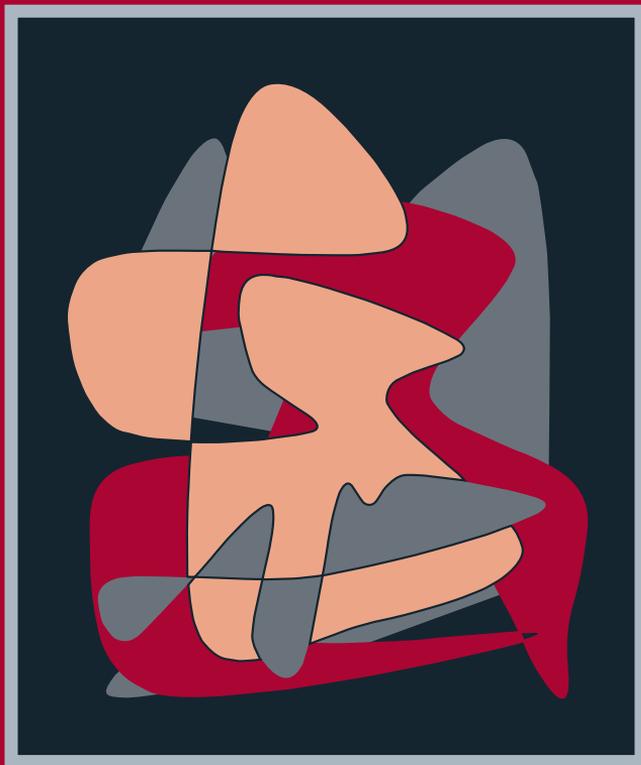


LAS MUJERES EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS SOCIEDADES IBEROAMERICANAS

PILAR GONZALBO AIZPURU BERTA ARES QUEIJA

COORDINADORAS



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
ESCUELA DE ESTUDIOS HISPANO-AMERICANOS

EL COLEGIO DE MÉXICO
CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

**LAS MUJERES EN LA CONSTRUCCIÓN
DE LAS SOCIEDADES IBEROAMERICANAS**

PUBLICACIONES DEL
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
ESCUELA DE ESTUDIOS HISPANO-AMERICANOS
EL COLEGIO DE MÉXICO
CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

Las noticias, asertos y opiniones contenidos en este trabajo son de la exclusiva responsabilidad de los autores. El Consejo Superior de Investigaciones Científicas y El Colegio de México sólo responden del interés científico de sus publicaciones.

PILAR GONZALBO AIZPURU
BERTA ARES QUEIJA
(Coordinadoras)

LAS MUJERES EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS SOCIEDADES IBEROAMERICANAS

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
ESCUELA DE ESTUDIOS HISPANO-AMERICANOS

EL COLEGIO DE MÉXICO
CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

SEVILLA-MÉXICO, 2004

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y su distribución.



MINISTERIO
DE EDUCACIÓN
Y CIENCIA



CONSEJO SUPERIOR
DE INVESTIGACIONES
CIENTÍFICAS

© Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Departamento de Publicaciones
Vitruvio, 8
28006 Madrid. España
Tfno. 915 629 633 publ@orgc.csic.es
<http://www.eeha.csic.es/Publica.htm>



© El Colegio de México
Centro de Estudios Históricos
Camino al Ajusco No. 20
10740 México, D.F.
<http://www.colmex.mx>

ISBN: 84-00-08223-0
Impreso en México
Diseño Portada: Berta Ares Queija
Maquetación: Juan Gallardo Blanco

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	9
BERTA ARES QUEIJA	
Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano.....	15
ANA MARÍA PRESTA	
Acerca de las primeras <i>doñas</i> mestizas de Charcas colonial, 1540-1590 ..	41
SUSAN MIGDEN SOCOLOW	
Mujeres y migración en la América Latina colonial.....	63
GUILLERMO LOHMANN VILLENA-ENRIQUETA VILA VILAR	
Juana de Rojas: una mujer emigrante, empresaria y matriarca del siglo XVII.....	87
ENI DE MESQUITA SAMARA	
Mujeres pioneras: historias de vida en la ocupación del territorio paulista	103
PILAR GONZALBO AIZPURU	
Las mujeres novohispanas y las contradicciones de una sociedad patriarcal	121
GREGORIO SALDARRIAGA	
Redes y estrategias femeninas de inserción social en tierra de frontera: tres mujeres desarraigadas en Antioquia (siglo XVII).....	141

JUDITH FARBERMAN

- La hechicera y la médica. Prácticas mágicas, etnicidad y género en el Tucumán del siglo XVIII 163

CATERINA PIZZIGONI

- “Para que le sirva de castigo y al pueblo de ejemplo”. El pecado de poligamia y la mujer indígena en el valle de Toluca (siglo XVIII). 193

ÁNGELA CARBALLEDA

- Género y matrimonio en Nueva España: las mujeres de la elite ante la aplicación de la Pragmática de 1776..... 219

ANN TWINAM

- Estrategias de resistencia: manipulación de los espacios privado y público por mujeres latinoamericanas de la época colonial 251

ANNE STAPLES

- Mujeres y dinero heredado, ganado o prestado. Las primeras décadas del siglo XIX mexicano 271

SOL SERRANO

- El poder de la obediencia: religiosas modernas en la sociedad chilena del siglo XIX 295

BARBARA POTTHAST

- Entre lo invisible y lo pintoresco: Las mujeres paraguayas en la economía campesina (siglo XIX) 315

INTRODUCCIÓN

Las mujeres en la historia y las mujeres en la sociedad pueden hoy estudiarse como figuras independientes, no tan sólo como complementos de la historia general, que es y ha sido una historia masculina. Todavía quedan muchas cosas por decir y muchos prejuicios por combatir. Las iberoamericanas de distintas épocas son al mismo tiempo sujeto activo y tema de investigación en los estudios que se incluyen en este volumen; fueron mujeres que tomaron sus propias iniciativas y que participaron en un mundo dominado y pensado por hombres; pero no las hemos elegido con el fin de enriquecer la galería de mujeres combativas, capaces de invadir terrenos reservados al sexo dominante, sino para mostrar la forma en que, haciendo uso de sus recursos, influyeron de manera decisiva en los modos de convivir, de sobrevivir e incluso de prosperar, en algunos casos. A veces se ha debatido sobre qué sentido tiene referirse exclusivamente a las mujeres y no a representantes de uno y otro sexo. Todos los participantes en este libro estamos de acuerdo en que, así como estaba trunca la historia que dejaba al margen a las mujeres, lo estaría un enfoque que prescindiese de los hombres. ¿Por qué, entonces, elegirlas como protagonistas? ¿Por qué no hablar de participación conjunta de hombres y mujeres en la formación de unas sociedades en las que si algo destaca es la complejidad de sus componentes?

La respuesta no es sencilla, porque habría que referirse a las profundas raíces de ese machismo tan presente en algunas de nuestras sociedades, a la lenta transformación de mentalidades y creencias, y a esa diversidad y complejidad de sujetos que dieron su carácter peculiar al mundo americano; pero podemos abreviar resumiendo que nuestras investigaciones nos han llevado a descubrir un dinamismo antes ignorado en el mundo femenino, ese mundo que se supone pasivo y estático. Y en ese mundo hay hombres, desde luego que ahí están, y ello nos permite sugerir cambios de actitud y relaciones en difícil equilibrio de antagonismo y colaboración, de respeto y opresión, de afectos y rencores. También, como no podía ser

menos, hemos apreciado la importancia relativa de categorías como el origen étnico, la situación económica, los prejuicios sociales y las circunstancias externas. Por eso las preguntas que planteamos a lo largo de esta serie de artículos se refieren a este conjunto de elementos y no a uno solo. Las respuestas casi siempre nos llevan a nuevas preguntas, que profundizan en los problemas de convivencia perpetuados en nuestras sociedades; y así vamos afrontando cuestiones que antes se desdeñaron y dando luz y relieve a quienes durante siglos permanecieron en la sombra.

Aproximadamente la mitad de las mujeres presentes en estos artículos fueron indígenas, mestizas o mulatas de los grupos menos favorecidos; su suerte, variable, dependió sobre todo de la tendencia progresiva, desde el siglo XVI al XIX, hacia el menosprecio de los indios y de las castas, del abismo cada vez más profundo entre dominadores y dominados y del creciente recelo hacia las mujeres. Otras tantas, criollas, españolas o portuguesas, algunas pertenecientes a las elites locales, pudieron administrar sus bienes o ganar lo necesario para mantener a sus familias, defender una posición honorable y adoptar estrategias de supervivencia en una sociedad patriarcal en la que fueron aceptadas, aunque no se acomodasen al modelo de recogimiento y encierro que se les imponía.

Más como reflexiones provisionales que como conclusiones definitivas, podemos aventurar propuestas a partir de lo que sabemos hoy de estas mujeres de la América española y portuguesa que vivieron distintos momentos de la historia. Es notable la responsabilidad que cargaron sobre sus hombros como agentes integradores de sociedades en gestación; porque hablar de matrimonios mixtos, de asimilación de costumbres y rutinas, de aceptación de normas y de creencias, de participación en procesos productivos y de influencias culturales intercambiadas, es referirse a cuestiones fundamentales en la formación de las identidades nacionales. No hay duda de que no en todos los casos su participación fue voluntaria y consciente; difícilmente podría hablarse de la decisión personal de las nobles indígenas del virreinato del Perú de contraer sucesivos matrimonios o pasar del amancebamiento al matrimonio por libre elección, y lo mismo podría decirse de las mujeres aztecas que se encontraron en la misma situación y de quienes tenemos noticia por investigaciones anteriores.¹ Y sin embargo,

1 Entre otros trabajos, es bastante esclarecedor el de Carrasco, Pedro: "Matrimonios hispano-indios el primer siglo de la Colonia", en *Cincuenta años de historia en México*, 2 vols., El Colegio de México, México, 1991.

incluso como piezas en un juego de rivalidades masculinas y de búsqueda de poder, pudieron ellas situarse en la posición prominente o siquiera honorable que el nuevo orden les ofrecía y comprender tal vez que no corrían mucha mejor suerte las doncellas castellanas, cuya voluntad no se tomaba en cuenta a la hora de concertar enlaces matrimoniales.

Las mestizas de Charcas, como las mancebas de españoles que dieron a luz a las primeras generaciones de mestizos, pudieron integrarse a la sociedad criolla sin que su origen indio fuera una mancha en su linaje. Ante la caída del orden prehispánico y lo irreversible de la nueva situación, realizaron el esfuerzo de adaptarse a una cultura ajena y de aportar no sólo sus hijos sino su propia visión del mundo, que ya no sería igual a la de antaño, pero tampoco idéntica a la del viejo continente. No sólo contribuyeron a forjar la nueva sociedad las hijas y viudas de caciques, herederas de tierras y vasallos, en uniones temporales o estables con los españoles, sino también las que permanecieron en sus pueblos, apoyaron a sus compañeros en los servicios obligatorios y ellas mismas se ocuparon en la producción y el comercio. Pronto a estas mujeres indias y mestizas se unieron las negras y mulatas, e incluso muchas españolas y portuguesas carentes de fortuna y de títulos de hidalguía, que trabajaron con sus manos e intercambiaron creencias y costumbres participando activamente en la creación de una cultura propia.

Sabemos que los hombres viajaban con frecuencia en la América colonial. Muchos castellanos iban de uno a otro virreinato en busca de fortuna, otros se trasladaban a zonas cercanas ante el señuelo de una bonanza minera o de fértiles tierras disponibles; los indios del virreinato del Perú se vieron obligados a recorrer grandes distancias para cumplir con los periodos impuestos en el servicio obligatorio de las minas, los trabajadores agrícolas carentes de tierras propias o en régimen comunal se trasladaban de una a otra hacienda en busca de mejor trato y mayor remuneración. Y sus compañeras tuvieron la misma movilidad; muchas mujeres viajaron con ellos, les dieron compañía y apoyo doméstico, a la vez que contribuían a la economía familiar con su trabajo en tareas auxiliares de la minería o en el comercio local. Algunas se lanzaron solas a la aventura de la emigración y pudieron situarse en las ciudades españolas o en los pueblos indios, dedicadas al servicio doméstico o al pequeño comercio.

Aunque siempre dentro de la posición subalterna a la que la ley y la costumbre las relegaba, las mujeres de la elite pudieron conservar los privilegios familiares, no por condescendencia sino por su esfuerzo, como las

portuguesas que se establecieron en avanzadas colonizadoras en el actual Brasil, y suplieron la ausencia de sus maridos al actuar como cabezas de familia, iniciar y consolidar empresas familiares y asegurar la presencia de los colonizadores. Esta función estabilizadora femenina no se limitó al mundo portugués, a tierras de frontera ni a periodos de expansión, sino que se generalizó en las ciudades coloniales, en las que ellas fueron mayoría numérica y asumieron la jefatura familiar sin que por ello pretendiesen discutir la autoridad masculina. Las novohispanas del siglo XVIII, como lo habían hecho sus antecesoras en los dos siglos anteriores, trabajaron en diversas ocupaciones y protegieron a su familia, aunque nunca se pensó en darles la instrucción necesaria para que se ganasen la vida con su trabajo. Los censos de población confirman lo que otros documentos sugerían: que fueron muchas las mujeres que tuvieron a su cargo una familia o que vivieron solas, sin contar con el apoyo económico y el respaldo social que les habría dado la compañía de un hombre.

También eran mujeres trabajadoras, de grupos indígenas o esclavas mulatas, las que en la Nueva Granada en el siglo XVII sufrieron persecuciones y servidumbre forzada. En muchos casos el desamparo de esas mujeres no se limitaba a la falta de compañía de un varón, ya fuera padre, hermano o marido, sino a la ausencia de otros lazos de solidaridad, sin el respaldo de una comunidad de origen o de parientes próximos. Algo parecido sufrieron las mujeres acusadas de hechicería, víctimas de envidias y rencores de sus vecinos, en la región del noroeste argentino que constituía la gobernación de Tucumán en el siglo XVIII. Al igual que con las neogranadinas, las autoridades se ensañaron con estas mujeres al acusarlas de prácticas hechiceriles, mientras que aceptaban el testimonio de un indio adivino y curandero cuya declaración, basada precisamente en sus facultades visionarias, fue decisiva en el proceso. La benignidad recomendada por la ley con el sexo débil, al que se consideraba menos propicio a cometer delitos y más ignorante de las leyes, se tornó en rigor al castigar a las presuntas hechiceras, y lo mismo sucedió a las indias acusadas de bigamia en la Nueva España, quienes, pese a contar con atenuantes de su culpa, recibieron el máximo castigo en contraste con los hombres juzgados por el mismo delito.

Entre las familias prominentes se dieron forcejeos entre rebeldía juvenil y autoritarismo patriarcal, derivados de la elección matrimonial de los jóvenes, que se convertía en cuestión de interés familiar precisamente entre los personajes más conspicuos preocupados por defender el patrimonio y el

prestigio del linaje.² Mientras algunas doncellas y galanes defendían su derecho a la libre elección, que siempre fue protegida por la Iglesia católica, otras se enfrentaban a una difícil posición, al tener que ocultar un embarazo fuera del matrimonio. En estos casos, quedaba la opción de sacrificar la compañía del infante a cambio de mantener el honor familiar, o de afrontar la opinión pública al amparo de una promesa de matrimonio. La distinción entre espacio privado y público fue decisiva para permitir unos contactos semi-conocidos y semi-ignorados por la sociedad.

El paso al siglo XIX, con los conflictos bélicos y los cambios políticos que pudieron dar lugar a una nueva sociedad, acarreó, sin embargo, crisis económicas y enfrentamientos entre la tradición y la modernidad, que las acaudaladas señoras mexicanas afrontaron con desigual suerte, puesto que todavía no se sentían capaces de defender sus intereses, y no fue raro que quedaran en la ruina por su propia ignorancia o por la falta de escrúpulos de administradores desaprensivos. La llegada de monjas francesas a la república de Chile fue un desafío para quienes habían asimilado un concepto de piedad femenina asociado a la oración, al claustro y al aislamiento del mundo. ¿Cómo podían ser siervas de Dios y esposas de Cristo mujeres que trabajaban y cobraban por su trabajo, que salían a la calle y que instruían a las niñas en habilidades que parecían superfluas para una joven destinada al matrimonio?

Se suele decir que Paraguay es diferente, y respecto al saber de las mujeres que cultivaban la tierra, que la arrendaban, que viajaban para negociar con sus productos y que dirigían su casa, hay que reconocer que nada igual hemos encontrado en otras regiones, probablemente porque no se dio, acaso porque no hemos sabido buscarlo, pero de ninguna manera porque no hubieran sido capaces de hacer lo mismo que las paraguayas. Lo que nuestras investigaciones ofrecen es un cuadro de mujeres capaces y combativas, que tuvieron la sabiduría y la tenacidad necesarias para salir adelante aun en situación de desventaja, pero que también tuvieron la astucia de no mostrar rebeldía ni siquiera alardear de su autonomía.

2 Ya se había ocupado de este tema Patricia Seed en *Amar, honrar y obedecer en el México colonial*, pero ahora se plantea la trascendencia de decisiones familiares que obligaron al monarca a promulgar órdenes de carácter general.

Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano

Berta Ares Queija
EEHA - CSIC
Sevilla

En un capítulo de su *Historia de las guerras civiles del Perú*, el cronista Pedro Gutiérrez de Santa Clara nos cuenta, con bastante profusión de detalles, el asesinato del español Alonso de Toro, teniente de Gonzalo Pizarro en la ciudad del Cuzco, por parte de su suegro. La causa del asesinato fue, según él, que Toro maltrataba cruelmente a su esposa, “mujer muy virtuosa y honrada, ...muy linda, hermosa y moza de edad de veinte y cinco años”, y no por motivos que ella le diese,

...sino por causa de una india natural, que era hermosa, la cual tenía dentro de su casa por amiga y manceba, ...a la cual quería y amaba mucho más que a su mujer legítima porque la había tenido mucho tiempo antes que se casara.¹

La suegra intentaba mediar, aconsejando a la hija que, para conseguir vivir en paz, no le diese importancia a la india (una *palla* cuzqueña, según el cronista) y que la tratase bien, pues esa era la voluntad del marido. Pero cuanto mejor lo hacía, más la maltrataba a ella el esposo, deseándole la muerte para casarse con la india, “que valía más que ella”. Toro llegó incluso a agredir a su suegra, a quien la situación le ocasionó tal tristeza que murió. Al suegro “le dolía...ver a su hija tan penada y desechada por amor de una india”; a petición suya, amigos y religiosos le rogaban al yerno que la echase de casa. Él, sin embargo, “ya perdido el temor a Dios y la vergüenza a las gentes”, hacía caso omiso de estos ruegos. Un día que estaba maltratando a la esposa, su suegro intervino para impedirlo, y Toro intentó arrojarle de la casa a empujones; encolerizado, el suegro le dio varias

1 Gutiérrez de Santa Clara, Pedro: *Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y de otros sucesos de las Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, Crónicas del Perú II y III, Madrid, 1963, libro III, cap. XXXVII, pág. 177 y ss.

cuchilladas. Luego, se refugió en el convento de los dominicos, donde tomó los hábitos. La *palla*, por su parte, huyó de miedo y se refugió entre los indios, no pudiendo encontrarla para darle su castigo, pues decían que era “gran hechicera y tenía enhechizado al teniente Alonso de Toro”.

Aunque tratándose de Gutiérrez de Santa Clara conviene poner en duda la veracidad de estos hechos, sobre todo lo relativo a sus aspectos más folletinescos, varios son los autores que coinciden en lo de la muerte de Alonso de Toro a manos de su suegro por causa de su conducta; si bien varían algunos elementos. Así, un cronista que goza de mayor credibilidad, como es Pedro Cieza de León, cuenta que “*habiendo una noche tenido sus pasatiempos secretos con una india*, tuvieron sobre ello algunas palabras domésticas”, y en medio de la discusión el suegro, Diego González de Vargas, le mató para defender a su propia mujer.²

Si he traído a colación el relato de este drama familiar es porque creo que nos sumerge de inmediato en una situación que, a excepción tal vez de sus cruentas consecuencias, pudo haberse dado en más de un hogar de los fundados por los conquistadores españoles en tierras peruanas. Pero además porque, implícita o explícitamente, se reflejan en él unos valores que estuvieron muy presentes en la conformación de la sociedad colonial; valores que tienen que ver no sólo con el significado del matrimonio y las relaciones de género, sino también con la construcción social de algunas imágenes sobre la mujer indígena, de las cuales trataré en este trabajo.

“...conforme a la calidad de su persona y linaje”

Como sabemos, una buena parte de los hogares que los conquistadores y primeros colonos constituyeron en Indias se sustentaron en sus inicios y por un tiempo más o menos prolongado, según los casos, en la convivencia con una y a veces varias mujeres indígenas. Por lo general, estas uniones de hecho parecen haberse quebrado con la incorporación al hogar, en calidad de esposa legítima, de una mujer de ascendencia europea, ya fuera

2 Cieza de León, Pedro: *Las guerras civiles del Perú. La guerra de Quito*, cap. CCXXVII, págs. 566-7, Obras Completas de..., vol. II, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1985. (Las cursivas son mías). Por su parte, el inca Garcilaso de la Vega dice simplemente que, viendo Diego González de Vargas como Toro maltrataba a su hija, quiso impedirlo; el yerno arremetió entonces contra él y fue a clavarse en el puñal que su suegro había puesto por delante como defensa; luego, viéndose perdido, lo remató allí mismo. Garcilaso no menciona a ninguna india, aunque sí los malos tratos, y además intenta exculpar al homicida, al que dice que conoció personalmente y que un hijo suyo, Diego de Vargas, fue su condiscípulo en los estudios (Garcilaso de la Vega, el Inca: *Historia General del Perú. Segunda Parte de los Comentarios reales de los Incas*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1960, vol. CXXXIV, libro V, cap. VI, pág. 324).

peninsular, criolla o incluso mestiza. Su irrupción supuso el desplazamiento de aquellas primeras mujeres, que o bien tuvieron que abandonar la casa, muchas veces dejando en ella a sus hijos mestizos, o bien pasaron a ocupar en la intimidad cuartos traseros y a posiciones de segundo plano cara a la vida pública. Arriba hemos visto las consecuencias que podía acarrear su no desplazamiento.

En lo concerniente al Perú sólo un puñado de hombres de los llegados con las primeras huestes se casaron con mujeres indias, pertenecientes en su mayoría a la nobleza incaica y elites locales. Muy conocidos son los casos de las dos sucesivas mancebas de Francisco Pizarro: de la primera, doña Inés Yupanqui, hija del inca Huayna Capac y de la señora de Guaylas, él mismo arregló su matrimonio con un allegado suyo llamado Francisco de Ampuero, y a la segunda, doña Angelina Añas Yupanqui, descendiente también de Huayna Capac, la casó su hermano Gonzalo Pizarro con el lenguaraz y luego cronista Juan Díez de Betanzos. Hay que decir que cada una de ellas aportaba una encomienda como patrimonio. Otros casos conocidos, en los que asimismo a una primera unión le siguió un casamiento con un hombre diferente y normalmente de inferior rango, fueron los de doña Leonor Tocto Chimpu (o Chimbo), amante de Hernando de Soto, que se casó con Juan Bautista el Galán; doña Isabel Chimpu Ocllo, manceba del capitán Garcilaso y madre del cronista, que casó con Juan de Pedroche; doña Beatriz Quispe Quipe Coya, hija de Huayna Capac y amante de Mancio Sierra de Leguísamo, que en primeras nupcias se casó con Pedro de Bustincia y en segundas la casó La Gasca con Diego Hernández; doña Isabel Yupanqui, amante de Lucas Martín y casada con Martín Pérez de Villabona, encomendero de Chile.

Tal vez menos conocidos son los casos de doña Juana Marca Chimpu, cuyo primer marido fue el capitán Juan Balsa y el segundo Francisco de Villacastín; asimismo el de doña Juana Azarpay, hija de Huayna Capac, que estuvo casada con el capitán Diego de Avendaño; una tal doña Inés, que lo estuvo con Juan Antonio de Villegas. Doña Catalina Guaco Ocllo, que tras compartir con otras varias mujeres indias el lecho del capitán Alonso de Mesa y dar a luz a varios de sus hijos, terminó siendo su legítima esposa. Dos de las hijas de Atahualpa, ambas encomenderas, se casaron primero con españoles y luego con mestizos,³ y la viuda del inca Sayri Túpac, doña

3 María estuvo casada primero con Pedro de León, por segunda vez con Blas Gómez y por último con Sancho de Rojas, hijo mestizo del capitán Diego de Rojas. Isabel, por su parte, se casó en Quito con Esteban Petrel (o Pretel) y luego con el mestizo Diego Gutiérrez de Medina.

María Cusiguarcay Coya, después de tener dos hijas naturales con el mestizo Juan Arias Maldonado, terminó casándose con el español Juan Fernández Coronel ya en la década de 1570. Bien es cierto que no todos se casaron con indias nobles; por una carta de venta otorgada en 1560 en el Cuzco sabemos que Juan de Villanueva estaba casado con una tal Marina, india. Asimismo, según su testamento de 1582, el mercader español Juan Moreno, que había llegado al Perú en 1546, estaba casado con Juana López, india de Condesuyo, quien en el momento de casarse había aportado como todo bien la ropa que llevaba puesta.

No pretendo, en absoluto, mencionar todos los casos de matrimonios mixtos que he ido encontrando en protocolos notariales y otros documentos de archivo; no por eso dejaría de ser —como antes he dicho— un puñado de hombres, aunque posiblemente bastantes más de los que solemos tener en mente cuando nos referimos al tema, y por supuesto muchísimos menos de los que mantuvieron relaciones más o menos estables con indias y llegaron incluso a reconocer y aun a legitimar a sus hijos mestizos.

Por otra parte, no tenemos una respuesta contundente al por qué, por ejemplo, cuando la Corona, a fin de asegurar el poblamiento de los nuevos territorios, amenazó con la pérdida de la encomienda a los encomenderos casados para que hicieran ir a sus esposas y a los solteros para que se casaran, éstos últimos eligieron hacerlo no con aquéllas que hasta entonces habían sido sus parejas sexuales y muchas de ellas madres de sus primeros hijos, sino con mujeres españolas, tanto peninsulares como criollas, o con las hijas mestizas de sus propios compañeros de armas, amigos y coterráneos.⁴

Algunos mostraron entonces su desacuerdo ante la cédula de 1551, por la que se les daba un plazo de tres años para casarse, y se quejaron de tener que acordar matrimonios apresurados. Rodrigo de Esquivel, un hidalgo sevillano y vecino del Cuzco, no se limitó a quejarse. Cuando le comunicaron la orden, decidió nombrar procuradores para que suplicaran en su nombre la mencionada cédula ante la Audiencia y el Consejo de Indias y se le eximiese de cumplirla, aduciendo entre otros el siguiente argumento:

...por ser pobre no hallará en tan breve tiempo persona con quien pueda casar honradamente, *conforme a la calidad de su persona y linaje, y en lugar de ser pre-*

4 Véase el trabajo de Ana María Presta incluido en este volumen.

*miado por sus trabajos y servicios, sería con un acelerado casamiento hacelle caer en detrimento de su honra y de su vida.*⁵

Según consta en un documento notarial,⁶ por esas fechas Esquivel tenía al menos un hijo mestizo, Gonzalo de Esquivel, cuya madre es muy probable que estuviera conviviendo con él (por lo que más abajo diré). Sin embargo, terminó casándose con Leonor de Zúñiga, cuya ascendencia desconozco.

A pesar de la presión de las autoridades y hasta donde alcanza mi información, de los treinta encomenderos varones del Cuzco que en 1552 permanecían solteros,⁷ solo el ya citado Alonso de Mesa y probablemente Antonio de Marchena⁸ se casaron con mujeres indígenas. Por el contrario, alguno de aquéllos, como Juan de Pancorbo (o Cellorigo), lograron mantener encomienda y soltería hasta el momento de su muerte, acaecida bastantes años más tarde.

Decir que la opción de estos hombres se debió pura y llanamente a prejuicios raciales me parece demasiado simplista y que carece de base suficiente. Posiblemente hubo mucho de prejuicios de toda índole, así como de un complejo sistema de valores y expectativas socio-culturales depositadas en llevar a cabo un “buen” matrimonio desde el punto de vista económico, del linaje, de la creación de vínculos y redes de alianzas entre sus pares, etc. De contar con información más precisa, tal vez el caso de Juan de Pancorbo

5 Archivo General de Indias [en adelante AGI], Lima, 118, *Petición y Autos de Rodrigo de Esquivel, vecino del Cuzco, para que se le exima de tener que casarse* (Lima, 1552-3), fl. 10v. Énfasis añadido.

6 Biblioteca Nacional del Perú [en adelante BNP], A39, Protocolos de Antonio Sánchez, Cuzco (1575-1576), *Declaración de Gonzalo de Esquivel, hijo natural del capitán Rodrigo de Esquivel, vecino del Cuzco* (Cuzco, 8 de marzo de 1575), fl. 71r.

7 “Memoria de los encomenderos solteros del Cuzco” (Cuzco, 19 de diciembre de 1552), incluida en la *Petición y Autos de Rodrigo de Esquivel...*, fls. 5v-6r.

8 La información con la que de momento cuento sobre Marchena es un tanto contradictoria al respecto: por un lado, está el testamento de doña Catalina Cusi Ocllo, natural del Cuzco, que dice haber sido mujer de Antonio de Marchena, difunto y vecino del Cuzco, y en el que constan como sus hijos Antonio de Figueredo Marchena, ya difunto, Gonzalo de Marchena y una hija de la que no da el nombre. Su fecha es el del 21 de septiembre de 1590. Por otro lado, está el testamento de Gonzalo de Marchena, del 22 de abril de 1590, en el que dice ser hijo *natural* de Antonio de Marchena, difunto y vecino del Cuzco, y de doña Catalina Cusi Ocllo, también difunta. Teniendo en cuenta que su testamento está fechado cinco meses antes que el de su madre, es verdaderamente sorprendente que diga que ella ya está muerta, aparte de que se auto-defina como hijo *natural*, es decir, ni legítimo ni legitimado por matrimonio. Son demasiadas coincidencias para que se trate de personas homónimas, por lo que solo cabe pensar en un posible error de fechas. Ambos testamentos se conservan en el Archivo Departamental del Cuzco [en adelante ADC], Protocolos de Antonio Sánchez, 23, fls. 1149r-1150v el primero, y 24, fls. 636r-v el segundo.

nos hubiera resultado esclarecedor: rico encomendero, descendiente de hidalgos,⁹ que no dudó en fundar dos vínculos de mayorazgo en sus dos hijos mestizos legitimados y nombrarles herederos de su cuantiosa fortuna,¹⁰ y que en los últimos años de su vida estaba dispuesto a pagar al rey una considerable suma de dinero a cambio de poder transmitir su encomienda en herencia, cuando para burlar las leyes le hubiera bastado casarse con la madre de cualquiera de sus hijos,¹¹ como sí hicieron D. Pedro Puertocarrero y Hernando de Montenegro.

Ahora bien, en su testamento llama la atención que a la hora de especificar con quien no pueden casarse tanto sus hijos como los descendientes que luego vayan a suceder en los mayorazgos, a fin de que “vayan en aumento de mayor nobleza e no decaygan e no vengan a menos ni a baxo estado”, menciona por supuesto a reconciliados y condenados por la Inquisición hasta la tercera generación, y a los emparentados con moriscos, negros o mulatos; prohíbe también a su hijo Juan casarse con doña Leonor Asarpay, india cuzqueña y descendiente, al parecer, de Viracocha Inca, sin especificar el por qué de tal prohibición.¹² Sin embargo, especifica a continuación: “pero por tener parentezco (sic) con yndios las tales personas con quien casaren no les excluyo ny aparto de la dha subcesion”. Esto hace pensar que Pancorbo, a diferencia de otros coetáneos suyos, no consideraba

9 Biblioteca Nacional de Perú [en BNP]], A135, *Testimonio del expediente seguido por Juan de Pancorbo para que se le expida carta de hidalguía y ejecutoria de nobleza* (Pancorbo, 4 de febrero de 1573), 58 fls.

10 Sus hijos eran Juan, nacido poco después de la conquista de su relación con doña Ana Condorcaua, y Martín, hijo de Francisca Camco, india de su encomienda. “Testamento del Conquistador don Juan de Pancorbo” (2 de julio de 1573), *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, t. 10, 1955, págs. 5-84.

11 *Carta del virrey Toledo al rey* (Cuzco, 1 de marzo de 1572). Dice que Juan de Pancorbo, que ha servido muy lealmente desde el principio, “tiene un hijo natural de yndia y ligitimado por vuestra magestad hombre de bien y muy inclinado a vuestro real servicio y porque este [se refiere a Juan, el mayor] le pudiese subceder en sus yndios no siendo casado ni tiniendo hijos ligitimos por la vida segunda...me ofrezte treze o catorze mill ducados” (Levillier, Roberto: *Gobernantes del Perú. Cartas y Papeles, siglo XVI*, Sucesores de Rivadeneyra SA, Madrid, 1921, t. III, pág. 614). Desde 1542 las leyes prohibían que los ilegítimos y aun los legitimados por el rey (salvo que mediara habilitación expresa para ello) pudieran heredar las encomiendas de los padres, lo cual afectaba particularmente a la primera generación de mestizos. Sin embargo, la Corona no podía impedir la transmisión cuando se trataba de hijos naturales que habían resultado legitimados como consecuencia del matrimonio de sus progenitores. Por el testamento de Pancorbo sabemos que al menos la madre de su hijo pequeño estaba todavía viva en aquel momento.

12 Estos datos figuran en el *Expediente de legitimación de doña Mariana de Cellorigo* (1599), nieta de Pancorbo, por ser hija natural de doña Leonor y de Juan. En AGI, Lima 134.

menoscabo alguno de nobleza y estado el que sus descendientes pudieran emparentar con indios por vía de matrimonio, y así lo hizo constar.¹³

En definitiva y como se ha podido ver, la encomienda fue en algunos casos acicate suficiente para considerar como un “buen” matrimonio el casarse con una indígena, ya fuera porque ella era la titular de la misma o ya porque —como antes he mencionado— permitía burlar la ley y transmitirla en herencia a los hijos habidos en común. Las uniones en las que eran ellas las encomenderas fueron en buena medida alentadas, cuando no concertadas, por las autoridades virreinales, como parte de la política seguida para recompensar a algunos de los muchos demandantes de beneficios y mercedes (y de ahí los sucesivos matrimonios de algunas de aquellas mujeres).

Salvo en estos casos y en algún otro con claros tintes políticos,¹⁴ creo que no se puede decir que haya habido por parte de la Corona una política firme en pro o en contra de los matrimonios mixtos. Es cierto que en fechas muy tempranas encontramos algunas reales órdenes instando a las autoridades de La Española, de Cubagua y el Darién a permitir e incluso a favorecer este tipo de uniones, porque “sería muy conveniente y provechoso al servicio de Dios y del rey y muy útil para el poblamiento de la isla”.¹⁵ La Corona llegó incluso a contemplar los beneficios que podían derivarse del casamiento entre españoles y cacicas o futuras herederas de cacicazgos.¹⁶ Para el territorio peruano hay asimismo algunas cédulas tempranas ordenando a las autoridades que se ocupen en particular de las hijas del inca Huayna Cápac, procurando que se casen con españoles y que se le den medios con qué sustentarse,¹⁷ siendo entonces cuando se le otorgan encomiendas a algunas de las que he mencionado antes como casadas.

13 “Testamento...Pancorbo”, pág. 29. Así, por ejemplo, Pedro Alonso Carrasco, que tuvo cuatro hijos mestizos, que incluye como posibles futuros herederos del mayorazgo que fundó en 1568, no duda en excluir de tal herencia a todo aquel que se case con india, mestiza o mulata. Por su parte, Diego Maldonado el Rico, que funda su mayorazgo (1568) en su único hijo mestizo vivo, excluye del mismo al que se casare o estuviere casado con india.

14 Me refiero, por ejemplo, al matrimonio de Beatriz Clara Coya, hija del inca Sayri Tupac, con Martín García de Loyola, instigado por el Virrey Toledo.

15 *RC a las autoridades de La Española* (Monasterio de Valbuena, 14 de octubre de 1514), en Konetzke, Richard: *Colección de Documentos para la Historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1953, vol. I, págs. 61-62. Véanse otras cédulas reales en un sentido semejante en *Ibíd.*, págs. 62-63, 77.

16 *Instrucción dada por el Cardenal Cisneros a los frailes jerónimos* (Madrid, 13 de septiembre de 1516): “porque desta manera muy presto podrán ser todos los caciques españoles y se excusarán muchos gastos” (*Ibíd.*, pág. 64).

17 *RC al gobernador Vaca de Castro* (Fuensalida, 28 de octubre de 1541): Que se ha informado de que, sobre todo en el Cuzco, hay hijas de Huayna Cápac que dejan de casarse con hijosdalgo y señores de calidad por no tener dote. Que convendría “que de su propia legítima se les diese dote y

Paralelamente y en respuesta a la información que va llegando de ultramar, comienzan también las órdenes a las autoridades, tanto civiles como religiosas, para que actúen contra los amancebamientos,¹⁸ una práctica cuya denuncia se va a convertir muy pronto en un tema recurrente de cartas e informes oficiales enviados a la metrópoli. Lo que allí se describe como un fenómeno generalizado y que atañe a todos los grupos y estamentos sociales, incluidos esclavos negros, se irá reflejando día tras día en el creciente número de hijos ilegítimos que figuran en los libros de bautismos,¹⁹ o dejando con una cierta frecuencia sus huellas en registros notariales bajo la forma de donaciones, cláusulas testamentarias, etc.

El interés de rastrear estas huellas radica en que nos permiten vislumbrar que, así como hubo diversos grados de compromiso por parte masculina a la hora de asumir responsabilidades respecto a su descendencia ilegítima, también hubo diferentes actitudes individuales hacia quienes, por un tiempo o una vida, fueron sus concubinas.

“...por los buenos servicios que me ha hecho”

Hay que señalar que la mayoría de las veces en las que estas mujeres figuran en testamentos y otras escrituras públicas realizadas a instancias masculinas es por referencia a los hijos habidos en común. Lo primero que llama la atención son las diversas maneras de referirse a ellas, empezando

repartimiento con que vivan y se casen honradamente, y que a otra hija de Guaynacaba, que en la dicha ciudad estaba casada, se le diese también repartimiento con que se pudiese sustentar” (Ibídem, págs. 211-2). *RC a Francisco Pizarro, gobernador, y a fray Vicente de Valverde, obispo* (Fuensalida, 26 de octubre de 1541): Que ha sido informado de que hay muchas señoras naturales en casas de españoles “para sus propósitos y efectos...y vos el dicho Obispo y vuestros provisores lo habéis querido remediar, no habéis podido,...y que para lo remediar convernía mandásemos que las dichas indias fuesen puestas en poder de algunas mujeres españolas casadas donde no se pueda tener sospecha para que allí tomen buenas costumbres y puedan salir casadas y sirvan a Dios, y que al que se casare con alguna dellas, se les diese con que se sustentan...”; que se vea y provea lo que convenga (Ibídem, págs. 208-9).

18 *RC a los alcaldes y justicias de Cubagua* (Madrid, 3 de julio de 1535): Que hay relación de que algunos casados tienen indias libres en sus casas...y las tienen por mancebas, no haciendo vida maridable con sus esposas y a veces abandonándolas, que se les ordene que dejen a sus mancebas (Ibídem, págs. 166-7). *RC a Francisco Pizarro, gobernador, a Vaca de Castro, gobernador, y a fray Vicente de Valverde, obispo* (Fuensalida, 26 de octubre de 1541): Que ha habido relación de que hay muchos españoles que tienen indias en sus casas para “efectuar con ellas sus malos deseos”; que se vea que no tengan más de las que tasadamente sean menester para su cocina y servicio (Ibídem, pág. 209).

19 Para los primeros años de la colonia cfr. Ares Queija, Berta: “Mestizos, mulatos y zambai-gos (Virreinato del Perú, siglo XVI)”, en Ares Queija, Berta y Stella, Alessandro (coords.): *Negros, Mulatos, Zambai-gos. Derroteros Africanos en los mundos ibéricos*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 2000, págs. 75-88. Para el siglo XVII, véase Mannarelli, Emma: *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*, Ediciones Flora Tristán, Lima, 1994.

por la omisión total (sin que podamos saber si esto se debe a un desentendimiento o indiferencia, a su muerte o a cualquier otra razón) y siguiendo por expresiones del tipo “mi hijo/a y de una india”, “...de una india de estos reinos”, “...de una india natural del Cuzco” u otras semejantes, donde lo común es la anonimidad que recubre a la madre; cuando sí se especifica su identidad individual, lo más usual es que se haga mediante un simple nombre de pila cristiano (“...y de Ana, india”); a veces, pocas, figura además el –digamos– apellido (“...y de Inés Chapo, india”), mientras que en otras el nombre va precedido del calificativo *doña* seguido o no de un término indígena indicador de estatus social (*palla*, *coya*, *ñusta*), que a menudo terminará haciendo también funciones de apellido. Aunque no podemos valorar el verdadero alcance de todos estos matices, siempre cabe preguntarse si estas diferentes formas de nombrar a la mujer con la que se tuvo (o aún se tiene) una relación cuando menos sexual respondían a diferentes formas de considerar dicha relación.

Además de al nombrarlas, encontramos diferencias evidentes a la hora de la transmisión de bienes. En efecto, frente a una amplia mayoría que no las tiene en cuenta, hay individuos (de momento no podría precisar en qué proporción) que les dejan en herencia pequeñas sumas de dinero y/o bienes; otras veces, les hacen donaciones para que puedan sustentarse, ellas y sus hijos. Pero también aquí podemos encontrar diversas modalidades, reflejo sin duda tanto de situaciones individuales concretas como de normas y prácticas jurídicas y mentalidad de la época. Así, Rodrigo de Esquivel, de quien ya he hablado antes y que en 1552 se mostraba renuente a casarse, dos años después (podemos pensar que tal vez coincidiendo con su matrimonio) le hacía donación de 1.000 pesos a su hijo natural Gonzalo y “a Isabel, india *palla*, su madre, de 50 cabezas de cabras y 50 puerkas”, para que ambos pudiesen tener de qué vivir.²⁰ Por su parte, el también ya mencionado Juan de Pancorbo estipulaba en una cláusula testamentaria la obligación de que su hijo Martín y herederos le diesen cada año a Francisca Camco, madre del dicho Martín, 200 pesos de plata “para su sustentación e alimentos”.²¹

En bastantes casos, los legados testamentarios se justifican como retribución por los servicios recibidos y/o por la crianza de los hijos. El rico mercader limeño Baltasar de Torregrosa, por ejemplo, que reconoce en su

20 *Declaración de Gonzalo de Esquivel...*, fl. 71r.

21 “Testamento ...Pancorbo”, pág. 39.

testamento a tres hijos naturales de tres mujeres distintas, se puede decir que se mostró bastante generoso con dos de ellas (la tercera había muerto). A Anilla, “india natural desta tierra”, mandó darle 200 pesos de oro “por el buen servicio que me ha hecho, con tanto que no se los den ni entreguen hasta tanto que críe al dicho mi hijo e [a] los dichos mis albaceas les pareciere que lo ha criado”. A Elena, india esclava de Guatemala, a la que define como “mi criada india, madre del dicho Dieguito, mi hijo”, decidió dejarla

...libre de todo cautiverio y servidumbre... para agora y para siempre jamás, y que de su persona pueda hacer como persona libre lo que le pareciere...

Iten mando que le den de mis bienes...docientos pesos de buen oro por los buenos servicios que me ha hecho, para que se pueda sustentar con ellos y casarse si le pareciere.²²

Asimismo, Álvaro González Hidalgo, morador de Lima, reconoce en su testamento a un hijo suyo y de “Isabel, india de Puerto Viejo”, a quienes dejó en Quito junto con dos yeguas, un caballo y lo que se hayan reproducido las bestias; manda que le den a Isabel un potro por sus servicios y por haber criado a su hijo, y además la comida y vestidos necesarios durante el tiempo que esté con el niño, que tendrá en ese momento 2 años y 4 meses.²³

No cabe duda de que retribuir la crianza de un niño a su propia madre, equiparándola a las “amas de leche”, nos pone ante una relación cuando menos próxima a la de amo-criado o a la de patrón-asalariado, y ya no digamos nada de esa ambigua fórmula comúnmente usada de “por los servicios que me ha hecho”. Bien es cierto que los documentos notariales apenas dejan espacio a la expresión de sentimientos afectivos y emocionales, aunque de cuando en cuando no dejen de aparecer en ellos ciertos atisbos.

El albañil Francisco Ximénez, con esposa y dos hijos viviendo en Sevilla, declara tener otros dos hijos de Isabel, india, de quien

...he recibido muchos e buenos servicios, de que le soy en mucho cargo, e por este respeto e por ser los susodichos mis hijos, que yo ansí lo confieso, e por servicio de Dios Nuestro Señor e descargo de mi ánima e conciencia, mando que de mis

22 Torregrosa no tenía descendientes legítimos, y sin embargo no dejó a sus hijos naturales como herederos, sino a dos hermanos suyos. Eso sí, los hijos recibieron cada uno un legado de 2.500 pesos de oro, suma bastante respetable para la época. (Cfr. Archivo General de la Nación [en adelante AGN], Protocolos Notariales, 9, cuad. 1, *Testamento de Baltasar de Torregrosa, mercader* (Lima, 19 de agosto de 1548), fls. 493v-499v. La cita en fl. 495v.

23 BNP, A33, *Testamento de Álvaro González Hidalgo* (Lima, 3 de octubre de 1548), fl. 150r-152v.

bienes den a cada uno de los dichos Bartolomé e Francisco, para ayuda a su sustentación, cient pesos de oro de ley [perfecta].²⁴

La mezcla de los afectos, lo mundano y la preocupación por lo ultraterreno se asoma al testamento del conquistador Alonso Martín de Don Benito al estipular que si muere Inés de Comagre, india de Tierra Firme y madre de su hijo, que no le sean tomadas sus ropas, oro, plata y demás pertenencias, sino que se vendan para dedicarlo a hacer bien por el alma de la propia Inés.²⁵ Por último, lo tácito, lo dicho a medias siempre puede conducirnos al error de interpretar lo que no fue, como ocurre cuando Catalina, “india de servicio” de Alonso de Almagro, recibe de él 500 pesos de plata (“...por los servicios que me ha hecho y buena voluntad que le tengo”), para que los emplee en tierras u otros bienes raíces y pueda sustentarse el resto de su vida. Le deja asimismo la huerta de su casa, con la casa de paja que sirve de cocina, para que lo posea hasta su muerte.²⁶

Frente a estos casos, encontramos también la práctica opuesta, es decir, aquella en la que claramente se las excluye de recibir una parte del patrimonio aunque sea por persona interpuesta; en concreto, se pone como condición que no puedan heredar lo que se lega a los hijos habidos en común. Es el caso de Francisco Martín Gallego, quien dona a sus dos hijos naturales 1.000 pesos y unos bohíos para que puedan tener de qué vivir, especificando que si uno de ellos fallece los herede el otro, y si ambos mueren, que no pasen a sus respectivas madres, sino que de nuevo vuelvan a él o a sus herederos. Eso sí, aclara que una de las mujeres, Isabel, pueda usufructuar uno de los bohíos.²⁷ Asimismo, Francisco García Gasca, que nombra herederos a cuatro hijos naturales de tres mujeres distintas y dota a una hija con 810 pesos, especifica muy claramente que si ésta muere sin hijos legítimos, no herede la dote su madre sino sus tres hermanos.²⁸

Ignoro si ésta y las otras prácticas aquí mencionadas respecto a herencias y donaciones difirieron de las prácticas peninsulares, aunque en prin-

24 AGN, Protocolos Notariales, 154, cuad. 6, *Carta de Poder para testar de Francisco Jiménez, albañil* (Lima, 27 de noviembre de 1547), fls. 887v-888r.

25 “Testamento de Alonso Martín de Don Benito” (Lima, 30 de octubre de 1540), *Revista del Archivo Nacional de Perú*, t. VI, 1928, págs. 1-11.

26 En este caso no hay hijos, y deja como heredera a su alma. ADC, Protocolos Antonio Sánchez, 24, *Testamento de Alonso de Almagro* (Cuzco, 29 de noviembre de 1580), fls. 889r-898r.

27 BNP, A39, *Carta de donación de Francisco Martín Gallego, morador del Cuzco* (Cuzco, 10 de marzo de 1575), fls. 80r-81r.

28 BNP, A39, *Testamento de Francisco García Gasca* (Cuzco, 26 de julio de 1575), fls. 257r-260v.

cipio sospecho que no. Por eso me llamó la atención un caso, el único que he encontrado hasta ahora, en el que se decía explícitamente que se excluía a dos madres por su condición de indias.²⁹ Y al mismo tiempo pude comprobar que la condición de española de Beatriz de Pinares no evitó que quedara excluida de heredar nada de los 1.000 ducados que Rodrigo Rejón legó a los dos hijos que tuvieron mientras él estaba casado y por tanto *adulterinos* (“quiero y es mi voluntad que la dicha su madre no herede cosa alguna”); en contraste, Rejón dejó 200 pesos a su manceba india Inés Chapo y nombró herederas a las dos hijas que tuvo con ella.³⁰

Todos estos casos, mencionados aquí a manera de ejemplos, ponen de manifiesto la variedad de criterios y actitudes que hubo, sobre todo a la hora de testar, respecto a las mancebas indias. Nos muestran, en definitiva, cómo algunos individuos, distanciándose de la tendencia mayoritaria (la del silencio), no dudaron en adoptar unas medidas que, más allá de las repercusiones de carácter privado, entrañaban asimismo el reconocimiento público de la existencia de un tipo de relación socialmente tolerada, pero cada vez más condenada y reprimida por la Iglesia y el poder civil (y más aún a partir del concilio tridentino).

“...porque las indias son fáciles”

La progresiva condena de la práctica del amancebamiento generó la construcción de un discurso oficial hegemónico que contrasta con la relativa tolerancia social y con lo reflejado en los documentos notariales. Desde tierras peruanas los primeros informes condenatorios llegaron a la metrópoli apenas apagadas las turbulencias de la conquista, provocando —como arriba dije— la emisión de varias cédulas reales en las que se ordena a las

29 “...y porque sus madres son indias quiero y declaro que no hayan ni hereden cosa alguna de los bienes de los dichos hijos”. Se trata del testamento del navarro Miguel de Vidangoz, quien declara tener una hija cuya madre era Francisca, natural de México y con la marca de su esclavitud en un brazo, y un hijo con Catalina, natural de Charcas. Manda a cada uno de ellos 2.000 pesos de oro, pero a condición de que si acaso mueren pasen de nuevo a sus herederos, esto es, a sus padres. A pesar de esto, encarga a un amigo que cuide de ellas, al igual que de sus hijos, y que le den a cada una 50 pesos de oro. Aclara además que ha concedido la libertad a Francisca. (AGN, Protocolos Notariales, 154, cuad. 6, *Testamento de Miguel de Vidangoz, natural de Navarra* (Lima, 20 de junio de 1547), fls. 757r-763r).

30 Rejón define a sus hijas mestizas como “naturales”, mientras que aclara que sus dos hijos, que viven en España igual que su madre, los tuvo mientras estaba casado, y por lo tanto eran adulterinos. Así pues, al nombrar a sus hijas como herederas no está haciendo más que seguir la norma legal: el hijo natural tiene preferencia ante el adulterino (ADC, Protocolos Antonio Sánchez, 24, *Testamento de Rodrigo Rejón*, (Cuzco, 23 de julio de 1581), fls. 681r-683r).

autoridades civiles y religiosas, y más concretamente a Francisco Pizarro (asesinado unos meses antes y él mismo amancebado), al licenciado Vaca de Castro y al obispo fray Vicente de Valverde, tomar medidas al respecto.

Por lo que se desprende de esas cédulas, las primeras denuncias tenían sobre todo un carácter ético y moral. Las relaciones extraconyugales entre españoles e indias eran consideradas como una consecuencia más de la Conquista, fruto de una situación de dominación en la que los conquistadores vivían rodeados de un gran número de mujeres para su servicio y “para efectuar con ellas sus malos deseos”.³¹ Según esto, la mujer indígena no sería sino una víctima pasiva del abuso de poder y de la lujuria de los españoles, a los que luego se sumarán sus esclavos negros.³²

Pero esta imagen va a variar en cuestión de poco tiempo. Y aunque las denuncias de malos tratos y abusos de todo tipo continuarán haciéndose, en lo que toca a los amancebamientos ya no aparecen los españoles (y negros) como únicos y mucho menos como los principales responsables. Como vamos a ver, la mujer indígena deja de ser una víctima para convertirse en agente activo y principal responsable de las relaciones sexuales ilícitas y de sus negativas consecuencias. Por otra parte, el discurso condenatorio de tal práctica dejará de tener exclusivamente un carácter moral y ético, para adquirir un sesgo mucho más secularizado, con la aparición de razonamientos de tipo demográfico, económico e incluso político.

Veamos, en primer lugar, como encara el asunto una autoridad de tanta importancia como el virrey Francisco de Toledo. No mucho tiempo después de llegar al Perú, tratando de explicar la gran cantidad de mestizos que hay y por qué van en aumento, escribe que en un principio se debió a la falta de mujeres españolas, y aunque ya en ese momento hay muchas, todavía el número de hombres sigue siendo mayor; además, como éstos andan vagando por caminos y campos “es mucho el uso de las mugeres de la tierra y *ellas muy fáciles*”, razón por la cual y por entender que los hijos que tienen con españoles, negros y mulatos no tienen que pagar tributo “va en crecimiento esta gente”.³³

31 Ver notas 17 y 18.

32 En las *Ordenanzas para el buen gobierno de la ciudad de Los Reyes* (Madrid, 19 de noviembre de 1551) se llega a imponer la pena de la emasculación al negro que tenga a una india por manceba (en Konetzke: *Colección de Documentos...*, págs. 290-1).

33 Carta de Toledo al rey sobre asuntos diversos (Cuzco, 1 de marzo de 1572), en Levillier: *Gobernantes del Perú...*, t. IV, pág. 130. Énfasis añadido.

Unos dos años más tarde, escribiendo de nuevo sobre el mismo tema, esto es, sobre el alto número existente de mestizos y qué hacer con ellos, vuelve el virrey a insistir de manera mucho más dilatada en los mismos argumentos y añade además otros nuevos. Comienza atribuyendo una parte de la responsabilidad a los españoles y a la libertad que ha habido en poder tener sus casas llenas de mancebas, a tal punto que —a decir de los propios indios— no tenían tantas sus antepasados, los Incas.³⁴ Pero de inmediato hace recaer otra parte de la responsabilidad sobre los propios indígenas, debido a la “facilidad” de las mujeres³⁵ y a “no tener honra sus padres ni maridos”. Esto, unido al servicio que, “como esclavas”, realizan en las casas, contribuye a dificultar que los españoles se casen, por lo que se puede esperar que siempre vaya a haber gran cantidad de mestizos.

Entre las varias medidas que propone el virrey para intentar atajar este proceso, una de ellas es la de obligar a pagar tributo a todo aquél que no sea hijo natural y de padre hidalgo y cuya madre sea india, negra, mulata o zambaiga,

...con lo qual parece que sería poner freno tambien a la desolucion de tantos vicios no solamente de legos pero aun de eclesiasticos y los demas y asi mismo se obia-va con lo suso dicho lo que me an referido de las indias *que respeto de quel hijo que conciben del yndio a de ser tributario lo [sic] es mayor ocasion de ser malas mugeres con españoles mestizos mulatos zambahigos y negros por parecerles que los hijos destes quedan libres* y con esto ocasion que los yndios que son los que importa que multipliquen y crezcan se disminuyen para el trabajo y para los tributos y los mestizos mulatos zambahigos y negros [que] importaba que se disminuyesen crecen.³⁶

Como se puede ver, en el discurso toledano el amancebamiento y las relaciones sexuales extraconyugales en general ya no son una práctica únicamente condenable en términos morales (que lo siguen siendo), sino que sobre todo han pasado a ser consideradas como la principal causa de un fenómeno de importantes consecuencias sociales, económicas y políticas, cual es el del crecido número de mestizos, un sector de población percibi-

34 *Carta del virrey Toledo* (s.l., s.f., 1574), en *ibídem*, t. V, pág. 339.

35 *Fácil*: Se llama de ordinario la muger deshonesta, porque ligeramente se mueve a la torpeza. *Facilidad*: Se toma tambien por inconstancia, ligereza y poca resistencia para executar lo que no es bueno. (*Diccionario de Autoridades*, 1732).

36 *Carta del virrey Toledo* (s.l., s.f., 1574), en *ibídem*, t. V, pág. 339. Énfasis añadido. En 1574 se ordenó por una real cédula que todos los negros y negras, mulatos y mulatas, horros y libres, pagaran tributo. Las dudas que surgieron en las autoridades locales sobre los zambaigos se resolvieron poco después apelando a una cédula dada a la Audiencia de Guatemala en 1572.

do como problema y para el que no hay un espacio propio en el modelo de sociedad colonial configurado.³⁷ Por otra parte, el que esas relaciones ilícitas sean tan comunes se debería fundamentalmente a la mujer indígena, quien a su liviandad sexual uniría la voluntad de procrear hijos no tributarios, eligiendo para ello al padre de los mismos. Lejos queda, pues, aquella imagen de víctima de los tiempos inmediatos a la Conquista. Ahora, la mujer indígena decide con quién quiere mantener relaciones sexuales y con quién quiere tener hijos, convirtiéndose en la principal causante de muchos graves males de la sociedad colonial al provocar, con su iniciativa, la proliferación de mestizos de toda suerte y la baja reproducción de los indios, con el consiguiente descenso del número de tributarios.

Años más tarde, el franciscano Bernardino de Cárdenas, obispo de Charcas, utilizará prácticamente los mismos argumentos que el virrey Toledo al tratar también de lo perjudiciales que resultan los mestizos.³⁸ Según él, su elevado número se debería sobre todo a la inmoral conducta sexual de las indias, a las que asimismo tacha de “fáciles”, agravada por su manera de vestir, que resultaría lasciva y deshonesto por dejar al desnudo partes del cuerpo que los españoles no estaban habituados a ver:

...hay muchísimos porque el pecado de mezclarse los españoles con las indias es generalísimo y muy frecuentado, *porque las indias son fáciles y el hábito que traen muy la(s)civo y deshonesto [descubiertos los brazos y pies]*, y las tienen a su mandar los españoles como a gente tímida y rendida.³⁹

Así pues, el fácil acceso sexual mostrado por las indias, su incitante vestimenta y las relaciones de dominación-subordinación imperantes actuaban, cual armas diabólicas, en favor del pecado más grave y escandaloso que se cometía en aquellas partes, a consecuencia del cual las indias no

37 Sobre esto, véanse mis trabajos: “El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)”, en Ares Queija, Berta y Gruzinski, Serge: *Entre dos mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1997, pp. 38-48; Ares Queija: “Mestizos, mulatos y zambaigos...”.

38 Biblioteca Nacional de Madrid, Manuscritos, n.º 3198, “Memorial y relación de cosas muy graves y muy importantes al remedio y aumento de el reino del Perú y al consuelo de la conciencia del rey” (s. XVII, ca. 1632). El tema de los mestizos lo trata específicamente en el párrafo sexto, titulado “De uno de los mayores males que hay en el Perú, que son los mestizos” (fls. 64v.-67v) y de nuevo en una recapitulación final de las cuestiones tratadas en el memorial, puntos 5 y 6 (fls. 81v-84v).

39 *Ibíd.*, fl. 64v. (Énfasis añadido. Lo que figura entre corchetes está tachado en el manuscrito). Sobre la importancia que Cárdenas da al vestido en relación con los mestizos y mestizas véase Ares Queija, Berta: “*Mestizos en hábito de indios. ¿Estrategias transgresoras o identidades difusas?*”, en Loureiro, Rui M. y Gruzinski, Serge (coords.): *Passar as Fronteiras*, Centro de Estudos Gil Eanes, Lagos (Portugal), 1999, págs. 133-146.

parían indios, gente útil y provechosa para el servicio del rey y para el trabajo en las minas, sino mestizos, gente mala, pecadora y que no aportaba ningún beneficio ni servicio a Dios, ni al rey ni a la sociedad. Pero tener hijos libres de mita y tributos es lo que –según Cárdenas– pretendían las indias, quienes además una vez que “han servido a los españoles en el pecado ya no se dignan de casarse con indios, ni ellos las quieren”.

El remedio debía venir, sin falta, de la mano del rey. Una de las vías era la del castigo, condenando a todo español a pagar cien pesos para la cámara real cada vez que se le probara haber tenido contacto sexual con alguna india. La otra y más principal era la de una ley que obligara a todo hijo de india, que no fuera de legítimo matrimonio e independientemente de la calidad del padre, a pagar tributo y a acudir a la mita minera y demás servicios personales. Eso en lo que concierne a los mestizos, quienes –cual si de indios se tratara– debían ir vestidos con manta y camiseta. En cuanto a las mestizas, que para fray Bernardino eran como la encarnación del mal y que traían a los hombres locos,⁴⁰ pues aprendían de sus madres las mismas mañas y encima eran hermosas, debían ser separadas de éstas y entregadas a españolas prominentes para que las criaran –vestidas, por supuesto, *a la española*–, las educaran cristianamente y las utilizaran como sirvientas. De este modo,

...las indias, viendo que su hijo si es mestiço ha de ir al cerro de Guancavelica y pagar tributo y si es mestiça ha de entrar a servir, no serán tan promptas a darse a los españoles como agora, que por tener una hija mestiça con quien ganar plata y un hijo mestiço que no está sujeto a servicio personal ni a tributo son tan fáciles y promptas a este pecado, en el cual también los españoles se fueran a la mano por no tener hijos mitayos y tributarios ni hijas dedicadas al servicio de las señoras.⁴¹

Disminución de la población tributaria indígena, desequilibrios económicos, desorden moral y social... y, en definitiva, el resquebrajamiento de un determinado modelo de sociedad, ésas serían –según el cronista indio Guamán Poma de Ayala– las consecuencias de una sexualidad descontrolada, no sometida a normas, cuya responsabilidad también él hace recaer en

40 *Ibíd.*, fls. 67r. y 82v. Decía de ellas: “son...el cebo que tiene el Demonio en este reino para que se cometan millones de pecados, porque ellas *ut in plurimum* son hermosas y traen con esto hábito muy deshonesto, lascivo y libre, porque andan con hábito de indias, que es deshonestísimo de suyo y más añadiéndole galas y incentivos de damascos y tamenetes y pantufos [sic] de plata y otras invenciones inventadas por el Demonio; con las cuales y con la libertad que tienen, sin honra ni obligación, traen los hombres locos y causan innumerables pecados, y las hijas que nacen de estas mestizas van causando otros muchos”.

41 *Ibíd.*, fls. 66v-67r.

primer lugar sobre las mujeres indias, a las que no duda en calificar una y otra vez como “grandes putas”. Totalmente contrario al mestizaje, origen de los peores males de la sociedad colonial, Guamán Poma nos ofrece en su obra uno de los retratos más negativos de la mujer indígena de su época, en vivo contraste con el que traza de la mujer de la época anterior a la Conquista. Por su causa se vacían los pueblos, ya que los indios o se van o no vuelven a ellos por no afrontar la vergüenza de ver a sus mujeres amanecidas; en su ausencia,

...se hazen uellacas, putas quando ronda el tiniente de corregidor o el mismo corregidor o el padre, o fiscales, sacristanes, cantores, alcaldes, alguaciles, cofrades. Le fuerzan en ausencia de sus maridos y a las dichas solteras y biudas o quando [e]stán borrachas lo van a buscar ellas y buscan ellas los *tanbos* rreales a los españoles, mestisos, mulatos, negros, *yanaconas* y a los mismos corregidores, padres, comendero, y a sus ermanos lo buscan.⁴²

Sexualmente insaciables, no sólo van a buscar hombres a los *tambos*, sino que con una sola vez que entren en casa del cura o del español pierden la honra para siempre y luego se van, abandonando a padres e hijos; incluso después de haber sido forzadas, prefieren acostarse con cualquiera antes que casarse con un indio del común.

Como dicho tengo, en fornicándose con español y padre, corregidor, comendero o con mestiso o con mulato, negro, *yanacona* [criado], ya no quiere casarse con yndio *hatun luna*, yndio uajo. Y estas yndias son peores que negras y no tienen ya honra.⁴³

Se podrían multiplicar tanto el número de citas como el de autores, pero creo que los tres casos aquí representados (el virrey Toledo, el obispo Cárdenas y el cronista Guamán Poma) reflejan suficientemente las líneas básicas del que podemos considerar discurso hegemónico sobre la mujer indígena a partir del último tercio del siglo XVI. Una mujer caracterizada ante todo por una sexualidad y una capacidad para procrear transgresoras, que representa un atentando contra el buen orden moral, social, económico y político. En su conformación, esta imagen de la mujer india caminaba de

42 Guamán Poma de Ayala, Felipe: *Nueva crónica y buen gobierno*, edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, Historia 16, Crónicas de América, 29, 3 tomos, Madrid, 1987. La cita se encuentra en tomo II, pág. 948. Véase Osorio, Alejandra: “Seducción y conquista: una lectura de Guamán Poma”, *Allpanchis*, 35-36, vol. I, 1990, págs. 293-327; Graubart, Karen B.: “Indecent living: indigenous women and the politics of representation in Early Colonial Peru”, *Colonial Latin American Review*, vol. 9, n.º 2, 2000, págs. 213-235.

43 *Ibidem*, pág. 928.

la mano con la imagen de su hijo mestizo, retroalimentándose la una a la otra, pues si los mestizos tenían ruines costumbres, eran ociosos, inclinados a los vicios de la carne, de bajos pensamientos, desleales, etc., esto se debía –según la opinión mayoritaria de la época– a que se criaban con sus madres indias, a la inclinación que de ellas se les pegaba y, en definitiva, a que lo “mamaban en la leche”.⁴⁴

Ahora bien, al igual que ocurrió en el ámbito de las actitudes y las prácticas, no hubo tampoco un único discurso en torno a la mujer indígena. Por eso y a manera de contraste, resulta interesante asomarnos a la obra del Inca Garcilaso de la Vega, precisamente un mestizo de la primera generación.

“...por parte de las madres es suya la tierra”

Hay un pasaje de la obra del Inca que siempre ha llamado mi atención, entre otras razones porque creo que de él brotan a borbotones un sinnúmero de imágenes y sentimientos acerca de su propia circunstancia familiar, representada por el triángulo conquistador español (su padre) / manceba india (su madre) / hijo mestizo (él mismo). La escena que nos cuenta en ese pasaje transcurre en Guatemala, a donde Pedro de Alvarado regresa, tras un viaje a España, trayendo consigo a un nutrido grupo de mujeres nobles con el fin de casarlas con sus compañeros de armas. En una de las fiestas organizadas en su honor, dos de las damas observan a sus potenciales maridos y una comenta a la otra que no piensa casarse con ninguno de aquellos “viejos podridos”, porque al que no le falta una pierna, le falta un brazo, un ojo o las orejas. A lo que la otra le dice:

– No hemos de casar con ellos por su gentileza, sino por heredar los indios que tienen; que según están viejos y cansados se han de morir presto, y entonces podremos escoger el mozo que quisiéremos en lugar del viejo, como suelen trocar una caldera vieja y rota por otra sana y nueva.

Uno de aquellos hombres las oyó, y tras afearles sus palabras y contar al resto lo que acababa de oír, se fue a su casa, hizo venir a un sacerdote y “se casó con una india, mujer noble, en quien tenía dos hijos naturales”,

44 Cfr. Carta del P. Plaza al P. Ev. Mercuriano (Lima, enero 1578), en Egaña, Antonio: *Monumenta Peruana*, t. II, pág. 332, Roma, 1958; Carta de Toledo al rey sobre asuntos diversos (Cuzco, 1 de marzo de 1572), en Levillier: *Gobernantes del Perú...*, t. IV, pág. 125; sobre la transmisión por la leche cfr. Lizárraga, fray Reginaldo de: *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de La Plata y Chile (1603-1609)*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. CCXVI, págs. 101-102, Madrid, 1968.

legitimándolos de este modo para que pudieran heredar ellos su repartimiento. Añade Garcilaso que en el Perú unos pocos hicieron lo mismo, pero que la mayoría dieron lugar a lo que aquella dama anunciaba, es decir, que fueron sus esposas no indias las que heredaron las encomiendas, y no sus ilegítimos hijos mestizos. En realidad, lo que nos está refiriendo no es más que su propia historia: su padre dejó de lado a su madre india para casarse con una española. El lamento por esta actitud paterna se desprende de las palabras del cronista:

Sus hijos dirán cuán acertado haya sido, pues desde los espitales [sic] en que viven ven gozar a los hijos ajenos de lo que sus padres ganaron y sus madres y parientes ayudaron a ganar. Que en aquellos principios, viendo los indios alguna india parida de español, toda la parentela se juntaba a respetar y servir al español como a su ídolo, porque había emparentado con ellos, y así fueron estos tales de mucho socorro en la conquista de las Indias.⁴⁵

Como se puede comprobar, estamos de nuevo ante la figura de la mujer indígena como manceba del español y madre de mestizos, pero nada tiene que ver esta imagen con la presentada en páginas anteriores. Por el contrario, aquí aparece como una aliada, colaborando incluso en la conquista del territorio, ella y sus parientes;⁴⁶ una ayuda que no parece haber tenido en cuenta ni el mismo rey al ordenar que, a falta de hijos legítimos, heredasen las encomiendas no los hijos naturales, sino las esposas, “como si hubieran hecho más que las madres de ellos [los hijos naturales] en ganar la tierra”.⁴⁷ No he encontrado en Garcilaso ni el menor asomo de crítica hacia la actitud de aquellas mujeres por su colaboración en la conquista, quizás porque consideraba —como mencionará más adelante— que lo hicieron “por amor de los españoles”. Y si algo llama la atención en su obra es la dignidad con la que reviste siempre a la mujer indígena, particularmente cuando trata de sus relaciones con los españoles. En este sentido, posiblemente el pasaje más representativo es aquel en el que narra cómo doña Beatriz Coya, hija de Huayna Capac, tras ser presionada, accede a regañadientes a casarse con un hombre que considera de bajo rango para no contrariar los deseos del presidente La Gasca, y cómo en el momento de la ceremonia, al ser pre-

45 Garcilaso de la Vega: *Historia General...*, vol. CXXXIV, lib. II, cap. II, pág. 81.

46 Sobre esta afirmación del cronista hay alguna información en su obra y en otras crónicas y documentos de archivo; tal vez la ayuda más decisiva fue la recibida por el propio Francisco Pizarro, estando cercado en Lima, de parte de la madre y parientes de su manceba doña Inés de Guaylas. Véase Varón Gabai, Rafael: *La ilusión del poder. Apogeo y decadencia de los Pizarro en la conquista del Perú*, IEP-IFEPA, Lima, 1996, págs. 253-254.

47 Garcilaso de la Vega: *Historia General...*, vol. CXXXIV, lib. II, cap. II, pág. 81.

guntada por el intérprete “si quería ser mujer de aquel hombre, ... respondió en su lenguaje diciendo: “*Ichach munani, ichach manamunani*”, que quiere decir *quizá quiero, quizá no quiero*”.⁴⁸

Es difícil creer que esta historia sobre Beatriz Coya no le recordara al cronista la de su propia madre, Isabel Chimpu Ocllo, casada también con un hombre de mucho menor rango que su padre. Lo cierto es que siempre la menciona con un gran respeto y es su figura la que, en última instancia, confiere legitimidad al principal recurso retórico sobre el que hace reposar, una y otra vez, la *verdad* de su obra histórica: el de saber bien la lengua porque la “mamó en la leche”. Por otra parte, no debemos olvidar que su madre representa esa parte de su identidad que Garcilaso, una vez en España, quiso resaltar al pasar a autonombrarse “el Inca”, algo parecido a lo que harán en Perú otros mestizos coetáneos suyos al añadir detrás de los apellidos paternos los términos Inca o Coya.

La figura de la mujer indígena, madre de mestizos, adquiere rasgos heroicos, cual protagonista de tragedia griega, en un pasaje en el que Garcilaso describe unos hechos que habrían ocurrido en la ciudad del Cuzco, si bien por otras fuentes sabemos –aunque a efectos de lo que aquí nos interesa carece de importancia– que no sucedieron como los cuenta.

Según él, después de procesado el inca Tupac Amaru por orden del virrey Toledo, éste hizo detener a todos los mestizos cuzqueños mayores de 20 años, por haber conspirado con el Inca y sus parientes para alzarse con el reino.⁴⁹ Se les acusaba de haberse puesto a su disposición, justificando su decisión en que a ellos no les había cabido nada de lo que sus padres

48 Garcilaso de la Vega: *Historia General...*, vol. CXXXV, lib.VI, cap. III, págs. 11-12. Como mencioné al principio de este trabajo, doña Beatriz Quispe Quispe Coya estuvo casada primero con el conquistador Pedro de Bustincia y al quedarse viuda La Gasca dispuso casarla con Diego Hernández, un soldado del que se decía que en su juventud había sido sastre. Según Garcilaso cuando ella se enteró, rehusó de inmediato el casamiento “diciendo que no era justo casar la hija de Huayna Capac Inca con un *ciracamayo*”; para convencerla fue necesario que intervinieran varias personas, incluido su hermano Paullu Inca.

49 *Ibidem*, lib VIII, cap. XVIII, págs. 167-171. El cronista está mezclando aquí sucesos diferentes. Por un lado, está el proceso seguido por el virrey Toledo contra Tupac Amaru, la prisión y destierro a Lima de parte de los detenidos en Vilcabamba, así como el proceso y posterior destierro contra varios miembros de la nobleza incaica cuzqueña (entre ellos D. Carlos Inca), acusados de conspirar con el Inca. Por otro lado, está el proceso seguido en 1567, durante el mandato del gobernador García de Castro, contra un nutrido grupo de mestizos cuzqueños, acusados de tramar un levantamiento. En efecto, varios de los implicados fueron condenados a destierro y el supuesto cabecilla, Juan Arias Maldonado, fue enviado a España a petición del fiscal para seguir su proceso. El que ejecutó la orden de enviarle fue ya el virrey Toledo. Garcilaso cuenta que Arias Maldonado le visitó en su casa y le contó lo ocurrido; por lo tanto, pudo obtener de él información de primera mano. Nunca sabremos quién fue el que tergiversó los hechos, si Juan Arias Maldonado o el mismo Garcilaso.

ganaron y que pertenecía a sus madres y antes a sus abuelos maternos, ya que los sucesivos gobernadores lo habían dado a sus parientes y amigos, condenándoles a ellos a la miseria o a ser salteadores de caminos. Merece la pena transcribir aquí, aunque la cita sea larga, las palabras que el cronista pone en boca de una madre india, de quien no da el nombre, pronunciadas durante su visita a la cárcel para ver a uno de aquellos mestizos:

– “Sabido he que estás condenado a tormento; súfrole y pásalo como hombre de bien sin condenar a nadie, que Dios te ayudará y pagará lo que tu padre y sus compañeros trabajaron en ganar esta tierra para que fuese de cristianos, y los naturales de ella fuesen de su Iglesia. Muy bien se os emplea que todos los hijos de los conquistadores muráis ahorcados en premio y paga de haber ganado vuestros padres imperios”. Otras muchas dijo a este propósito, dando grandísimas voces y gritos como una loca sin juicio alguno, llamando a Dios y a las gentes que oyesen las culpas y delitos de aquellos hijos naturales de la tierra y de los ganadores de ella. Y que pues los querían matar con tanta razón y justicia como decían que tenían para matarlos, *que matasen también a sus madres, que la misma pena merecían por haberlos parido y criado y ayudado a sus padres los españoles (negando a los suyos propios) a que ganasen aquel imperio. Todo lo cual permitía el Pachacamac por los pecados de las madres, que fueron traidoras a su Inca y a sus caciques y señores por amor de los españoles.* Y que pues ella se condenaba en nombre de todas las demás, pedía y requería a los españoles y al capitán de ellos que con toda brevedad ejecutasen y pusiesen por obra su voluntad y justicia y la sacasen de pena, que todo se lo pagaría Dios muy largamente en este mundo y en el otro. Diciendo estas cosas y otras semejantes a grandes voces y gritos, salió de la cárcel y fué por las calles con la misma vocería, de manera que alborotó a cuantos la oyeron. Y valió mucho a los mestizos este clamor que la buena madre hizo, porque viendo la razón que tenía, se apartó el visorrey de su propósito por no causar más escándalo. Y así no condenó ninguno de los mestizos a muerte, pero dióles otra muerte más larga y penosa, que fue desterrarlos a diversas partes del Nuevo Mundo, fuera de todo lo que sus padres ganaron.⁵⁰

La importancia que Garcilaso atribuye en su obra a estas “madres”, tanto por sus derechos sobre el territorio como por la colaboración con sus padres en la conquista del mismo, es semejante a la que le otorgan sus compañeros de generación –algunos de ellos amigos de la infancia– en una serie de escritos realizados a título colectivo, de los que aquí presentaré tan sólo los aspectos que guardan relación con lo que vengo tratando.⁵¹

50 *Ibidem*, pág. 168. Énfasis añadido.

51 He analizado en detalle estos documentos en un trabajo anterior. Ver Ares Queija: “El papel de mediadores...”.

Cuando en 1578 se prohíbe seguir dándoles órdenes sacerdotales, un grupo amplio de mestizos peruanos se movilizan hasta conseguir –en 1588– que se derogue la real cédula.⁵² Con este fin, presentan un interesante expediente primero a los obispos reunidos en concilio en Lima y luego, una vez conseguido un dictamen favorable, ante el Consejo de Indias en España. Al mismo tiempo y con el mismo propósito, los alumnos mestizos de los jesuitas dirigen una carta al Papa para pedirle que intervenga ante el rey.⁵³ En estos escritos, de marcado carácter reivindicativo, se explicitan importantes elementos de lo que parece haber constituido el discurso identitario y de auto-representación de aquella primera generación de mestizos, o al menos de su formulación “letrada”.

Habida cuenta de que su exclusión del sacerdocio se debía a que eran mestizos, empiezan por asumir este hecho biológico, para luego intentar demostrar que tal condición no sólo no supone ningún demérito o tacha, sino que, por el contrario, hace de ellos los sacerdotes idóneos para la evangelización del indígena, además de mercedores de todo tipo de beneficios y cargos públicos. En su argumentación, las madres van a ocupar un lugar de una gran importancia simbólica y en total parangón con los padres. Lo primero, porque por ellas tienen la cualidad de ser autóctonos, naturales de aquellos territorios y, por lo tanto, de ellas han heredado los derechos inherentes a dicha autoctonía (“por lo que les toca de naturaleza en aquellas provincias”). Lo segundo, porque también les han transmitido los derechos inherentes a la filiación, ya que muchos de ellos tienen lazos de consanguinidad con los antiguos señores de la tierra (fueran éstos incas, caciques o simplemente señores principales). El rey, por haber sucedido en la posesión de aquellos territorios que para él conquistaron sus padres, debe reconocerles estos derechos no excluyéndoles de los beneficios y cargos que generen aquellas repúblicas.⁵⁴

52 *RC al arzobispo de Los Reyes sobre que no ordene a personas sin las cualidades suficientes y especialmente a mestizos* (El Pardo, 2 de diciembre de 1578), en Konetzke: *Colección de documentos...*, vol. I, pág. 514. La ilegitimidad de la gran mayoría de los mestizos, aunque supuso una dificultad, no fue impedimento para acceder al sacerdocio, debido a un Breve papal que autorizaba a los obispos americanos a dispensarles de esta “tacha”.

53 El expediente se encuentra en AGI, Lima 126. Una copia de la carta, fechada el 1 de febrero de 1583 se conserva en Archivo Segreto Vaticano, Secretaria di Stato, Spagna 30, fl. 390r-392r. Fue publicada, aunque con algún que otro error, por el historiador jesuita Lopetegui, L.: “El Papa Gregorio XIII y la ordenación de mestizos hispano-incaicos”, en *Miscelánea Historiae Pontificiae*, Roma, 1943, vol. XII, págs. 177-203.

54 Cfr. Ares Queija: “El papel de mediadores...”, págs. 53-54.

En definitiva, estaban apelando a su doble origen étnico para legitimar sus pretensiones, considerando que por ser mestizos tenían derechos por partida doble. Ni indios ni criollos podían alegar otro tanto. Las propias autoridades coloniales les atribuían esta pretensión de indudable carácter político. El virrey Toledo, por ejemplo, lo expresaba en estos términos: “...no dejan éstos de tener pretensiones juzgando que por parte de las madres es suya la tierra y que sus padres la ganaron y conquistaron”.⁵⁵

De la misma manera que ser mestizo no era un demérito para optar a cualquier beneficio de la república, antes bien se les debían, tampoco el serlo implicaba ninguna cualidad natural o moral que les impidiera acceder al sacerdocio. Si por el lado paterno eran hijos de “caballeros hidalgos, hombres principales y honrados”, por el materno,

...aunque las dichas indias hubieran en algún tiempo sido infieles y de la gentilidad, la hora que vinieron en conocimiento de la ley de Jesuchristo nuestro señor e rescibieron el santo bautismo no quedó mácula alguna por donde sus descendientes quedasen en alguna nota o infamia.⁵⁶

Así pues, su ascendencia indígena no solo no les incapacitaba, sino que –como ya dije antes– hacía de ellos los sacerdotes idóneos para la evangelización de los indios. No sólo por el parentesco que les unía, sino y sobre todo por el conocimiento que tenían de las diversas lenguas nativas, instrumento imprescindible para poder instruir adecuadamente a los indios en los misterios de la fe cristiana. Este conocimiento de la lengua, que algunos sacerdotes españoles y parte de los criollos obtenían normalmente en la Universidad, a ellos –como a Garcilaso– les era transmitido de manera natural por sus madres. La diferencia entre uno y otro conocimiento radicaba en que los cursos de quechua, única lengua impartida en la Universidad, eran demasiado cortos para aprenderla con la suficiencia que se requería para enseñar la doctrina, “siendo cosa muy averiguada y sabida que *es menester mamarla en la leche para poderla enseñar como se debe*, y cuando menos es necesario cursarla ocho o diez años entre los mismos naturales”.⁵⁷ Una vez más, nos encontramos ante la imagen de la madre india ocupando una posición simbólica central, transmitiendo a su hijo mestizo, mediante un acto tan exclusivo de la mujer como es el amamantamiento, toda la propiedad de la lengua precisamente llamada materna.

55 Carta del Virrey Toledo (¿1574?), en Levillier: *Gobernantes del Perú...*, t. V, pág. 338.

56 *Memorial de Hernán González y Juan Ruiz*, fl. 4r, en AGI, Lima 126.

57 *Probanza*, fl. 28v, en *Ibidem*.

De todos modos, esta posición privilegiada no fue una constante en los documentos generados por la primera generación de mestizos. Hay que señalar que, individualmente, a la hora de solicitar alguna merced al rey o que se les reconociera algún mérito, lo más usual era que se reclamaran simplemente hijos de conquistadores o de antiguos pobladores, y tan solo apelaban también a su ascendencia indígena en los casos en los que la madre procedía de un origen social elevado, particularmente si estaba emparentada con los Incas. Esto último se alegaba no tanto por una cuestión de prestigio cuanto por derechos implícitos, derivados de las obligaciones que se suponía había contraído el monarca español con los descendientes de los antiguos señores naturales.

Por otra parte, de las actitudes y prácticas individuales hacia sus respectivas madres apenas sabemos nada. Sin duda, fueron variadas y dependieron mucho de factores tan esenciales como si fueron o no criados por ellas, si vivieron o no juntos, etc. etc. Al aproximarnos a sus testamentos —como hicimos en el caso de sus padres— encontramos efectivamente una gran diversidad en la forma de figurar en ellos, que va desde el silencio absoluto que guarda en el suyo el ya citado y rico heredero Juan Arias Maldonado⁵⁸ al nombramiento que hace Cristóbal Jurado de Beatriz Guairo como su heredera universal —él no tenía hijos— o a los 200 pesos que le deja en herencia a la suya Juan de Valdivieso, pasando por la estrecha relación y la confianza que deja entrever el testamento de María de Saldaña, primero aclarando que su madre sabe qué personas tienen deudas con ella y cuánto le deben, y luego nombrándola como albacea (junto con Lucas Moreno).⁵⁹

Mención especial merece el cambio que se opera, respecto a la importancia que otorga a su madre, en dos testamentos que hizo Francisco Martín. En 1581, consta como tal Francisco Martín, “hijo de Manuel de Herrera y de Leonor, india, que el dicho mi padre es difunto y la dicha mi madre es viva”, está casado pero sin hijos, por lo cual su madre es su “heredera forzosa” y así la reconoce, pero deja también como heredera a su mujer de todo aquello que la ley le permita. Cuarenta años después, en 1622, otorga

58 Hijo de Diego Maldonado el Rico, uno de los primeros conquistadores. Su madre era, según parece, una de las mujeres de la nobleza incaica que formaron parte del “botín” de la conquista, y que según el testamento de Diego se llamaba *doña* Lucía. Posiblemente murió pronto.

59 ADC, Protocolos Antonio Sánchez, n.º 28, *Testamento de Cristóbal Jurado* (Cuzco, 4 de noviembre de 1594), fls. 980r-983v; *Ibidem*, n.º 26, *Testamento de Juan de Valdivieso* (Cuzco, 21 de junio de 1588), fls. 700r-703v. *Ibidem*, *Testamento de María de Saldaña* (Cuzco, 7 de enero de 1588), fls. 108r-109r.

un segundo testamento con el nombre de Francisco Martín de Herrera Sotomayor, “natural y nascido que soy en esta ciudad, hijo natural de Manuel de Herrera Sotomayor y de *Leonor Tocto Palla*, ansimismo natural desta ciudad del Cuzco, *biznieto y descendiente de los señores ingas, reyes que fueron destos reinos*”. Deja constancia de que su mujer le ha abandonado por otro, y de que él ha ganado su vida como maestro, teniendo en su casa “escuela de enseñar a leer y escrebir y doctrinar los hijos y vecinos y moradores desta ciudad”.⁶⁰ ¿Qué pudo ocurrir para que Francisco Martín necesitara revestirse de esta nueva identidad de “biznieto de ingas” por vía materna? Dado el estado de nuestros conocimientos, sería demasiado aventurado intentar dar aquí una respuesta, pero sí me atrevo a insinuar que el cambio operado en Francisco Martín se inserta en un proceso más amplio que tiene que ver con la forma de considerar a los ancestros prehispánicos.

En definitiva, las distintas maneras de figurar en los testamentos de sus hijos nos sugiere asimismo una diversidad de actitudes, de circunstancias vitales y de prácticas, como ocurría con los testamentos paternos, y que no son sino un reflejo de la enorme complejidad que entrañan las relaciones sociales en cualquier tiempo y lugar.

No hay, pues, un único modelo ni una pauta única de comportamiento. Lo que encontramos es, ante todo, una pluralidad de actitudes y prácticas, una pluralidad de discursos e imágenes..., pluralidad, en fin, que nos muestra casi con tozudez que la sociedad colonial estaba lejos de ser esa sociedad monolítica y bipolarizada que nos acostumbraron a pensar.

60 *Ibidem*, n.º 24, *Testamento de Francisco Martín* (Cuzco, 15 de noviembre de 1581), fls. 1173r-1175r; ADC, Protocolos Juan Gómez de Ayala, n.º 111, “Cuzco, 4 de enero de 1622), fls. 322r-324v. Énfasis añadido.

Acerca de las primeras *doñas* mestizas de Charcas colonial, 1540-1590

Ana María Presta*

Univ. de Buenos Aires-CONICET
Buenos Aires

La conquista de América fue una empresa masculina en la que intervinieron peninsulares provenientes, mayoritariamente, de los estratos sociales de pecheros desposeídos e hidalgos sin fortuna, quienes tras el éxito de su gesta alcanzaron gloria, fama, bienestar económico, status y honor. Numerosos conquistadores estaban ligados por vínculos primarios y por su origen local o regional en la península. Su identidad se había forjado en torno a la “patria chica”, medio que muchos intentaron recrear en torno a los vínculos personales amañados al participar en una misma hueste, entrada o asentamiento en el territorio de adopción. Si de lealtad se trataba, la de los conquistadores descansaba sobre el parentesco real o simbólico, lazos que conjuntamente con los proveídos por el paisanaje se verificaban en la fortaleza de las relaciones patrón-cliente, que conformaron su capital social, y probaron ser más fuertes que una “nacionalidad” española a todas luces inexistente. Para todos los participantes, la conquista se transformó en la antesala para “valer más”, expresión que en el vocabulario de quienes provenían de una sólida sociedad estamental resumía el ansiado ascenso social al que podía accederse luego de haber participado en una campaña exitosa en nombre del rey castellano y de su fe. Entonces, cada expedición o travesía descubridora estaba incentivada por la obtención de una parte del botín, dentro del cual también hallaban su lugar las mujeres indígenas.

La sociedad peruana resultó de un prolongado proceso de mestizaje, cuyo origen coincidió con la invasión de los españoles, quienes carecieron de prejuicio alguno para expresar su sexualidad con las mujeres de los conquistados. Frecuentemente, esos intercambios sexuales se interpretaron

* La presente investigación fue financiada por sendas becas y subsidios de la Organización de los Estados Americanos, la Fundación Antorchas, el CONICET y la Universidad de Buenos Aires. Agradezco los enriquecedores comentarios de las compiladoras de este volumen.

como la “natural comunicación con las mujeres indias” o como prácticas allanadas por el derecho de conquista, aunque en muchos casos obedecieran a estrategias de acercamiento a las elites nativas tras abordar o aceptar emparejarse con sus mujeres o, simplemente, a elecciones personales.¹

En ese orden y en el pasado reciente, el Tawantinsuyu tampoco había sido ajeno ni a la poligamia ni al intercambio de mujeres entre las elites. Dentro de las prácticas de la diplomacia y el ritual andinos era un lugar común entregar mujeres como signo de paz, amistad y alianza interétnica o como ofrendas propiciatorias. De tal forma, el Inca y los señores locales se aseguraban el recíproco reconocimiento de la conquista y la obediencia, a la vez que cumplían con los reclamos de dioses y ancestros mediante el intercambio de mujeres. Llegados los conquistadores españoles al Perú, tanto Atahualpa Inca como otros *curacas* andinos continuaron satisfaciendo el poder y saciando la sexualidad de los españoles con obsequios femeninos. Ciertamente que las mujeres fueron ofrecidas con una expectativa y recibidas con otras totalmente diferentes. No obstante y en ambos casos, estas prácticas deben interpretarse como exponentes de la ideología de género y, más aún, como indicadores de la práctica genérica del poder ejercida tanto por los señores de la tierra y –aunque con variantes– por los españoles.

La relación de españoles con indias resultó en productos humanos que la sociedad y la historiografía designaron como “mestizos”, otra construcción cultural del conquistador con la que se nombraba a los seres nacidos de dos personas de diferentes características fisonómicas y socioculturales. Muchos de estos nuevos habitantes de los Andes fueron hijos de la violencia, regados por el camino que siguió la hueste, concebidos por un “soldado” que estaba de paso y que tal vez nunca llegó a saber de su existencia.² Otros resultaron de la seducción que engendra el “otro” exótico y el poder, naciendo de cópulas casuales o relaciones breves. Sin embargo, un número importante lo constituyeron los hijos de amancebamientos y concubinatos o uniones consensuadas y prolongadas entre españoles e indias, que excepcionalmente cristalizaron en matrimonio.³

1 Miró Quesada, Aurelio: “Ideas y proceso del mestizaje en el Perú”, *Revista Histórica*, tomo XXVIII, Lima, 1965, pág. 10; Trexler, Richard C.: *Sex and Conquest. Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the America*, Cornell University Press, Ithaca, 1995.

2 Del Busto Duthurburu, José Antonio: “La primera generación mestiza del Perú y una causa de su mal renombre”, *Revista Histórica*, tomo XXVIII, Lima, 1965, pág. 67.

3 Cf. Kuznesof, Elizabeth Anne: “Ethnic and Gender Influences on “Spanish” Creole Society in Colonial Spanish America”, *Colonial Latin American Review*, vol. 4, n° 1, New York, 1995, págs. 153, 156, 157, 161.

Así como estas circunstancias particulares difirieron dentro de un proceso más general y único como fue la conquista y colonización del Perú, también fueron diferentes los actores que protagonizaron la producción del mestizo. Estaban los hidalgos, los jefes de las huestes, los patronos de los conquistadores de toda laya: de a caballo y de a pie, los pecheros ignorantes, los sin profesión y la soldadesca pendenciera. Casi sin excepción, todos dejaron su descendencia en tierra peruana e hicieron madres a *ñustas* y *pallas*, hijas de curacas, vírgenes consagradas y campesinas de los *ayllus*. El estamento, rango y status del padre conquistador y el de la madre india, que provenía de una sociedad donde igualmente funcionaban los prejuicios étnicos, las diferencias de status y los códigos estamentales, conjuntamente con las características de la unión entre las partes, iban a marcar, definitivamente, la vida de sus mestizos. Porque entre éstos también hubo diferencias. No era lo mismo ser un mestizo abandonado en el vientre de la madre que otro reconocido y criado en la casa del padre. Si éste era encomendero, rico y soltero, aunque viviendo en concubinato con la madre, alumbraban mejores perspectivas. Así como los indígenas distaron de ser una masa indiferenciada, por provenir de un estado y señoríos donde existían las discriminaciones étnicas, las segregaciones de rango, las diferencias sociales y jerarquías de género, los mestizos también vivieron en sus nichos o estratos diferenciales.⁴ En los albores de la colonia, fueron acreedores a un significativo acceso a recursos, educación, status y poder. En el caso de las mestizas hijas de la elite conquistadora, la pertenencia a un estrato social privilegiado les estaba indefectiblemente garantizado por el status de sus padres y la escasez del elemento femenino en una tierra que mostraba rostros masculinos en una proporción abrumadora.⁵ La segregación y desintegración de los mestizos llegaría poco más tarde, a fines del siglo XVI y a comienzos del XVII, y hallaría su correlato legal en las inhibiciones –aunque de carácter selectivo– para acceder a determinadas instituciones de enseñanza o gremios artesanales, portar armas o ingresar en las órdenes religiosas. No obstante, si de discriminación o inhibiciones para

4 Véase Cahill, David: “Colour by Numbers: Racial and Ethnic Categories in the Viceroyalty of Peru, 1532-1824”, *Journal of Latin American Studies*, 26, London, 1994, págs. 325-346; Schwartz, Stuart B.: “Colonial Identities and the *Sociedad de Castas*”, *Colonial Latin American Review*, vol. 4, n° 1, New York, 1995, págs. 185-201.

5 Boyd-Bowman, Peter: *Índice geo-biográfico de cuarenta mil pobladores españoles de América en el siglo XVI*, Editorial Jus, México, 1964, y *Patterns of Spanish Emigration to the New World (1493-1580)*, State University of New York, Buffalo, 1973, ofrece dramáticas estadísticas del siglo XVI en las que la presencia masculina aventaja a la femenina en una proporción de 8-10 cada 2.

alcanzar status, cargos, oficios y nombramientos se trata, éstas, más que por su “mesticidad”, obedecieron a su ilegitimidad, es decir, por provenir de uniones no consagradas en matrimonio.

La conquista provocó la alteración de la estratificación peninsular al permitir que hijos naturales de pasado pastoril, como Francisco Pizarro, accedieran a funciones de gobierno y títulos, cuando también hidalgos de abultado patrimonio genealógico quedaron bajo las órdenes de pecheros que por sus méritos en la gesta los aventajaban en la cadena de mando. La suspensión de las viejas jerarquías sociales duró lo que la conquista y el nepotismo clientelar pizarrista. Con el asentamiento y el paulatino desarrollo del estado colonial, se explicitaron con más fuerza los prejuicios y la memoria comenzó a evocar imágenes y estereotipos que hablaban de pasadas convivencias peninsulares con “otros” diferentes. El orgullo colectivo por el triunfo en la gesta conquistadora hizo convertir en elite a un conjunto heterogéneo de peninsulares para quienes sus mestizos, salidos de su propio ser, una vez pasada la novedad y cuando su multiplicación probó ser incontinente, se convirtieron en problema.⁶

En estas páginas voy a ocuparme de analizar la situación de las primeras mujeres mestizas, esposas e hijas de conquistadores y beneméritos de la conquista vecindados como encomenderos en la capital de los Charcas, me refiero a la ciudad de La Plata y su contorno, prácticamente desde su fundación entre 1539 y 1540. Apunto a visualizar el grado de integración social y familiar, el status –asignado y adquirido– y el rol o roles ejercidos por estas primeras “doñas” mestizas en una sociedad cuyo esplendor estuvo garantizado por la riqueza de los repartimientos de indios, el descubrimiento de la plata en Potosí y el establecimiento de la Real Audiencia en 1561, todo lo cual la hizo sensible a las inestabilidades políticas que resultaron de las Guerras Civiles que sacudieron el Perú entre 1541 y 1554. El desafío es también indagar cómo estas mujeres se representaron, consideraron y reconocieron a sí mismas en un momento clave del establecimiento español en la región: el breve instante que media entre la conquista y la colonización y, por lo tanto, el preciso momento de la aparición del mestizaje y de estas actoras mismas, cuya propia existencia dará a la colonia su

6 Retamal Favereau, Julio et al.: *Familias fundadoras de Chile, 1540-1600*, Zig-Zag, Santiago, 1992, págs. 56-57; Vassberg, David E.: “Concerning Pigs: the Pizarros and the Agro-Pastoral Background of the Conquerors of Peru”, *Latin American Research Review*, 13:3, Albuquerque, NM., 1978, págs. 47-61; Caro Baroja, Julio: “Antecedentes españoles de algunos problemas sociales relativos al mestizaje”, *Revista Histórica*, tomo XXVIII, Lima, 1965, págs. 198-210.

particular fisonomía. Para ello cuento con estudios previos sobre la encomienda y la familia como pilares básicos de la organización social de entonces, a la que sumaré documentación inédita del Archivo Nacional de Bolivia (Sucre) y del Archivo General de Indias (Sevilla).

Encomienda, familia y mestizas

Vencido Gonzalo Pizarro en 1548, el presidente de la Audiencia de Lima y pacificador del Perú, licenciado Pedro de la Gasca, procedió a un nuevo reparto de indios en la jurisdicción de Charcas. Recompensaba así a quienes lo habían ayudado a vencer a Gonzalo Pizarro, aunque fuera en los instantes finales de la lucha. El reparto de Gasca confirmaba y reformaba —en ciertos casos— las tenencias previas otorgadas por el marqués Francisco Pizarro o por el gobernador Cristóbal Vaca de Castro, luego del asesinato del primero en 1541. De tal manera, los vecinos de La Plata hacia 1550 eran 31 encomenderos identificables en trabajos previos y conocidas fuentes.⁷

Mientras que de la documentación compulsada no surge descendencia mestiza del licenciado Polo Ondegardo, ni de Hernando de Silva, Gómez de Alvarado, el comendador Párraga, Diego Pantoja, Hernán Vela, Lorenzo de Aldana, Pablo de Meneses y uno de los hermanos Ysasaga, los demás encomenderos charqueños estuvieron ligados por afinidad o en forma consanguínea con mestizos. Martín de Robles, Diego Centeno, Pedro del Barco, el general Hinojosa, Gómez de Solís, Rodrigo de Orellana, Antonio Álvarez, Francisco de Ysasaga, Martín y Diego de Almendras y Martín de Tortoles de Villalva procrearon hijos mestizos, algunos siendo solteros, como Centeno, Hinojosa, los Almendras y Álvarez, quien traía a los suyos de Tierra Firme, mientras que los restantes nacieron fuera de sus legítimos matrimonios. Hijas naturales mestizas tuvieron el general Hinojosa, Alonso de Camargo, Diego Centeno, Rodrigo de Orellana, Pedro del Barco, don Gómez de Luna, don Pedro de Portugal y Navarra, Lope de Mendieta y Juan Ortiz de Zárate. Por su parte, los encomenderos don Pedro de Portugal y Navarra, Juan de Villanueva, Diego de Villavicencio, Martín y Diego de Almendras, Martín de Tortoles de Villalva y Martín Monje desposaron a mestizas hijas de españoles y de madres indígenas, en su mayoría, desconocidas. De manera que la sociedad de Charcas nació mestiza, en tanto sus

7 Presta, Ana María: *Encomienda, familia y negocios en Charcas Colonial. Los Encomenderos de La Plata, 1550-1600*, Instituto de Estudios Peruanos-BCRP, Lima, 2000, págs. 257-258.

vecinos traían prole de ese origen o la procrearon en su territorio. A pesar de las citadas referencias y de contar con abundante información al respecto, se expondrán aquí algunos casos ejemplificadores de los objetivos de este trabajo a fin de ilustrar la interacción de las mestizas con sus respectivas familias paternas, la formulación de su status y la construcción de su imagen y representación social, teniendo como marco las circunstancias políticas locales y virreinales.

El sargento mayor Diego de Villavicencio y don Pedro de Portugal y Navarra –uno de los cuatro “dones” que alcanzó una encomienda en la jurisdicción de La Plata– fueron, respectivamente, el segundo y tercer marido de una mestiza que sobrevivió en la viudez a tres encomenderos. Se llamaba Constanza de León, y se dice de ella –como de las otras mestizas de la elite– que fue “hija natural”, en este caso, del conquistador y benemérito de Cajamarca Antón de León. Ya fuera por los escasos méritos o por los orígenes peninsulares de su padre o quizás por los de su madre, Constanza fue la única de las mujeres aquí tratadas que no llevó el título de doña.⁸

Debió ser muy joven cuando se desposó con Pedro de Urroz, natural de Pamplona y más conocido como Pedro Navarro, por virtud de su lugar de origen, que lo identificaba mejor en el estrecho círculo de sus pares. Navarro también había sido uno de “los de Cajamarca” y, como tal, cliente de Francisco Pizarro, de quien recibiera las encomiendas de Coayllo, Clango y Guarco, en la jurisdicción de Los Reyes.⁹ Constanza enviudó de Navarro –con quien tuvo a su único hijo– en 1544 y a comienzos de la década de 1550 se había radicado en La Plata, al casarse en segundas nupcias con el sargento mayor Diego de Villavicencio, encomendero de los indios *charcas* y *churumatas* en las yungas cocaleras de Totorá. En esta oportunidad, su dote y arras nupciales habían alcanzado la cuantía de 21.000 pesos ensayados, cifra enorme para la época.¹⁰ Constanza lo sabía e hizo validar su dote en Potosí en 1553 –se había casado en Los Reyes– mediante una escritura pública que garantizaba que no fuera embargable ante cualquier eventualidad. De esta manera, se cubría legalmente ante posibles malversaciones en que incurriera su marido o desvíos que de su

8 Lockhart, James: *The Men of Cajamarca. A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*, The University of Texas Press, Austin, 1973, págs. 308-309.

9 *Ibídem*; Hampe Martínez, Teodoro: “Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561”, *Historia y Cultura*, 12, Lima, 1979, pág. 97

10 Téngase en cuenta que su propia casa de morada en La Plata había sido valorada en 3.000 pesos ensayados. Archivo Nacional de Bolivia [en adelante ANB], Escrituras Públicas [en adelante EP], vol. 5, Lázaro del Águila - La Plata, 20 de febrero de 1563, fs. 1177-1180.

dote pudieran ocurrir.¹¹ Lamentablemente para ella, no iba a recuperarla a la muerte de Villavicencio, ocurrida tan sólo un año después de la protocolización dotal en Charcas. De allí en más, Constanza de León comenzaba un largo pleito con los familiares de su segundo marido y la Casa de la Contratación, ya que casi la mitad de su dote había sido enviada a España por Villavicencio y confiscada por la Casa en Sevilla. El pleito iba a proseguirlo su hijo, Antonio Navarro, quien reclamaba más de 8.000 pesos como bienes propios y herencia materna, llegando en sus afanes hasta el Consejo de Indias.¹²

Como toda mujer que gozaba de un abultado patrimonio, incluida una encomienda, la doblemente viuda debía volver a casarse. Definidas por la ley castellana como el *imbecilitus sexus*, a la mujer no le era dado administrar bienes y menos aún indios de encomienda sin expresa licencia de su padre o tutor o explícita autorización de su difunto marido en cláusula testamentaria.¹³ Sólo un buen contacto virreinal o una activa y conectada red de parientes y clientes podía ayudar en contrario. En 1556, Constanza estaba casada, por tercera vez, con don Pedro de Portugal y Navarra, asimismo encomendero de La Plata, razón por la cual debió renunciar, no sin resistencia, a los indios de su segundo marido, el sargento mayor Diego de Villavicencio.¹⁴ Único heredero de una familia noble, con fundos en Granada y Jaén, con genealogía largamente remontable y mayorazgo, pero con patrimonio disminuido –entre otras cuestiones por una dolorosa cuestión familiar– don Pedro de Portugal y Navarra no despreció la oportunidad de matrimoniar a la rica Constanza, a pesar de que no fuera “doña” ni cargase un árbol familiar tan reconocido como el suyo. La condición de beneméritos de la conquista y encomenderos que cargaban sus previos

11 ANB, EP, vol. 1, Gaspar de Rojas - La Plata, 5 de octubre de 1553, s/f; ANB, EP, vol. 4, Lázaro del Águila - La Plata, 21 de octubre de 1561, fs. 1239-1241v

12 Archivo General de Indias [en adelante AGI], Justicia, 797, nº 3, “Antonio Navarro, vecino de la ciudad de Los Reyes, como cesionario de Constanza de León, su madre, viuda de Diego de Villavicencio difunto en el Perú, con el Jurado García de León, vecino de la ciudad de Sevilla, fiador de García Rallón, sobre que se le entreguen 8.000 pesos que tenía en depósito como bienes del dicho Diego de Villavicencio”.

13 Arrom, Silvia Marina: *The Women of Mexico City, 1790-1857*, Stanford University Press, Stanford, 1985, págs. 54, 59; Borchart de Moreno, Christiana: “La imbecilidad y el coraje. La participación femenina en la economía colonial (Quito, 1780-1830)”, *Revista Complutense de Historia de América*, 17, Madrid, 1991, págs. 167-169; Presta, Ana María: “Detrás de la mejor dote, una encomienda. Hijas y viudas de la primera generación de encomenderos en el mercado matrimonial de Charcas, 1534-1548”, *Andes* 8, Salta, 1997, págs. 27-28.

14 ANB, EP, vol. 3a, Francisco de Reynoso - La Plata, 30 de marzo de 1560, fs. dlxxviii-dlxxixi.

maridos y sobre todo su fortuna, junto a la escasez de elemento femenino, eran suficiente acicate para que don Pedro pusiera su alcurnia y Constanza el dinero en un matrimonio que en la península hubiera sido difícilmente realizable.¹⁵ Consciente de la inhibición social que impedía que se la nombrara “doña”, don Pedro la mencionaba como, “la señora Constanza de León, mi mujer”.¹⁶ En persecución de fama, gloria y el patrimonio que le faltaba, don Pedro partió a la conquista de Chile, en donde murió en 1561.¹⁷

Constanza sobrevivió a su última viudez nombrando apoderados, administrando por medio de ellos sus bienes, intentando comprar la perpetuidad de la encomienda de los *quillacas*, que fuera de su último marido, por 20.000 pesos ensayados, y moviendo influencias en la corte virreinal y en la de Madrid.¹⁸ Su hijo Antonio, quien aún siendo menor de edad había recibido nueva merced de Gasca para él y su sucesor y a quien el virrey don Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, había acrecentado su repartimiento con los indios de Surco y Barranca, en la jurisdicción de Lima, se había casado con la hija del oidor de la Audiencia de Los Reyes, el licenciado Hernando de Santillán, vinculándose por afinidad –y con ello a su madre– con la elite de la capital. De manera que consejeros y abogados no le faltaron a Constanza de León a la hora de reclamar y solicitar a las autoridades.¹⁹

No tuvo hijos con sus dos últimos maridos. Sin embargo, don Pedro de Portugal y Navarra dejó descendencia natural femenina mestiza, que Constanza se ocupó de ayudar a casar y dotar. No fue muy generosa. Dotó a doña Leonor de Portugal con 1.000 pesos ensayados, que pagó de los tributos de sus quillacas, aunque en tres pagos consecutivos, al casarse con un cliente de un par y socio de don Pedro.²⁰ A doña Mariana de Portugal le fue peor: Constanza sólo le entregó en dote un solar fronterero a sus casas de morada, que en ese instante vendía al licenciado Juan de Matienzo, oidor decano

15 Recuérdese que don Pedro había enviudado en 1539 de doña Isabel Lasso de la Vega, dama de la Emperatriz, y perdido a su primogénito, a quien consintió en ajusticiar, en las sangrientas guerras civiles peruanas. Por el honor del que hacía gala, don Pedro donó sus bienes personales y familiares a la joven viuda de su hijo. Cf. Luque Colombres, Carlos: “Un soldado de la conquista: Don Pedro de Portugal y Navarra”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, cxxvii, Jaén, 1987, págs. 26, 37, y Presta, Ana María: “La descendencia de Don Pedro de Portugal y Navarra en Charcas, 1537-1610”, *Genealogía*, 28, Buenos Aires, 1997, págs. 387-388.

16 ANB, EP, vol. 3b, Francisco de Reynoso - La Plata, 31 de enero de 1560, fs. 518-519.

17 ANB, EP, vol. 4, Lázaro del Águila - La Plata, 21 de octubre de 1561, fs. 1239-1241v.

18 ANB, EP, vol. 5, Lázaro del Águila - La Plata, 21 de enero de 1563, fs. 727-728; *Ibidem*, fs. ccclxv-ccclxvi.

19 *Ibidem*, fs. 727-728v.

20 *Ibidem*, La Plata, 1 de febrero de 1563, fs. ccclxxxiii-ccclxxxv.

de la Real Audiencia de Charcas.²¹ A fines de la década de 1560, Constanza abandonó su residencia charqueña para asentarse en Los Reyes, desde donde otorgaba poderes para la administración de los tributos de su encomienda y delegaba el ejercicio de la vecindad en sucesivos apoderados.²²

Otras cuatro mestizas hijas de conquistadores corrieron similar suerte que Constanza de León al casarse con encomenderos o con españoles de probada calidad, cuando reincidieron en el vínculo.

En los turbulentos años iniciales de la colonia peruana, cuando recién comenzaban las disputas intestinas por el poder, almagristas y pizarristas se batían por los recursos involucrando a paisanos y clientes en descarnadas y sangrientas contiendas, que desembocaron en el asesinato del marqués Francisco Pizarro en 1541. Al año siguiente, el líder del antipizarrismo, el mestizo Diego de Almagro, el Mozo, caía en los campos de Chupas frente a los ejércitos del gobernador Cristóbal Vaca de Castro. El extremeño Pedro Álvarez Holguín, general de los ejércitos “leales”, soltero e hijo de uno de los viejos linajes de Cáceres, también abandonaba este mundo, aunque dejando en tierra peruana a tres hijos mestizos: Hernán Álvarez Holguín, doña María de Aldana y doña Constanza Holguín de Orellana. Los mestizos, nacidos en el Cuzco, fueron criados por el rico encomendero de Paria, Lorenzo de Aldana, también cacereño y primo hermano de su padre. Las dos mestizas, asimiladas de lleno al mundo español, casaron con sendos encomenderos de la jurisdicción, con Martín Monje Bermúdez (encomendero de Casabindo y Aiquile) doña María y con el extremeño Martín de Almendras (encomendero de la mitad de Tarabuco) doña Constanza. Ambas hermanas fueron madres de cinco hijos que también se vincularon por afinidad con la elite encomendera, con sólidos comerciantes y miembros de la burocracia regional, lo cual significó fundir a esa primera “elite mestizada” con los nuevos inmigrantes peninsulares.²³

21 *Ibíd.*, La Plata, 20 de febrero de 1563, fs. 1177-1180v.

22 ANB, EP, vol. 22, Juan Bravo - La Plata, 22 de abril de 1568, fs. 150v-154, con transcripción del poder otorgado en Los Reyes ante Alonso de Valencia en 26 de febrero de 1567.

23 Presta: *Encomienda, familia y...*, págs. 74-83; ANB, EP, vol. 13, Juan García Torrico - La Plata, 30 de marzo de 1576, fs. 378v-381; *Ibíd.*, La Plata, 18 de octubre de 1576, fs. 1164-1168; *Ibíd.*, vol. 16 - La Plata, 13 de septiembre de 1577, f. 525; *Ibíd.*, 6 de octubre de 1579, fs. 909-912v; *Ibíd.*, vol. 17 - La Plata, 6 de febrero de 1580, fs. 78-94; *Ibíd.*, 8 de febrero de 1580, fs. 97v-100; *Ibíd.*, 22 de febrero de 1580, fs. 208-209; ANB, EP, vol. 34, Luis Guisado - La Plata, 1 de noviembre de 1586, fs. 1414v-1418. El primogénito del matrimonio de Martín Monje y doña María de Aldana llevó el nombre de quien fuera tutor de doña María, Lorenzo de Aldana, y heredó en segunda vida los indios de Aiquile. El segundo varón se llamó Pedro Álvarez Holguín, como el abuelo materno. Esta reiteración de nombres y apellidos ha provocado ciertas confusiones y errores de descendencia y parentesco en algunas investigaciones.

En torno a la familia Almendras, las uniones estratégicas entre primos cruzados y paisanos extremeños con su descendencia mestiza femenina fueron la norma diseñada para aprisionar la fortuna de su tan paradigmático como controvertido fundador, Francisco de Almendras. Natural de Plasencia, Francisco de Almendras, fue de “los de Cajamarca” y, por ende, paisano y leal vasallo de los Pizarro. Por Gonzalo dio la vida durante su rebelión, cuando en 1545, siendo su corregidor y justicia mayor en La Plata, fue asesinado por su hijo en el afecto, Diego Centeno. Se dice que antes de morir pidió clemencia por tener doce hijos naturales procreados en distintas indias, que no dejó de reconocer. De ellos, ocho eran mujeres. Con el asesinato de Almendras, vacó la encomienda que Francisco Pizarro le había hecho merced entre los indios de Tarabuco y de lo que se salvó de sus bienes, confiscados por traición a su rey, se hizo cargo el presidente de la Audiencia de Charcas, quien dotó y casó a varias de las mestizas. Entre ellas, doña Inés y doña Cecilia de Aguiar merecen un espacio en estas reflexiones porque sirvieron a los intereses de un linaje que logró sobrevivir mediante el reencadenamiento de alianzas, al integrar en la malla de la legitimidad a los hijos ilegítimos, cerrando la parentela sobre sí misma con el claro objetivo de salvaguardar un patrimonio que, de lo contrario, se diluía inexorablemente.²⁴

Cuando el licenciado Gasca procedió a un nuevo reparto de indios, luego de liquidada la rebelión de Gonzalo Pizarro en 1548, hizo merced a los hermanos Diego y Martín de Almendras, sobrinos de Francisco y súbitamente devenidos en “leales”, la encomienda que había sido de su tío. Para asegurarse de que los indios de Tarabuco permanecieran en la familia, esa encomienda se convirtió en el vehículo de integración de la descendencia mestiza en torno a un recurso que ofrecía múltiples oportunidades de explotación económica y ascenso social. De tal manera, la estrategia de los hermanos Almendras fue proceder el uno a un casamiento endogámico mientras el otro incorporaba al linaje sangre igualmente mestiza y extremeña de pura cepa, lo cual contribuía a estrechar y legitimar los vínculos previos. Así, Diego tomó en matrimonio a su prima doña Inés de Aguiar, hija de su tío Francisco y de Francisca, india, y Martín a doña Constanza Holguín de Orellana, la menor de las hijas mestizas de Pedro Álvarez Holguín. Tal como lo expresara en otras páginas, el matrimonio de doña

24 Presta: *Encomienda, familia y...*, págs. 61-94, y “Portraits of Four Women: Traditional Female Roles and Transgressions in Colonial Elite Families in Charcas, 1550-1600”, *Colonial Latin American Review*, vol. 9, n° 2, New York, 2000, págs. 249-254.

Inés de Aguiar con su primo tuvo corta vida, la que permitieron los últimos estertores de las Guerras Civiles, en tanto Diego de Almendras murió durante la rebelión de Francisco Hernández Girón, en 1554.²⁵ Por su parte, el capitán Martín de Almendras, fallecía en 1565 en prosecución de una misión pacificadora de los indios *omaguacas*, *juríes* y *diaguitas*, la cual había liderado en virtud del ejercicio de su vecindad y por mandato de la Audiencia de Charcas. No obstante, el fallecimiento de ambos hermanos, la encomienda de Tarabuco permanecía por entero en la familia Almendras. Una mitad la gozaba, como legítima esposa y heredera de Diego de Almendras, la mestiza doña Inés de Aguiar y la otra, el menor Martín de Almendras Holguín, cuya tutora y administradora de sus bienes era su madre, la también mestiza doña Constanza Holguín de Orellana.

Cuando Martín de Almendras Holguín tomó estado, volvió a reiterarse, por segunda vez, un reencadenamiento de alianzas al interior de la familia. Doña Cecilia de Aguiar, otra de las hijas mestizas de ego del linaje, Francisco de Almendras, y de Ana Palla, natural del Cuzco, había contraído matrimonio con otro paisano extremeño, encomendero y agente de los Almendras, Martín de Tortoles de Villalva. La hija de ambos, doña Inés de Villalva y Almendras, se convirtió en esposa de Martín de Almendras Holguín. De esta manera, la familia Almendras concentraba el patrimonio en escasas manos cuando también ofrecía la administración de haciendas, chacras y estancias, el comercio y la representación en los foros locales a miembros de la primera y segunda generaciones, en las que el mestizaje se barnizaba con una pátina de parentesco por consanguinidad entre primos y por afinidad con peninsulares y paisanos de Plasencia.²⁶

Si se trata de casos testigos de la incorporación de las mestizas hijas de conquistadores y encomenderos en el estrato superior de Charcas inicial, el de las hijas del general Pedro Alonso de Hinojosa es uno de ellos. El general Hinojosa, natural de Trujillo, Extremadura, al igual que un considerable número de los pobladores de La Plata, tuvo una actuación pública que excedió la etapa de la conquista para florecer en la temprana colonización. Activo participante en las Guerras Civiles, donde exacerbó las lealtades regionales hasta que la causa de Gonzalo Pizarro quedara irremediablemente perdida, fue de los fundadores de La Plata y encomendero de los *aullagas* por concesión de Francisco Pizarro, de los que hizo dejación para

25 *Ibidem*.

26 ANB, EP, vol. 36a, Diego Gutiérrez - La Plata, 14 de octubre de 1593, 2852-2860; Presta: *Encomienda, familia y...*, págs. 69-94.

recibir la merced de una parte de los *charcas* y *caracaras* que le otorgara Gasca en 1548.²⁷

En los años del descubrimiento de los yacimientos de plata, el general Hinojosa fue de los primeros mineros de Porco y Potosí. Amasó una enorme fortuna, parte de ella habida merced a los tributos que llevó de más de sus indios, quienes trabajaban –adicionalmente– en sus minas, trajines, carnicerías y propiedades rurales.²⁸

En marzo de 1553, el general era corregidor y justicia mayor de La Plata y Potosí, cuando una nueva revuelta hizo tambalear la frágil convivencia alcanzada luego de Xaquixaguana. La rebelión en La Plata de don Sebastián de Castilla y de sus cómplices, Egas de Guzmán y Vasco de Godínez en Potosí, asestó a la elite charqueña un golpe que se incubaba desde hacía meses y que reunía a intrigantes que buscaban mercedes tras la muerte de los que las poseían, a los descontentos encomenderos sobre los que ya pesaba la supresión del servicio personal y a los errantes y desocupados que buscaban en Charcas su mina de oro. Para repartir nuevamente la tierra y desarrollar el plan, luego de las intrigas, había que matar al corregidor. Hinojosa fue asesinado en su propia casa el 6 de marzo de 1553. Pocos días más tarde y ante el alcalde ordinario de La Plata, que guardaba justicia en la jurisdicción, se efectuó una presentación inusual. El alcalde que la favoreció, otro encomendero, Rodrigo de Orellana, era natural de Orellana la Vieja, localidad cercana a la patria chica del general asesinado. La maquinaria extremeña ponía en marcha su clientela, solidaridades e influencias al escuchar y favorecer el reclamo de una india, transcrito en un protocolo notarial tal como sigue:

[...] pareció Juana de Hinojosa, india que dice ser del general Pedro de Hinojosa y dice que le han tomado y robado muchas cosas después que mataron al general los tiranos y pide se le nombre un defensor y curador de su persona y bienes.²⁹

27 Loredo, Rafael: “Relaciones de repartimientos que existían en el Perú al finalizar la rebelión de Gonzalo Pizarro”, *Revista de la Universidad Católica del Perú*, viii, 1, Lima 1949, pág. 55; del mismo autor: *Bocetos para la nueva historia del Perú. Los Repartos*, Imprenta D. Miranda, Lima, 1958, págs. 175-176; AGI, Patronato, 115, n° 1, Título de encomienda del presidente Gasca en favor del general Pedro Alonso de Hinojosa, fs. 61v-67; *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*, Introducción y versión paleográfica de Noble David Cook, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1975, pág. 21.

28 Los indios de Hinojosa pagaban 100.000 pesos antes de la tasa de 1549 y conforme a ella 40.000. Levillier, Roberto: *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de Presidentes y Oidores*, tomo I, Imprenta de Juan Pueyo, Madrid, 1922, pág. 428.

29 ANB, EP, vol. 1, Gaspar de Rojas - La Plata, 21 de marzo de 1553, f. clxxii.

¿Quién es esta “india del general”, que se ha cristianizado con su mismo apellido? ¿Quién es esta india que reconoce “tiranos” y a quien le han “robado muchas cosas”? ¿A qué obedece su reclamo de resguardo jurídico de su persona y bienes, a la vez que solicita un curador y defensor? De su estrategia discursiva —a la que seguramente la indujeron— se lee con perplejidad la presentación de una india del común que estuvo involucrada en la política local y que, además, habla de poseer cierto patrimonio. Sin duda, Juana de Hinojosa oculta bajo los pliegues de su *axu* más de lo que dice, guardando silencio en el protocolo sobre lo que era público en la entonces Villa de La Plata. Cuando reaparezca en las páginas de los escribanos o la hagan reaparecer frente a la Audiencia, se confirmará que fue más que “una india del general”: ha sido su concubina, es la madre de sus cuatro hijos mestizos, a quienes —sin duda— con esta presentación buscó proteger.

Los mestizos Hinojosa llevaron los nombres de los padres y hermanos del General que habían quedado en Trujillo: Gonzalo de Torres de Hinojosa, doña Juana de Hinojosa, doña Isabel de Alvarado y doña Luisa de Hinojosa. Los cuatro fueron hijos de la citada Juana de Hinojosa, nombrada también como Juana Puquio, natural de Lurocache, en la jurisdicción del Cuzco. El general había muerto *ab intestato*; por lo tanto, de su enorme fortuna sólo fluyó a los mestizos la “sesma”, o sea una sexta parte. El resto fue reclamado por los parientes trujillanos, de manera tal que el de Hinojosa fue de los patrimonios amasados en un relativamente corto espacio de tiempo en Charcas y gozado con creces en Extremadura por los hermanos y sobrinos del General. Los menores mestizos tuvieron sucesivos tutores y curadores, varios de los cuales se enriquecieron a su costa, como los paisanos de su padre, Martín Alonso de los Ríos, quien también era administrador del preso Hernando Pizarro, y Gómez de Solís, sólido encomendero de Tapacarí, quien había otorgado poderes a sus familiares directos en Arequipa y Cáceres para la administración de los dispersos bienes de los menores.³⁰

Al morir Gómez de Solís, los mestizos Hinojosa y sus nuevos curadores trabaron pleito con su viuda, a quien la Real Audiencia de Charcas sentenció a devolver más de 53.000 pesos ensayados en concepto de deudas

30 Ibidem, vol. 4, Lázaro del Águila - La Plata, 2 de julio de 1562, fs. lvi-lxii; Ibidem, fs. 882-900; Archivo Municipal de Cochabamba, Protocolos Coloniales de Cochabamba, 3, f. 586; ANB, EP, vol. 46b, Melchor de Roa - La Plata, 7 de diciembre de 1597, f. 2454.

acumuladas por la tutoría de su marido.³¹ También el antecesor, Martín Alonso de los Ríos, debió retornar más de 4.300 pesos ensayados y barras de plata, conforme a sentencia del mismo tribunal.³²

Hacia 1562, las tres mestizas menores habían contraído matrimonio. Los cónyuges eran –como su padre– extremeños de pura cepa, hidalgos y naturales de Cáceres, a la vez que futuros vecinos iniciales de Cochabamba.³³ Doña Juana se había casado con Francisco de Saavedra Ulloa, doña Luisa con Martín de la Rocha y doña Isabel de Alvarado con Diego Mejía de Ovando. Los tres maridos fueron, en forma alternada, tutores y curadores de las menores y de su madre, de quien habían recibido considerable dote. Como tales administradores, negociaron con sus paisanos los bienes correspondientes a la fortuna de los herederos del general Hinojosa, tanto en Charcas como en Trujillo.³⁴

Cuando la ley castellana se aplicó para nombrar como herederos legítimos de los bienes del general Hinojosa a sus hermanos en Trujillo, los mestizos hicieron valer su derecho a reclamar su parte sobre el patrimonio situado en Extremadura y, en la seguridad de permanecer en Charcas, decidieron vender sus acreencias a Cosme de Chaves, otro coterráneo de su padre, mercader de efectos de Castilla. Para autorizar las transacciones, el entonces alcalde ordinario de La Plata, licenciado Polo Ondegardo, interrogó minuciosamente a doña Juana de Hinojosa para formalizar la escritura de venta de sus bienes peninsulares. Frente a un escribano público y testigos, doña Juana expresó al licenciado Polo gestos y frases que representaban sus sentimientos de sumisión de género, identidad y cierta ambi-

31 AGI, Justicia, 654, n° 1, Proceso que se trata en la Chancillería de Charcas del Perú entre los herederos del general Pedro de Hinojosa y don Hernando de Zárate y doña Luisa de Vivar, su mujer, de la otra, sobre cantidad de pesos de oro; ANB, Libros de Acuerdos de la Audiencia de Charcas [en adelante LAACH], vol. 5, 28 de abril de 1572, f. 14 y 5 de mayo de 1572, f. 25, Dictámenes del presidente Ramírez de Quiñones y los oidores Matienzo, Haro y Barros.

32 ANB, LAACH, vol. 5, 13 de octubre de 1572, f. 42, Dictamen del presidente Ramírez de Quiñones y de los oidores Haro y Barros.

33 Altman, Ida: *Emigrants and Society. Extremadura and America in the Sixteenth Century*, University of California Press, Berkeley, 1989; Urquidí, José Macedonio: *El origen de la noble villa de Oropesa*, Honorable Municipalidad de Cochabamba, Cochabamba, 1971, págs. 81, 85, 86, 110, 162, 163, 228, 236, 258, 271, 292.

34 ANB, EP, vol. 4, Lázaro del Águila - La Plata, 2 de julio de 1562, fs. lvi-lxii v.; *Ibidem*, vol. 8, Lázaro del Águila - La Plata, 9 de agosto de 1566, fs. 387-393; *Ibidem*, vol. 21, Juan García Torrico - La Plata, 23 de abril de 1583, f. 375. El hermano de las mestizas, Gonzalo de Torres Hinojosa había fallecido en viaje a la península a comienzos de la década de 1570. En 1566, junto a Gaspar Centeno, hijo del conquistador Diego Centeno, había sido acusado de asesinato y de estar planeando un motín para “irse al inga.” Por tales acciones, el fiscal de la Audiencia los llama despectivamente “mestizos.” Véase Levillier: *La Audiencia de Charcas...*, tomo I, pág. 180.

gua y contradictoria segregación de status y pertenencia étnica sobre alguien que vivía a su sombra, a quien en esta ocasión ella demostraba respetar y proteger. Sabedor de las obligaciones femeninas de obedecer –aún a pesar de su voluntad– las determinaciones de los maridos, cual experto, en tanto jurista, en medir las presiones y el poder del género,

[...] el licenciado Polo mandó al dicho Francisco de Saavedra se salga de la casa y aposento donde estaban porque quiere hablar con la dicha doña Juana de Hinojosa en razón de lo susodicho (...) y en presencia de mí, el dicho escribano y testigos, habló con la dicha doña Juana de Hinojosa y la interrogó y dijo que le dijese si para vender y traspasar los dichos bienes ha sido forzada, apremiada, inducida, herida o maltratada o halagada por el dicho Francisco de Saavedra, su marido, o le ha puesto algunos temores o hecho otras cosas semejantes por donde la haya apremiado para hacerlo que se lo diga, porque su merced está allí de parte de su majestad, como su justicia, y la amparará y defenderá, que el dicho su marido ni otra persona no le hará hacer cosa contra su voluntad. A lo cual la dicha doña Juana de Hinojosa respondió al dicho señor alcalde Lic. Polo con rostro alegre, a lo que parecía que en lo susodicho ni para hacerlo y otorgarlo no se la había hecho ni hacía fuerza ni otro apremio alguno, ni ningún inducimiento de amenaza ni halagos por el dicho su marido ni por otra alguna persona y que antes ella lo ha tratado con el dicho su marido y lo quiere hacer de su propia voluntad. Y le ha rogado y pedido le de licencia para hacer ello y otorgarlo porque así le conviene.

Y luego el dicho señor licenciado Polo, alcalde, le preguntó le diga qué provecho se le seguía de vender y dar la hacienda que tiene en Castilla (...) y le diga el provecho que se le sigue de vender lo susodicho.

Y luego la dicha Doña Juana de Hinojosa dijo y respondió al dicho señor alcalde que ella es nacida en esta tierra y tiene en ella y consigo a su madre y que si a España fuese no la podría llevar.³⁵

Más allá de la herencia, su administración y argumentos de género, doña Juana hace uso de sus atribuciones legales, lo cual le da lugar a plasmar un discurso cultural. Sabe que la transacción que va a efectuar no es beneficiosa, pero tras su resolución anida el reconocimiento de las diferencias y distancias sociales que existían entre ella y los legítimos herederos de quien fuera su padre. Y tras la inhibición de haber nacido en tierra peruana de una unión irregular y aunque asimilada al estrato superior español, confiesa tener consigo a su madre a quien, ya fuera por su origen, su status inferior al interior de los aún vigentes nichos de prestigio nativo o por la peligrosidad de la travesía a la metrópoli, no puede trasladar a territorio peninsular.

35 ANB, EP, vol. 5, Lázaro del Águila - La Plata, 21 de febrero de 1563, f. 1128.

Mi última propuesta de caso es el de doña Juana de Zárate, la mestiza hija natural nacida de la convivencia del adelantado Juan Ortiz de Zárate con la palla doña Leonor Yupanqui. Doña Juana de Zárate estaba destinada a ser la heredera de una de las fortunas más impresionantes amasadas en Charcas. Su padre, Juan Ortiz de Zárate, encomendero de Totora en los *carangas* desde 1548, fue de los primeros mineros de Potosí, en donde tanto él como sus tres hermanos tenían intereses. El mayor de ellos, Lope de Mendieta, era encomendero de Chuquicota, también en los *carangas*, aunque desde 1540. Desde entonces combinó toda clase de actividades mercantiles y financieras, invirtiendo sus ganancias en bonos y juros peninsulares, mayormente en el Almojarifazgo Mayor de Sevilla y en el estado del duque de Medinasidonia. Vuelto a la península en 1551, entre otras cuestiones, para casarse con su prima hermana, Mendieta falleció dejando a su hermano Juan Ortiz de Zárate como universal heredero. El futuro adelantado del Río de la Plata multiplicó los bienes que heredara de su hermano y los propios, movilizándolo el cuantioso capital social que le proveyó su red personal en cuyo entramado se combinaban los negocios con hermanos, primos, agentes y clientes, que basaban su fidelidad en la pertenencia al mismo lugar: Orduña, Vizcaya. La red de Ortiz de Zárate fue operativa en todo el Perú, con un locus en La Plata y Potosí y ramificaciones en Arequipa, Tarija, Cochabamba, Lima y el más lejano y transatlántico terruño vasco y la ciudad de Sevilla, en donde sus parientes eran funcionarios de la Casa de Contratación.³⁶

Doña Juana debió nacer a comienzos de 1560 y quedó al cuidado de su padre y tíos paternos, quienes se habían hecho cargo de su prole mestiza femenina, a las que criaban en su casa de La Plata.³⁷ Cuando en 1566 el licenciado Lope García de Castro, a la sazón a cargo del virreinato peruano, nombró a Ortiz de Zárate gobernador interino del Río de la Plata para refundar el puerto de Buenos Aires y cumplir con el proyecto político del licenciado Matienzo de abrir Charcas hacia el Atlántico, se hizo perentorio el viaje del futuro adelantado a capitular con Felipe II. Doña Juana quedó al cuidado de una prominente familia de La Plata mientras, en la península, su padre trataba de juntar más dinero, encontrar tripulación para su armada y futuros pobladores para una tierra sin oro, en la que comprometía su fortuna y prestigio en una tarea fundacional que deglutía su cuantioso

36 Presta: *Encomienda, familia y...*, págs. 138-194.

37 El fallecido Lope de Mendieta había procreado a doña Catalina de Mendieta y Zárate y el menor de los hermanos, Diego de Mendieta, era el padre de doña Ana de Mendieta.

so patrimonio montado sobre su encomienda, las minas de plata e ingenios de moler metales, diversas haciendas y estancias, molinos, obrajes, compañías comerciales, tiendas, casas e inversiones financieras en la metrópoli. Con el adelantazgo, el rey proveía a Ortiz de Zárate la gobernación del Río de la Plata por dos vidas, la exención del juicio de residencia y del pago de alcabala y almojarifazgo por veinte y diez años respectivamente, la posibilidad de introducir 300 esclavos, repartir indios en encomienda sin perder los propios, explotar minas e ingenios, junto con el hábito de Santiago y la promesa de un marquesado, el del Río de la Plata, si cumplía con la fundación de Buenos Aires y otras cuatro ciudades. A nadie escapaba, tanto en la corte como en el Perú, que el esposo de doña Juana —a quien su padre había legitimado— iba a administrar su fortuna y ejercer los cargos de su suegro, que podían incluir un título de grande de Castilla.³⁸

Las dificultades financieras, una expedición desastrosa formada por hombres sin experiencia ni profesión, la falta de víveres y comodidades mínimas para los emigrantes, por citar unas pocas penurias, acompañadas por una feroz disentería terminaron con la salud y la vida del adelantado Ortiz de Zárate el 26 de Enero de 1576 en Asunción del Paraguay. Había alcanzado a fundar tres de las cinco ciudades capituladas —aunque no Buenos Aires, de manera que su inconclusa tarea podía quedar en manos de quien matrimoniara a su hija y heredase en segunda vida sus jugosas prerrogativas y onerosas obligaciones. La mano de doña Juana, pero por sobre todo su herencia, se convirtieron en la presa favorita de las ambiciones y tironeos de la clase política charqueña y limeña a fines de la década de 1570. Los sordos resentimientos que, en el ejercicio de sus cargos, habían acumulado el licenciado Matienzo y el virrey Toledo se hicieron públicos cuando el primero empezó a mover abiertamente sus influencias locales para casar a doña Juana con su hijo Francisco, mientras que el virrey insistía en que la heredera viajase a Lima para cuidar su reputación y apartarla de perniciosas influencias, cuando en realidad deseaba prometerla con su sobrino, don Alonso de Meneses. Poco parecía importarle a la burocracia virreinal, a la elite local y a la limeña que doña Juana fuese mestiza y que su madre viviera en Potosí rodeada de varios hijos de padre desconocido. El status de Ortiz de Zárate, sus títulos, fortuna y conexiones borraban el otro medio árbol genealógico de doña Juana y la convertían en la heredera más codiciada de Charcas. Sin duda, el matrimonio de doña Juana era una cuestión de estado,

38 Presta: *Encomienda, familia y...*, págs. 179-183.

lo cual no comprendió la parentela de su padre, que habiendo perdido el timonel que la llevó a la cima de la sociedad local y regional equivocó el rumbo de las gestiones mediadoras y la desposó con el oidor de la Audiencia de Charcas licenciado Juan de Torres de Vera y Aragón.

Más allá de que como oidor Torres de Vera no podía contraer matrimonio con una vecina de su jurisdicción, se trataba de un candidato aceptable sólo para la familia de la novia, en la cual ya no radicaba siquiera el poder de decisión sobre cómo salvaguardar o recuperar los bienes que Juan Ortiz de Zárate había prendado para hacer frente a su ambición de ser adelantado. Como el de doña Juana era un destino público, su matrimonio fue objeto de pública consideración al involucrar una herencia material e inmaterial que hacía de su persona la especulación de la clase dirigente. En ese caso, la familia creyó poder sortear las presiones políticas al matrimoniarla con su propio candidato, pero no calculó que los juicios por deudas e incumplimientos de contratos se iban a tornar inmanejables sin las aceitadas vinculaciones con la corte virreinal y la elite judicial local, que despechada en sus aspiraciones, arremetió con una catarata de remates, impugnaciones y confiscaciones de bienes, como también sobre el status de Torres de Vera y su inhabilitación para contraer nupcias. Así, se pretendió desde desconocer la boda hasta lograr la renuncia del oidor a su oficio, y para proceder a ello doña Juana fue sometida a un interrogatorio frente a las autoridades para que expresara la validez del vínculo contraído y su libre elección del cónyuge. Tal era la forma en que se expresaba una sociedad basada en el principio de la doble moral, y donde la voluntad femenina y las elecciones familiares permanecían en segundo plano frente a las ambiciones de la burocracia y su imperiosa necesidad de recompensar a clientes, allegados y parientes del poder. De tal manera, la desobediencia e impertinencia familiares, que habían provocado la inquina de los funcionarios políticos y judiciales, iba a pagarlas doña Juana, quien falleció a los pocos años, acorralada por la justicia y dejando un tendal de deudas.³⁹

39 Ibídem; Levillier: *La Audiencia de Charcas*, tomo I, págs. 449-453; Medina, José Toribio: *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile*, Segunda Serie, tomo VI, 1561-1603, Información de Méritos y Servicios. Fondo Histórico y Biblioteca José Toribio Medina, Santiago, 1963, págs. 247-252; ANB, LAACH, 5, 23 de mayo de 1577, f. 320, Dictamen de los oidores Barros, Torres de Vera y Peralta; Ibídem, 1 de julio de 1577, fs. 324v-325, Matienzo, Torres de Vera, Peralta, Barros; Ibídem, 14 de julio de 1577, fs. 328v-329v, Armendáriz, Barros, Torres de Vera y Peralta; Ibídem, 18 de julio de 1577, f. 331, Matienzo, Barros, Torres de Vera y Peralta; Ibídem, 12 de diciembre de 1577, f. 356v, Barros y Peralta; Ibídem, 16 de diciembre de 1577, f. 357v, Barros y Peralta; Ibídem, 20 de diciembre de 1577, fs. 358-359, Barros, Peralta; Ibídem, 3 de enero de 1578, f. 360, Barros y Peralta; Ibídem, 7 de abril de 1578, fs. 371v-372, Barros y Peralta; Ibídem, 15 de setiembre de 1578, fs. 388v-391v, Matienzo, Barros y Peralta.

A comienzos de 1584 y enferma de muerte, doña Juana testó brevemente en La Plata. Pedía ser enterrada en la Capilla Mayor del Monasterio de Nuestra Señora de los Remedios con el hábito de San Agustín, previa misa de cuerpo presente, a la que debían acudir todos los sacerdotes, clérigos y frailes de la ciudad de La Plata. Encargaba a sus albaceas que se dijieran 500 misas por su alma, en la Catedral y los cuatro monasterios de la ciudad. Asimismo, pedía que se dieran 2.000 pesos ensayados a su hermana de madre, Leonor –a quien tenía en su casa– y otros tantos a doña Catalina, su prima, mientras que a Juan, Gonzalo y Pedro, a quienes nombró como indios –lo que luego fue tachado por otra pluma– e hijos de su madre doña Leonor Palla, 100 pesos ensayados a cada uno. Concedía horria a sus dos esclavas y daba 500 pesos a una tal Isabel, mestiza, su servidora. Nombraba como universal heredero a su hijo don Juan y como albaceas a su esposo y tíos paternos. Finalmente, dejaba encargadas la fundación de una capellanía y otras obras de caridad y, firmando temblorosamente, dejaba inconclusa su última voluntad a causa de la gravedad de su enfermedad.⁴⁰

Nacida de la relación de su padre con una cuzqueña, doña Juana parecía tener todo a la mano para disfrutar del status y posición que la temprana colonia ofrecía a las mujeres de su condición. Víctima de las disputas intraelite, doña Juana fue el emergente de las tensiones y competencias entre quienes habían tomado a las ricas herederas como variables de equilibrio patrimonial y fuente de acceso a encomiendas, cargos y títulos en una colonia que, a cuarenta años de la conquista, estaba llena de aspirantes a mercedes que las autoridades ya no podían satisfacer.

Conclusiones

Aunque la elite de la sociedad colonial reclamara para sí el privilegio de la calidad, en sus orígenes toleró, incorporó y licuó a su descendencia femenina mestiza. En tal sentido, era imperioso acercar a las hijas mestizas de conquistadores y primeros encomenderos al mundo español, a cuyo universo cultural se ligaron por asimilación. La sociedad de la conquista ignoró el costado indígena de sus mestizas y las liberó de toda categorización al asociarlas al “estado civil” de los progenitores, conferirles el rango de “hijas naturales” y, por extensión del señorío que habían ganado sus padres,

40 ANB, EP, vol. 21, Juan García Torrico - La Plata, 5 de enero de 1584, fs. 10-12.

ostentaron el título de “doñas”. Su mismísimo origen se justificaba con una fórmula preestablecida, que en el caso del reconocimiento y legitimación de doña Juana de Zárate por Felipe II rezaba así:

[...] vos, el adelantado Juan Ortiz de Zárate, nuestro Gobernador y Capitán General de las provincias del Río de la Plata me ha sido hecha relación (...) que estando en aquella tierra y siendo soltero hubistes y procriastes por vuestra hija natural a Doña Juana de Zárate en Doña Leonor Yupanqui, muger noble y libre, no obligada a matrimonio ni Religión alguna.⁴¹

La fórmula antecedente reconocía la libertad del vínculo entre las partes, liberaba a los progenitores del matrimonio y descorría el velo sobre toda sospecha de bastardía para legitimar al hijo o hija natural. Sin duda, el motor que movilizó las solicitudes de legitimidad de los mestizos fue la necesidad de traspasar el patrimonio. Aunque resultase vital para transferir una encomienda procrear dentro del matrimonio, no se detectan en Charcas inicial matrimonios entre españoles e indias, aunque muchas de ellas fueran concubinas de larga data y compañeras hasta la muerte del padre de sus hijos mestizos. Las diferencias étnico-culturales podían vislumbrarse en el prejuicio del español por consagrar las uniones de hecho con prole abultada.

Más difícil fue la situación de los bastardos. A veces se los reconocía en cláusulas testamentarias y se los llamaba hijos naturales o bien se los disfrazaba como “criados de la casa”. La suma donada por sus progenitores al final de sus días a los supuestos criados hacía sospechar un vínculo consanguíneo difícil de confesar. Criados e hijos naturales convivían, la mayoría de las veces, en el hogar conyugal con la mujer legítima de su padre y sus hijos legítimos.

Así como los prejuicios impidieron que los numerosos conquistadores solteros, que procrearon descendencia natural, se casaran con sus compañeras indígenas, para sus hijas esas mismas inhibiciones quedaron suspendidas. Los conquistadores estaban en Charcas para quedarse y sobrepasaban en número a las mujeres españolas, de forma tal que sus hijas mestizas, al llevar la sangre, el honor y status paterno, eran las candidatas matrimoniales por excelencia para otro español, a la vez que necesarias a la reproducción de la sociedad.⁴² Una sociedad que crecía en estamentos y prejuicios,

41 Groussac, Paul: *La Segunda Fundación de Buenos Aires, Juan de Garay. Documentos de los Archivos de Indias, Asunción, generales Mitre y Garmendia*. Anales de la Biblioteca Nacional, Imprenta y Casa Editorial de Coni Hermanos, Buenos Aires, 1915, págs. 257-258.

42 La armada de Ortiz de Zárate al Plata registró 406 pobladores, de los cuales sólo 58 eran mujeres y de ellas 23 estaban casadas. Groussac: *La Segunda Fundación...*, pág. clxi.

tal como la peninsular, aunque con “otros” diferentes, cuya separación sobrevendrá con posterioridad a este período inicial de establecimiento colonial. En dos generaciones más, la elite estará tan endogámicamente construida e hispanizada que su inicial componente indígena aparecerá suficientemente diluido o “blanqueado” por las sucesivas uniones con peninsulares.

Y es tras estas reflexiones que me pregunto si es posible continuar sosteniendo generalizaciones sobre la sociedad colonial construidas sobre osados y frágiles argumentos, comparaciones dificultosas o cuantificaciones incompletas que derivan en refinadas y peligrosas conclusiones.⁴³ Estimo que debemos insistir en la búsqueda de más ejemplos que, como los expuestos en este estudio, se constituyen en indicadores de una realidad social en construcción, cuya dinámica creadora habrá de prolongarse por casi tres siglos. Realidad en la que la articulación de variables tales como las de raza, etnicidad, clase y género, cuando también las condiciones de legitimidad o ilegitimidad de las uniones entre las partes o las necesidades demográficas y de reproducción social, ofrecieron distintas alternativas de inclusión o exclusión, de integración o segregación, de supervivencia o marginación en torno a situaciones locales, regionales y coyunturales que contribuyeron a la conformación de las familias coloniales. Sobre ellas resta aún mucho por investigar, en un mundo hispano-peruano pleno de regulaciones y prejuicios, pero también de notables y permisibles excepciones. Un mundo en el cual las normas no coincidían, frecuentemente, con las prácticas sociales.

De tal manera, las mestizas hijas de conquistadores y primeros colonizadores de Charcas se casaron con españoles que podían superarlas en status, aunque no en fortuna. De estos matrimonios surgieron los linajes de la elite del siglo XVI, algunos de los cuales se prolongaron en su nivel de prestigio y patrimonio a lo largo de los varios siglos coloniales. Se trataba de linajes que, a la hora de armar sus árboles genealógicos o movilizar la memoria familiar, obviaban informaciones étnicas sobre algún antepasado o ancestro, disfrazando sus orígenes con un nombre cristiano o imprimiendo un sugestivo silencio.

43 Cf. Kuznesof: “Ethnic and Gender...”, págs. 153-176; Silverblatt, Irene: “Becoming Indian in the Central Andes of Seventeenth-Century Peru”, en Prakash, Gyan (ed.): *Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton University Press, Princeton, págs. 279-298; Gruzinski, Serge y Wachtel, Nathan: “Cultural Interbreedings: Constituting the Majority as a Minority”, vol. 39:2, April, 1997, págs. 231-250.

El tratamiento de las mestizas hijas de conquistadores, su adquisición de status y rango, su reconocimiento como “hijas naturales”, dejando de lado toda implicancia que denotara sus orígenes raciales, su posición de clase y asimilación al estrato español por vía paterna, muestra la existencia de un conjunto particular de mestizas: las de la primera generación. Por la jerarquía otorgada a la gesta conquistadora y a sus hombres, por necesidad y operatividad sociales estuvieron al margen de los prejuicios y las segregaciones posteriores. Su relación con el mundo paterno les abrió camino en una sociedad corporativa, en que la estrecha malla de las redes familiares armadas sobre vínculos de parentesco –real o simbólico– y clientelismo, les proveyó de un capital social crucial a la hora de tomar estado y formalizar o reproducir su patrimonio. Sobre sus hermanos varones, las mestizas corrieron con ventaja. Había demasiados españoles en la colonia como para que los primeros mestizos tuvieran un rol privilegiado en Charcas. Aunque cueste pensarlo, quizás, por una vez, ellas tuvieron un destino mejor.

Mujeres y migración en la América Latina colonial

Susan Migden Socolow

Universidad de Emory
Atlanta

A lo largo de los últimos veinte años se ha dado un cambio importante en nuestra concepción de la sociedad latinoamericana de la era colonial. Las investigaciones sobre la migración en el siglo XVI, tanto desde España como en la región andina, en el norte de México y en Yucatán, han transformado nuestras ideas respecto a la movilidad física y nos han mostrado en qué grado se desplazaba la gente de todos los grupos sociales y étnicos.¹ Esta nueva literatura ha supuesto una revisión tan fundamental en nuestra imagen de una sociedad colonial estática que un estudioso ha llegado a creer que “la migración era un fenómeno ubicuo en la América Española colonial”.²

Toda esta literatura habla de “migrantes”, sin hacer referencia al sexo de los que se desplazan, y de hecho sugiriendo implícitamente que todos los migrantes eran de sexo masculino. Basándome en un estudio de conjunto de la literatura de la América Latina colonial, y en mis propias investigaciones sobre el Río de la Plata de la misma época, resulta claro que también las mujeres migraban, aunque tal vez no en la misma cantidad ni según los mismos patrones que los hombres. Como en otros muchos temas de la historia latinoamericana colonial, con un puñado de excepciones, se

1 Boyd Bowman, Peter: “Patterns of Spanish Emigration to the Indies until 1600”, *Hispanic American Historical Review*, 56 (1976), págs. 580-604; Altman, Ida: *Emigrants and Society: Extremadura and Spanish America in the Sixteenth Century*, University of California Press, Los Ángeles, 1989; Stern, Steve J.: *Peru's Indian People and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, University of Wisconsin Press, Madison, 1982; Larson, Brooke: *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba, 1550-1900*, Princeton University Press, Princeton, 1988; Swann, Michael M.: *Migrants in the Mexican North: Mobility, Economy, and Society in a Colonial World*, Westview Press, Boulder, Colo, 1989; Farriss, Nancy: *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, Princeton, 1984.

2 Robinson, David J.: “Towards a Typology of Migration in Colonial Spanish America”, en Robinson, David J. (ed.): *Migration in Colonial Spanish America*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pág. 1.

ha ignorado a las mujeres.³ El objetivo de este estudio, que constituye un intento por examinar la relación entre mujeres y migración a lo largo de todo el período colonial, es empezar a corregir ese silencio.

La migración relacionada con el género tuvo repercusiones en la sociedad colonial, pero podríamos preguntarnos: “¿Por qué dirigir el foco hacia las mujeres?” Como veremos, las mujeres constituían una porción numerosa de la población migrante en la América Latina colonial. Más aún, las experiencias de estas migrantes no sólo afectaron a sus propias vidas, sino que también influyeron en el perfil social de la región. Este estudio intenta examinar estas dos cuestiones: cómo cambió la migración las vidas de las mujeres, y cómo repercutió el impacto de esta migración tanto en las sociedades emisoras como en las receptoras. Finalmente examinaré los efectos de la migración masculina sobre las mujeres que quedaron atrás.

A pesar de nuestra nueva apreciación del movimiento de los pueblos en la América Latina colonial, la literatura sobre la migración es relativamente escasa. Esto es en parte una consecuencia de la dificultad de estudiar los desplazamientos de población en la mayoría de las sociedades. La gente que abandona una comunidad rara vez deja registros escritos de su partida, y los que ingresan a una comunidad solo aparecen reflejados de forma no sistemática en procedimientos no demográficos (p.e., en procesos judiciales) o en fuentes que registran otros eventos de los ciclos de vida (p.e., los registros matrimoniales). Como resultado de ello, la información que encontramos no concierne exclusivamente a gente que migró, sino más bien a gente que migró y luego hizo algo más. Incluso los registros de defunción, que deberían en teoría proporcionar la información menos tendenciosa, son notablemente insuficientes en cuanto al lugar de nacimiento, dificultando mucho con ello la separación de la población migrante de la no migrante. En los casos en los que hay fuentes, éstas son diversas, desiguales y difíciles de utilizar.⁴

La dificultad general para estudiar la migración se complica aún más cuando intentamos examinar los desplazamientos geográficos de las mujeres en la América Latina colonial. En primer lugar, algunas de las fuentes

3 Para conocer un típico ejemplo de artículo que pasa el género por alto, véase Morin, Claude: “Proceso demográfico, desplazamiento migratorio y mezclas raciales en el estado de Guanajuato y su contorno en la época virreinal”, *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad*, 4:16, Michoacán, Otoño 1983, págs. 6-18.

4 Para leer una reseña de las dificultades metodológicas relacionadas con el tema, véase Robinson, David J.: “Migration in Eighteenth-Century Mexico: Case Studies from Michoacan”, *Journal of Historical Geography*, 15:1, 1989, págs. 55-68.

empleadas para reconstruir la migración o bien ignoran a las mujeres (p.e., las listas militares) o bien tienden a proporcionar una información menos completa sobre ellas que sobre sus homólogos varones (p.e., los censos). Además, las mujeres aparecen con mucha menos frecuencia en las causas civiles y criminales, otra de las fuentes de información sobre la migración de personas. Sin embargo, hay varias fuentes disponibles, desde censos y otras enumeraciones hasta registros notariales (especialmente contratos laborales y testamentos), además de cartas personales.

Cualquier planteamiento sobre la migración debe tomar en cuenta no sólo el género, sino además la etnicidad y la clase social, ya que estos factores influyeron también grandemente sobre el cuándo y el porqué de los desplazamientos de las mujeres. Las mujeres nacidas en Europa, que rara vez constituyen más del 30% de los migrantes desde España y Portugal, llegaron por lo general a América durante los primeros cincuenta años después de la conquista, a petición y con la ayuda financiera de parientes consanguíneos que las habían precedido.⁵ Pequeños grupos de beatas (laicas entregadas a la religión) fueron enviadas, en los primeros días del dominio español en México, para convertir a las mujeres de la recién vencida elite india, y a ellas las siguieron monjas para fundar conventos a mediados del siglo XVI. Las criollas, es decir las mujeres españolas nacidas en el Nuevo Mundo, no eran por lo general candidatas a la migración, especialmente si eran miembros de la elite local. Una excepción la constituían los raros casos en que las esposas e hijas de los burócratas acompañaban a sus maridos o padres a ocupar nuevos puestos. Las esclavas representaban un tipo más de migración, uno que era forzoso. Estudios recientes sobre la trata de esclavos en el Nuevo Mundo sugieren que hubo muchas más mujeres importadas a América de lo que se creía anteriormente. Pero una vez en el Nuevo Mundo, a no ser por las poco frecuentes evasiones femeninas, estas esclavas tenían poco control sobre sus desplazamientos físicos.

Aunque estoy interesada en el tema general del género y la migración, la presente discusión se concentra en las mujeres rurales, pues eran ellas las que migraban con más frecuencia, y por lo tanto contribuyeron en mayor medida al número de migrantes en la sociedad colonial. Esas mujeres eran

5 En el caso de Lima, el 28% de los inmigrantes de España, que llegaban a la ciudad a finales del siglo XVI, eran mujeres. Este porcentaje cayó hasta aproximadamente el 20% durante la segunda y la tercera décadas del siglo XVII, y a menos del 1% a fines de ese siglo. Mazet, Claude: "Population et société à Lima aux XVIe et XVIIe siècles: La Paroisse de San Sebastián (1562-1689)", *Cahiers des Amériques Latines*, 13/14, 1976, pág. 73.

en su enorme mayoría indias o mestizas. Sus desplazamientos eran radicalmente diferentes de los de las españolas o africanas, tanto en los patrones como en los motivos de la migración. Tampoco se incluye en esta discusión a las indias cautivas, esclavizadas y con frecuencia obligadas a migrar, aunque esto constituía un fenómeno común en ciertos momentos y lugares.⁶

Hubo dos patrones dominantes de migración femenina rural. El primero de ellos era el de una mujer que emigraba del campo hacia un entorno ya fuera urbano o rural junto con toda o parte de su familia nuclear. En este tipo incluiría la migración a las haciendas, ranchos y pueblos de indios o de españoles, así como los desplazamientos de indios en el altiplano de la América andina para realizar trabajos forzados o *mita*. En realidad esta última migración es la que ha sido mejor documentada.

A pesar de que sólo los hombres formaban parte de las levas laborales anuales para las grandes minas del Perú y del Alto Perú,⁷ era bastante común que las indias acompañaran a sus maridos a las minas. Ya en 1567, se reportaba que la mayoría de los indios iban a servir en la mina de Potosí “cargados con sus mujeres e hijos”.⁸ Doscientos años más tarde, las estadísticas de población de Potosí muestran que esto seguía sucediendo de forma regular; entonces, de 12.886 indios que vivían en la ciudad, el 47.1% eran mujeres.⁹ Más aún, el 85.14% de las indias adultas que vivían en la ciudad estaban casadas. En otras palabras, la población femenina de Potosí

6 El ejemplo más famoso de esto fueron las mujeres araucanas capturadas en “guerra justa” por los españoles en Chile, y que fueron embarcadas para Lima, Tucumán, Buenos Aires y otras ciudades, durante el siglo XVII. Otras mujeres fueron apresadas por españoles, mientras viajaban con sus familias, y forzadas a trabajar en encomiendas privadas. Por ejemplo, al menos 250 hombres y mujeres jóvenes, originarios de la región del lago Titicaca, fueron encontrados trabajando contra su voluntad en las haciendas de los *yungas* tropicales, al norte de La Paz. Saignes, Thierry: *Los Andes orientales: Historia de un olvido*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Cochabamba, 1985, pág. 177.

7 En algunos lugares de Perú las solteras estaban sujetas a la mita, pero servían en su propia localidad. Wightman, Ann: “‘...residente en esa ciudad...’: Urban Migrants in Colonial Cuzco”, en Robinson: *Migration in Colonial...*, pág. 285.

8 Díez de San Miguel, Garcí: *Visita hecha a la Provincia de Chuquito en 1567*, edición de Waldemar Espinosa Soriano, Casa de Cultura del Perú, Lima, 1964, pág. 105; tal como aparece citado en Premo, Bianca: “From the Pockets of Women: The Gendering of the Mita, Migration and Tribute in Colonial Chuquito, Peru”, *The Americas*, 57:1, julio 2000, pág. 69.

9 Tandeter, Enrique: *Coercion and Market: Silver Mining in Colonial Potosí, 1692-1826*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1993, pág. 43. Véase también Chao, María del Pilar: “La población de Potosí en 1779”, *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, 8, Rosario, 1965, pág. 180. Las cifras citadas aquí corresponden a la ciudad en 1779. En el Potosí de finales del siglo XVIII, por ejemplo, el 51.7% de los habitantes eran mujeres.

a finales del siglo XVIII totalizaba 6.070 mujeres, de las cuales 5.168 eran adultas casadas.

¿Qué funciones sociales y económicas cumplían estas mujeres? En primer lugar, y de gran importancia para los españoles, estaba la compañía. En efecto, según un observador español, las autoridades permitían a las “esposas” reunirse con sus maridos porque “son el único lazo que puede mantenerlos en aquel exilio”.¹⁰ Además de esto, las indias casadas de Potosí cocinaban, cosían y hacían los quehaceres domésticos. Una historiadora ha sugerido que la migración de mujeres para proveer de servicios a los mitayos estaba relacionada con “la complementariedad de género forzada”.¹¹

Las mujeres también trabajaban en varias tareas auxiliares relacionadas con la minería. La *Descripción de la Villa y minas de Potosí* de 1603 habla de mujeres y también de niños que buscaban piezas de mineral abandonadas en la superficie (una ocupación descrita por el verbo *pallar*).¹² Al menos un historiador ha sugerido que estas mujeres deben haber desarrollado una vista muy aguda para poder recolectar con eficiencia.¹³ Lo que resultaba tal vez más sorprendente, es que fundían estos fragmentos abandonados de buen mineral a partir de la escoria que se tiraba, agregándoles pedazos de mineral de buena calidad sacado de las minas por sus compañeros varones. En vez de emplear los procedimientos de amalgamación, que eran más caros y dependían de la disponibilidad de mercurio, estas mujeres empleaban *guayras*, los hornos de fundición indios tradicionales, para procesar el mineral. Fray Diego de Ocaña describió, en un escrito de 1600, la manera cómo los cortadores de mineral subían hasta la entrada de la mina el miércoles (tras dos días de trabajo bajo tierra), y allí recibían la comida que sus compañeras acarreaban hasta el cerro, para aprovisionarlos para el resto de la semana. Ellos les daban, a cambio, pequeños pedazos de un mineral particularmente rico que habían encontrado en las últimas excavaciones.¹⁴ Las mujeres, por su parte, parecen haberse convertido en exper-

10 Pedro Vicente Cañete al Virrey, Potosí, 26 de agosto de 1795, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid, ML X, fls. 253v-254, citado en Tandeter: *Coercion and Market...*, pág. 82.

11 Premo: “From the Pockets...”, pág. 68.

12 “Descripción. Año de 1603”, en *Relaciones geográficas de Indias-Perú*, editadas por Marcos Jiménez de la Espada, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 183, págs. 372-385, Madrid, 1965. Cita en pág. 377.

13 Bakewell, Peter: *Miners of the Red Mountain: Indian Labor in Potosí, 1545-1650*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1984, pág. 141.

14 Fray Diego de Ocaña: *Un viaje fascinante por la América hispana del siglo XVI*, editado por Fr. Arturo Álvarez, Madrid, 1969, págs. 202-203.

tas, no sólo en el refinado mediante el sistema de guayra, sino también en la tasación de los minerales que iban a fundir.¹⁵

En 1585, Luis Capoche mencionaba que se empleaba a mujeres y a niños para cribar los minerales molidos en los ingenios, empleando cedazos manuales. Capoche no opinaba nada bueno sobre su productividad, aunque pensaba que las mujeres trabajaban mejor que los hombres.¹⁶ Además, recogían y escogían los minerales, transportando el metal sobre sus espaldas. Parte de este metal probablemente ayudaba a sus maridos a cubrir sus cuotas de trabajo, pero, también probablemente, la mayor cantidad del mineral recolectado o sustraído del cerro pasaba a circular en el mercado nativo de Potosí.¹⁷

Durante todo el período colonial, las autoridades españolas tuvieron a las mujeres inmigrantes del Potosí por sospechosas de comerciar clandestinamente con el metal en el mercado de la ciudad.¹⁸ Ya en 1585, Capoche describía un comercio que se hallaba, al menos en parte, en manos de mujeres:

Desde el descubrimiento y fundación de este asiento y villa de Potosí, ha sido costumbre muy guardada, Excelentísimo Señor, entre los naturales, de tratar y contratar con libertad en los metales que sacan del cerro, vendiéndolos en plaza pública en la cual se junta gran concurso de indios e indias a vender lo que han adquirido y sacado, y otros a comprarlo, así lo rico para la aguaría, como los metales que se benefician por azogue.¹⁹

Además de en las actividades directamente relacionadas con la minería, las inmigrantes estaban presentes en la actividad comercial cotidiana de Potosí. Mientras sus maridos cumplían con la obligación de la mita, las hijas y las esposas participaban en la floreciente economía de la ciudad. Lo mismo hacían las indias solteras, que habían llegado por su cuenta a la bulliciosa ciudad. Algunas eran comerciantes al menudeo de mercancías indígenas y de alimentos. Otras participaban en el comercio de coca, com-

15 Bakewell: *Miners of the...*, pág. 141.

16 Capoche, Luis: *Relación general de la Villa Imperial de Potosí*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, vol. 122, 1959, pág. 122; Bakewell: *Miners of the...*, pág. 139. Según Capoche: "Molido que está el metal, lo ciernen con unos cedazos de telas de alambre y hacen la harina tan delgada como los [cedazos] comunes de cerdas. Y muchas personas ciernen con ellos porque se amañan mejor las indias que con los que están armados, con que ciernen los hombres; y por la falta que hay de indios, se mingan las mujeres y muchachos, y les dan a dos reales, y no ciernen casi nada".

17 Bakewell: *Miners of the...*, pág. 141.

18 Tandeter: *Coercion and Market...*, pág. 89.

19 Capoche: *Relación General...*, pág. 150.

prando la hoja a crédito a los españoles (tanto hombres como mujeres) o a otras mujeres indígenas. Otras elaboraban chicha para los propietarios de tabernas españoles e indios. Siempre hubo un considerable número de mujeres propietarias de tabernas, como Juana Colquema, una residente de la Villa Imperial en el siglo XVII, que regentaba un almacén de velas y una chichería.²⁰

En mayor o menor medida, la mayoría de esas comerciantes participaban del sistema local de crédito, ya sea como prestamistas o como acreedoras, y como intermediarias para los hombres indios. Una tal Ana Chuqui Cana, que había migrado a Potosí desde Paucar Colla, actuaba como prestamista para hombres de su región de origen. A partir de la información contenida en su testamento, resulta interesante ver cómo su red financiera urbana reflejaba un fuerte componente rural. Además de adelantar dinero en efectivo contra objetos dejados en empeño, ayudaba también a los recién llegados a la ciudad a encontrar socios comerciales o a obtener mercancías a crédito.²¹ Desde fechas tempranas, estas indias comerciantes buscaron mercancías y crédito a partir de una gran variedad de fuentes de suministro, que incluía a los mercaderes españoles. Según Pedro Cieza de León “muchos españoles se hicieron ricos... en Potosí con sólo tener a dos o tres mujeres indias que comerciaban con ellos”.²²

Los testamentos de las indias más prósperas son testimonio de su diversificación en muchas de estas actividades, y de los éxitos de empresarias femeninas. La ya mencionada Juana Colquema vendía también coca y ají, y hacía pequeños préstamos a los vecinos indios. Ella misma participaba en redes de crédito tanto indias como españolas, dirigiéndose a mujeres de su pueblo para obtener un préstamo de 500 pesos, o pidiéndole un préstamo a un español, Sebastián de Cassadebante, para abastecer su almacén. Tras haber llegado a Potosí como soltera, llegó a amasar suficientes beneficios como para constituir un buen partido para don Blas Quispe, un miembro de la elite nativa.²³

20 Archivo Histórico de Potosí [en adelante, AHP], Casa de la Moneda. Escrituras Notariales, 123, Testamento de Juana Colquema, viuda, 21 de agosto de 1670, así citado en Mangan, Jane: “Enterprising Women?: Indigenous Women and Trade Networks in Colonial Potosí, Peru”, texto inédito, 2002, pág. 3.

21 Ibídem, Testamento de Ana Chuqui Cana, 8 de enero de 1670, así citado en Ibídem, págs. 13-14.

22 Cieza de León, Pedro: *Primera parte de la crónica del Perú*, Librería y Casa Editorial Hernando, Madrid, 1928, pág. 449.

23 AHP, Testamento de Juana Colquema...

Algunas indias inmigrantes trabajaban como servidoras domésticas. También ofrecían servicios esenciales del quehacer doméstico (cocinar, limpiar) para los trabajadores varones. Así pues, estas mujeres inmigrantes eran indispensables para los mineros (*mitayos*).²⁴ De hecho, su mera presencia probablemente contribuía a la supervivencia del sistema de trabajo forzado. El trabajo de las mujeres y, en menor grado, el de los niños en actividades tanto mineras como no mineras hizo posible que los mitayos y los mineros sobrevivieran con salarios mínimos.²⁵

Finalmente, en fecha tan temprana como 1603 encontramos a indias, entre ellas inmigrantes de las regiones circundantes, ejerciendo la profesión más antigua del mundo. De acuerdo con la *Relación Geográfica de Potosí*, “hay 120 (o tal vez 250) mujeres de manto y saya, que conocidamente se ocupan en el ejercicio amoroso, y hay gran suma de indias que se ocupan en el mismo ejercicio”.²⁶ Al tiempo que omite dar una estimación aproximada del número de prostitutas indias, el pasaje deja claro que eran mucho más numerosas que las no-indias.

La partida de los mitayos y sus mujeres de los pueblos indios de la región cercana a las minas del Potosí afectó claramente a aquellas comunidades. Los mitayos y sus esposas eran gente en la flor de la edad, en los años de mayor actividad económica. Más aún, muchas mujeres dejaron a sus hijos a cargo de parientes para poder acompañar a sus maridos, con lo cual se incrementó la carga de aquellos que se quedaban en las comunidades indígenas.

La ausencia de hombres y mujeres era generalmente temporal, y duraba lo que duraba el servicio de la mita de un año. Pero aunque muchos hombres que prestaban el servicio de la mita volvían junto con sus mujeres a sus pueblos de origen al final de su reclutamiento, los informes del siglo XVIII muestran claramente que este no era el patrón universal. Una considerable proporción de hombres que habían terminado su servicio de mita permanecía en Potosí como trabajadores asalariados o migraban a otra ciudad.²⁷ Una vez más sus esposas los acompañaban. Era tan común la migra-

24 Zulawski, Ann: “*They Eat from Their Labor*”: *Work and Social Change in Colonial Bolivia*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1995, pág. 70.

25 Bakewell: *Miners of the...*, pág. 104.

26 “Descripción. Año...”, pág. 379.

27 Cornblit, Oscar: *Power and Violence in the Colonial City: Oruro from the Mining Renaissance to the Rebellion of Tupac Amaru (1740-1782)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pág. 126.

ción india que don Miguel Feijóo de Sosa, principal contador del tesoro real en Lima, observaba, en un comentario sobre la población india del Perú a principios del siglo XVIII, que:

...los indios de esta capital [Lima] son todos forasteros [y lo mismo es cierto] en las ciudades de Cuzco, Arequipa, y Villa de Potosí. Estas transmigraciones los hacen móviles y errantes, y por consecuencia las provincias están desiertas y despobladas... vienen de provincias extrañas remotas, en busca de refugio y de ayuda para sus necesidades... toda esta nación vive en desplazamiento y errante estando los más peregrinos en sus tierras y posesiones.²⁸

Así pues, lo que había empezado en el siglo XVI como una migración temporal produjo un sector de población, tanto de hombres como de mujeres, que abandonó de manera definitiva sus comunidades de origen para ir a engrosar una población flotante en busca de oportunidades de supervivencia.

Pero las mujeres indias no sólo acompañaban a sus maridos cuando se mudaban a las minas o a las ciudades, también iban con ellos cuando dejaban sus pueblos para trabajar en otros asentamientos rurales. En 1590, por ejemplo, Ynés Cuxilago y su marido Francisco Ylagumba, forasteros del Corregimiento de Otavalo, eran contratados como vaqueros por un hacendado de Perucho, Corregimiento de Quito. Treinta y un años después todavía estaban en Perucho, pero ahora poseían noventa cabezas de ganado y cuatro caballerías (45.12 hectáreas) de tierra.²⁹ Ynés y Francisco son un caso claro de migración con un resultado de prosperidad económica. No sabemos si las numerosas migrantes que, a mediados del siglo XVII, vivían con sus maridos entre los residentes de Moho, un pueblo ubicado en la ribera del lago Titicaca, habían experimentado la misma prosperidad.³⁰

La migración de los hombres, mujeres y niños andinos fue también parte de una estrategia para disminuir sus cargas tributarias, ya que al desplazarse desde sus aldeas natales a otro lugar, fuera éste aldea, villa o ciudad, cambiaban su status legal y fiscal de *originario* a *forastero*.

28 "Parecer que dio Don Miguel Feijóo de Sosa", Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 13.369, fl. 30-30v, citado en Cornblit: *Power and Violence...*, pág. 127.

29 Vieira Powers, Karen: *Andean Journeys: Migration, Ethnogenesis, and the State in Colonial Quito*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1995, pág. 155.

30 Glave, Luis Miguel: *Trajinantes: Caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVI-XVII*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1989, pág. 350.

Un historiador opina que, en 1683, la tercera parte de la población del Alto Perú ya no vivía en su provincia de origen.³¹ Otro historiador ha señalado, refiriéndose a esa misma fecha, que el 80% de los habitantes de cinco pueblos del distrito de Cochabamba estaban registrados como forasteros.³² Esta situación no cambió en los sucesivos censos realizados durante el período colonial. En Cochabamba, los originarios constituyeron de manera constante menos de la cuarta parte de la población. Migraciones semejantes tuvieron lugar durante todo el período colonial en Nueva Granada, Chile, Ecuador y Venezuela.³³ Resulta claro que la migración tanto de hombres como de mujeres fue un elemento importante de la vida andina.

El resultado de esta constante migración a partir de las poblaciones de indios puede observarse igualmente a finales del siglo XVIII en Pacajes, un distrito rural al sudoeste de La Paz, donde el 16% de la población total fue registrada como ausente en el censo de 1786. De un total de 1.970 migrantes (*ausentes*), 1.485 eran hombres y 485 mujeres. El 91.34% del grupo femenino (o sea, 443 mujeres) estaban casadas, mientras que tan sólo el 1.03% eran solteras (5), el 4.12% eran viudas (20) y el 2.47% eran niñas de menos de 14 años (12). En otras palabras, si bien la migración masculina sobrepasaba a la femenina en una proporción aproximada de tres a uno, de nuevo nos encontramos entre aquellos que dejaban el pueblo con un considerable grupo de mujeres migrantes, principalmente de casadas que acompañaban a sus maridos.³⁴

Además de este patrón, el de mujeres que migraban como parte de una unidad familiar, había otro, que era el de las que se desplazaban solas. En su inmensa mayoría, se trataba de un desplazamiento desde las áreas rurales hacia áreas más urbanas, y se componía en su parte sustancial de mujeres solteras jóvenes que buscaban trabajo, de viudas pobres que se hallaban en la imposibilidad de sobrevivir en un entorno rural y de casadas que

31 Evans, Brian M.: "Census Enumeration in Late Seventeenth-Century Alto Peru: The Numeración General of 1683-1684", en Robinson, David J. (ed.): *Studies in Spanish American Population History*, Westview Press, Boulder, Colo, 1981, págs. 38-40.

32 Larson: *Colonialism and Agrarian...*, págs. 93-101, 139.

33 Villamarín, Juan y Judith: "Colonial Censuses and Tributary Lists of the Sabana de Bogotá Chibcha: Sources and Issues", en Robinson: *Studies in...*, pág. 54; Salinas Meza, René: "Caracteres generales de la evolución demográfica de un centro urbano chileno: Valparaíso, 1685-1830", *Historia*, 10, Chile, 1971, pág. 194; Samudio A., Edda O.: "Seventeenth-century Indian Migration in the Venezuelan Andes", en Robinson: *Migration in Colonial...*, pág. 305.

34 Klein, Herbert S.: "Hacienda and Free Community in Eighteenth Century Alto Peru: A Demographic Study of the Aymara Population of the Districts of Chulumani and Pacajes in 1786", *Journal of Latin American Studies*, 7, Noviembre 1975, págs. 193-220.

huían de maridos abusivos. Todos estos grupos eran atraídos hacia las ciudades y villas de la América Latina colonial, pues era principalmente en estos lugares donde tenían posibilidades de ganarse la vida.

Potosí no era el único centro minero que tenía una numerosa población migrante femenina, aunque la mayoría de los demás centros atraía más bien a mujeres solteras que a casadas. En México, muchas mestizas o españolas, especialmente aquellas que eran solteras o de avanzada edad, se desplazaban hacia las poblaciones mineras del norte.³⁵ Algunas de estas poblaciones, como Parral, atrajeron por lo general una gran cantidad de mujeres y en particular de viudas.³⁶ En otras poblaciones mineras encontramos asimismo un alto número de mujeres dedicadas a la minería. En algunas regiones como Vila Rica (Brasil), a finales del siglo XVIII, había mujeres gambusinas que buscaban oro. Otras eran propietarias de pequeñas granjas en las afueras, donde típicamente producían alimentos para el mercado urbano.

Las razones de la migración femenina eran diversas. En las regiones andinas uno de los factores “propulsores” de la migración de indias solteras eran los abusos físicos y sexuales que recibían por parte de los corregidores y curas.³⁷ Bien es cierto que mujeres que huían para evitar los abusos podían encontrarse atrapadas en la misma situación en su nuevo destino. En el altiplano peruano, por ejemplo, las indias migrantes eran coaccionadas a trabajar como sirvientas domésticas de los españoles sin paga alguna, o a tejer telas para venderlas los españoles en Potosí. En 1656 las mujeres que se mudaban a Saraya, Aymaraes, desde otros pueblos, se quejaban de que eran obligadas a tejer ropa que el cura de su pueblo vendía en el mercado local.³⁸

La migración podía ser también una manera de escapar a la carga del tributo, ya que aunque sólo los hombres estaban registrados oficialmente en las listas tributarias de los españoles, resulta claro que el trabajo femenino, especialmente el tejido, era un elemento importante para cumplir con los

35 Resultado de ello es que había un alto porcentaje de mujeres jefas de familia en el distrito minero. Swann, Michael M.: *Tierra Adentro: Settlement and Society in Colonial Durango*, Westview Press, Boulder, Colo, 1982, pág. 126.

36 McCaa, Robert: “Marriage, Migration, and Settling Down: Parral (Nueva Vizcaya), 1770-1788”, in Robinson: *Migration in Colonial...*, pág. 225.

37 Wightman, Ann M.: *Indigenous Migration and Social Change: The Forasteros de Cuzco, 1520-1720*, Duke University Press, Durham, 1990, pág. 51.

38 Wightman: *Indigenous Migration...*, pág. 131.

pagos requeridos.³⁹ Es posible también que la migración femenina andina fuera parte de una estrategia consciente de protección adoptada por los *kurakas* indios, que enviaban a las mujeres a las ciudades y a las familias a otras regiones rurales en respuesta a las políticas fiscales de los españoles.⁴⁰

Mujeres mestizas, mulatas, indias y españolas también eran atraídas a la ciudad por otras razones. Los enclaves urbanos proporcionaban a las viudas, solteras y madres solteras pequeñas pero importantes ventajas, ya que les ofrecía un lugar de refugio, la posibilidad de encontrar pareja y la capacidad de ganarse modestamente la vida. El gradual crecimiento de la población urbana en toda Latinoamérica desde mediados del siglo XVII produjo el correspondiente crecimiento de oportunidades de empleo para las mujeres.

En los primeros años después de la conquista, muchas indias fueron sacadas por la fuerza de sus pueblos y llevadas a la ciudad por sus encomenderos. Durante el siglo XVII fueron en aumento las jóvenes indígenas que dejaban sus pueblos por propia voluntad, atraídas por el trabajo como domésticas en los centros urbanos cercanos. Y ya en el siglo XVIII la oportunidad de un empleo doméstico fue el principal factor de atracción hacia la ciudad para las mujeres pobres del campo. Adicionalmente, las indias del México central buscaban refugio en la ciudad tras haber perdido sus propiedades a manos de parientes o vecinos varones. La afluencia de mujeres hacia la Ciudad de México era tan grande que el científico europeo Alexander von Humboldt, visitando la región en 1804, hizo la observación de que un gran número de “mujeres del campo vienen a las ciudades a servir en las casas”.⁴¹ Durante todo el período colonial, la inmigración de mano de obra doméstica femenina, forzosa o voluntaria, fue un factor decisivo en la producción de un desequilibrio sexual en la población urbana de la región.

Muchos de los empleos creados por este crecimiento eran especialmente adecuados para las mujeres, ya que una de las mayores demandas del medio urbano era la del trabajo doméstico. Hacia finales del siglo XVII, el 77% de los sirvientes domésticos de La Paz eran mujeres inmigrantes.⁴²

39 Para informarse sobre una migración masiva en respuesta a un intento de cambio de política sobre cómo se debía evaluar el tributo, véase Cole, Jeffrey A.: “Viceregal Persistence Versus Indian Mobility: The Impact of the Duque de la Palata’s Reform Program on Alto Peru, 1681-1692”, *Latin American Research Review*, 19:1, 1984, págs. 37-56.

40 Glave: *Trajinantes...*, pág. 351.

41 Humboldt, Alexander von: *Political Essay on the Kingdom of New Spain*, I. Riley, New York, 1811, I, pág. 191.

42 Glave: *Trajinantes...*, págs. 311, 346.

Los contratos laborales muestran a mujeres que trabajaban de forma independiente, o con menor frecuencia como parte de una pareja casada, como cocineras, sirvientas y nodrizas. Las nodrizas indias cuidaban de los hijos de las elites española e india, de los hijos de esclavos, de los hijos de viudas y de hijos abandonados a la puerta de las casas. Estas trabajadoras domésticas por lo general recibían a cambio de su trabajo hospedaje y alimentos, vestido y/o un salario.⁴³ Las mujeres indias no son las únicas que encontramos en los hogares de las ciudades coloniales. Mestizas, mulatas libres y las llamadas “españolas”, además de las esclavas, eran también trabajadoras dentro de la economía doméstica.

Existe una sugerencia de que el servicio doméstico femenino limitaba el tamaño de la familia de una mujer. Por ejemplo, entre las indias migrantes que vivían en Lima en 1614, la mayoría de las cuales eran sirvientas domésticas, la proporción niños-mujeres era de un escaso 37.4%.⁴⁴ El número promedio de hijos por familia era de 0.6, y el número modal de niños entre 249 familias migrantes era 0. El hecho de que los sirvientes domésticos trabajaran duras y prolongadas jornadas probablemente contribuía a esta baja fertilidad. El uso de mujeres que habían dado a luz como nodrizas también limitaba su fecundidad, como también lo hacía la prohibición general de que cohabitaran con ningún hombre mientras daban pecho al hijo de su empleador.⁴⁵

El servicio doméstico atraía a jóvenes solteras hacia la ciudad y proporcionaba empleo a un 75% de ellas, pero las mujeres con hijos generalmente hallaban el servicio doméstico demasiado restrictivo. Al entrar en el mercado de trabajo como adolescentes, sus primeras tareas como sirvientas domésticas en casas privadas o en conventos funcionaba a menudo como el equivalente femenino del aprendizaje entre los varones. Para algunas, estos trabajos eran temporales y sólo duraban hasta que se casaban. Pero el matrimonio, ya fuera formal o informal, no garantizaba que las mujeres pobres no tuvieran que ganarse la vida. En busca de un empleo que les permitiera vivir y mantener a sus familias, recurrían con frecuencia al autoempleo.

Las mujeres pobres reingresaban en el mercado de trabajo como trabajadoras independientes –lavanderas, tintoreras, limpiadoras, costureras, te-

43 Wightman: *Indigenous Migration...*, pág. 273.

44 Cook, N. David: “Les Indiens immigrés à Lima au début du XVIIe siècle”, *Cahiers des Amériques Latines*, 13/14, 1976, pág. 44.

45 Wightman: *Indigenous Migration...*, pág. 101.

jedoras, bordadoras, enfermeras y cocineras.⁴⁶ Al comercializar el trabajo tradicional femenino y transferir los servicios domésticos a una esfera más pública, las mujeres vendían su trabajo a cambio de un salario. Además del servicio doméstico, comercializaban también servicios femeninos, que iban desde el planchado hasta la prostitución. Asimismo, eran muy importantes en la producción y distribución de alimentos, incluyendo la fabricación y venta de pan y bebidas alcohólicas locales (*chicha*, *pulque*), así como en manufacturas artesanales tales como la cerería, la cestería y la alfarería. En 1811, en la Ciudad de México podían encontrarse mujeres inmigrantes trabajando principalmente como costureras, lavanderas, tortilleras, fruteras, molenderas y atoleras.⁴⁷

Este trabajo era con frecuencia precario y generalmente mal pagado. Alguna información fragmentaria sugiere que recibían un pago inferior al de los hombres por hacer el mismo trabajo, lo cual era probablemente una razón de más para que las oportunidades de empleo femenino superaran a las de los hombres. Por ejemplo, en Cuzco, un hombre contratado para vender pan recibía en 1655 una paga de 25 pesos al año; una mujer a la que se daba el mismo empleo en 1663 ganaba doce pesos.⁴⁸ El número de mujeres que desempeñaban estos trabajos tendió a crecer con el tiempo. Para finales del siglo XVII, el 81% de los trabajadores migrantes que brindaban servicios en Lima eran mujeres. Es probable que un excedente de mujeres ofreciendo estos servicios tendiera a deprimir el nivel salarial. Muchas de ellas eran registradas en los censos como personas que vivían “de su trabajo” o “de su labor”, lo que sugiere que combinaban una variedad de ocupaciones a tiempo parcial para sobrevivir.

En la región andina y en México, había también mujeres migrantes trabajando en talleres de manufacturas. De hecho se convirtieron rápidamente en parte de la fuerza de trabajo productiva, en beneficio tanto de la Corona española como de los propietarios privados. En fecha tan temprana como 1617, las migrantes andinas que residían en la ciudad de Quito y en las comunidades indígenas vecinas hilaban algodón para los velámenes

46 Véase Vergara Ormeño, Teresa: “Migración y trabajo femenino a principios del siglo XVII: El caso de las indias en Lima”, *Histórica*, 21:1, julio 1997, págs. 135-157, donde se encuentra una buena exposición sobre la variedad de empleos desempeñados por las migrantes en la Lima de principios del siglo XVII.

47 Kicza, John: “Migration to Major Metropoles in Colonial Mexico”, en Robinson: *Migration in Colonial...*, pág. 210.

48 Wightman: *Indigenous Migration...*, pág. 273.

y cordajes necesarios para equipar la Armada de la Corona.⁴⁹ También trabajaban en los obrajes privados de Quito, escogiendo, cardando e hilando la lana.⁵⁰ En México, en las postrimerías del siglo XVIII, había mujeres migrantes empleadas en la Real Fábrica de Tabaco, así como en los talleres de producción de seda, en las fábricas de textiles y en las hilanderías.

Las mujeres que decidían migrar a los pueblos y ciudades cercanos eran por lo general las más pobres que, al no tener una parentela próspera, se veían obligadas a buscar empleo en los hogares urbanos, donde hacían hilo, tejían y cosían la ropa de uso. Muchas veces eran madres solteras. Esta migración femenina era parcialmente responsable del incremento en el número de hogares encabezados por mujeres en la América Latina colonial tardía. En Santana de Parnaíba, por ejemplo, los hogares cuya cabeza de familia era una mujer aumentaron del 24% en 1775 al 28% en 1820, mientras que en São Paulo las jefas de familia eran el 28.8% de todos los hogares en 1765 y el 44.7% en 1802.⁵¹ Los hogares encabezados por mujeres estaban siempre entre los más marginales.

Aun cuando las migrantes llegaron a constituir un grupo considerable en todas las ciudades coloniales importantes, los historiadores se muestran muy divididos respecto al grado de éxito que estas mujeres alcanzaban en las ciudades. Algunos estudiosos han sugerido que las mujeres andinas, gracias a sus posiciones como empleadas domésticas o comerciantes al menudeo, eran especialmente aptas para desenvolverse en la sociedad española.⁵² Otros han señalado el relativo éxito económico de las migrantes andinas, considerándolas mucho más exitosas que sus contrapartes masculinos.⁵³ Otros más han hecho hincapié en el maltrato y las duras

49 Powers: *Andean Journeys...*, pág. 113.

50 Cushner, Nicholas P.: *Farm and Factory: The Jesuits and the Development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito, 1600-1767*, State University of New York Press, Albany, 1982, pág. 95.

51 Para mayor información sobre Santana, véase Metcalf, Álda C.: *Family and Frontier in Colonial Brazil: Santana de Parnaíba, 1580-1822*, University of California Press, Berkeley, 1992, pág. 145. Las cifras sobre São Paulo se encuentran en Kuznesof, Elizabeth Anne: "Household Composition and Headship as Related to Changes in Mode of Production: São Paulo, 1765 to 1836", *Comparative Studies in Society and History*, 22:1, enero 1980, págs. 82-86. Kuznesof piensa que, en el caso de São Paulo, la migración era principalmente un fenómeno de corto alcance. Aunque carecemos de información sobre el porcentaje de hogares encabezados por mujeres migrantes, al menos el 12% de las casas había nacido fuera de la ciudad. El porcentaje de mujeres migrantes entre la población soltera era, sin duda alguna, más alto.

52 Burkett, Elinor: "Indian Women and White Society: The Case of Sixteenth-Century Peru", en Lavrin, Asunción (ed.): *Latin American Women: Historical Perspectives*, Greenwood, Westport, Conn, 1978, págs. 117, 119.

53 Salomon, Frank: "Indian Women of Early Colonial Quito as Seen Through Their Testaments", *The Americas*, 44:3, 1988, págs. 326-330.

condiciones de vida que tuvieron que soportar la mayoría de estas mujeres.⁵⁴ Pero independientemente del trato que recibían, estas mujeres, con frecuencia consideradas marginales respecto a su sociedad, sortearon con éxito varias líneas divisorias culturales. Las mujeres del campo aprendieron a adaptarse al entorno urbano; las pobres aprendieron los estilos de vida de sus prósperos patrones, y las indias descubrieron cómo negociar la cultura española.

Uno de los probables resultados de la migración de mujeres indígenas para trabajar en el servicio doméstico en la ciudad fue la eventual creación de una cultura “mestiza”, ya que la sirvienta doméstica india no se limitó a aprender las formas de vida de los españoles. A la vez que iba conociendo mejor las maneras europeas, iba también familiarizando al amo y a su familia con su lenguaje, sus comidas, sus utensilios y sus formas de vida tradicionales. Mientras la sirvienta india cuidaba de los hijos de su patrón, les enseñaba también el folklore, las canciones y supersticiones de su cultura.

Las mujeres que migraron a las ciudades de la América Latina colonial se vieron a sí mismas cruzando las fronteras entre ocupaciones, clases sociales y/o identidad étnica.⁵⁵ Muchas mujeres migrantes se dieron cuenta de que perdían la calidad social que habían tenido en sus comunidades de origen —fuera ésta la que fuera— para convertirse en integrantes de la masa urbana o *plebe*. Las indias con frecuencia perdían su etnicidad distintiva, convirtiéndose de forma genérica en indias o adoptando los modales españoles.⁵⁶ Con el tiempo, el resultado fue la creación de una nueva cultura que era una amalgama de lo autóctono y lo europeo. La mixtura cultural iba a menudo mano a mano de la racial, ya que las sirvientas domésticas estaban particularmente expuestas a parir retoños de sus amos europeos.

No obstante, el veredicto sobre el éxito de las mujeres migrantes es variable. Algunas obtenían a duras penas un sustento precario, soportando abusos a manos de sus patrones, o compartiendo un hospedaje mínimo con otras mujeres pobres. Otras hallaron su nueva vida demasiado difícil y regresaron a casa. Por ejemplo, Celidonia Martina, una mujer india de San

54 Zulawski: “*They Eat from...*”, págs. 150-167; Glave, Luis Miguel: “Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el virreinato peruano del siglo XVII: La ciudad de La Paz y el sur andino en 1684”, *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines*, 16:3-4, 1987, págs. 47, 50-52, 55.

55 Pescador, Juan Javier: “Vanishing Woman: Female Migration and Ethnic Identity in Late-Colonial Mexico City”, *Ethnohistory*, 42:4, Fall, 1995, pág. 617.

56 Salomon: “Indian Women...”; este estudio proporciona varios ejemplos de mujeres que habían sufrido un grado más o menos importante de aculturación. Salomon sugiere que “en 1600 había probablemente más formas diferentes de ser un indio urbano de las que existen hoy en día”, pág. 326.

Pedro Tlanixco, que había ido a Ciudad de México huyendo de su marido abusivo, se dio cuenta de lo caro que era sostener un hogar y regresó pronto a su pueblo natal.⁵⁷ Unas pocas, como María Ana de Goisotena, una viuda de 23 años del Valle de San Bartolomé, al norte de México, se casó y prosperó tras haberse mudado a Parral.⁵⁸

En Perú, la migración femenina fue importante desde el siglo XVI, pero parece haberlo sido menos en México, donde creció significativamente en el siglo XVIII. Estudios realizados sobre la Ciudad de México y Guadalajara muestran que las migrantes alcanzaban cifras hasta del 38% de los residentes. Las mujeres eran además más numerosas que los hombres, y una vez más la mayoría de ellas había migrado o había sido enviada a trabajar como servidumbre doméstica.⁵⁹ La migración hacia las norteñas ciudades mineras como Parral alcanzó tales proporciones que el 40% de las mujeres que contraían matrimonio eran inmigrantes.⁶⁰

De la misma manera que hubo diferentes patrones de migración femenina según que la migrante fuera una mujer sola o parte de un grupo familiar, el *locus* de la migración femenina también era variable. Independientemente de la raza, las mujeres que se desplazaban con sus familias migraban a cortas, medianas y largas distancias. Las que migraban solas, por el contrario, tendían a moverse dentro de un perímetro relativamente pequeño. Tal vez evitaban los desplazamientos a grandes distancias debido, en parte, a los altos costos que ello implicaba.⁶¹ La típica migrante de corta distancia en el norte de México era una mujer de avanzada edad.⁶²

Aunque por lo general las sirvientas domésticas procedían de las áreas rurales circundantes, hay casos aislados de sirvientas que llegaban desde pueblos a cientos de kilómetros de distancia. Un estudioso de la población peruana en los siglos XVI y XVII ha dividido la inmigración india a la ciudad de Lima en tres zonas geográficas de origen (el actual departamento de Lima, el Perú contemporáneo y el resto del continente). Encontró que las mujeres constituían el 65% de los migrantes provenientes de la zona 1, pero tan sólo el 39.26% de los de la zona 2.⁶³ Una vez más, la mayoría de

57 Pescador: "Vanishing Woman...", págs. 617-618, 624.

58 McCaa: "Marriage, Migration...", pág. 217.

59 Kicza: "Migration...", pág. 207.

60 McCaa: "Marriage, Migration...", pág. 219.

61 *Ibidem*, pág. 227.

62 Swann: *Migrants in the Mexican...*, pág. 141.

63 Mazet: "Population et société...", págs. 75-76.

las que procedían de esta segunda zona, más distante, eran casadas que se desplazaban con sus maridos. Una excepción a este patrón era el de las indígenas que procedían de Santiago, Valdivia y Concepción, un grupo de considerables proporciones. Estas mujeres habían sido capturadas y esclavizadas durante las guerras chilenas y se las había enviado a Lima como servidumbre.

Si la migración afectaba las vidas de aquellas que abandonaban su comunidad de origen, las vidas de las que permanecían en ellas también eran transformadas por la migración. Aún más importante que la migración femenina era el fuerte patrón de migración masculina de un área rural a otra. Por ejemplo, entre las familias campesinas de los siglos XVII y XVIII en Santana de Parnaíba, Brasil, los hombres migraban tradicionalmente a la frontera.⁶⁴ Este desplazamiento de hombres, repetido a lo largo de varias generaciones, tenía un marcado efecto en las mujeres que dejaban atrás. Al irse los hombres hacia nuevas regiones, las mujeres supernumerarias se veían obligadas a elegir entre dos opciones: o bien se mudaban con su familia, sirviendo como *agregados*, que trabajaban en los campos, en la preparación de alimentos, y como servidumbre doméstica a cambio de alimento y hospedaje,⁶⁵ o bien migraban ellas también a las poblaciones cercanas.

En determinadas situaciones los migrantes varones respondían a un conjunto de factores de “tira y afloja”, mientras que las migrantes respondían a otro. En este caso se hallaba el distrito rural alrededor de Buenos Aires, una rica zona agrícola y ganadera con regiones que lindaban con la frontera india. Aquí la migración hacia esta zona era en su gran mayoría masculina. Los varones constituían, por ejemplo, el 89.4% de los recién llegados a Areco, una zona relativamente desarrollada, y el 97.1% del mismo grupo en Magdalena, que era un distrito vecino de la frontera. El cuadro 1 muestra el efecto que tuvo la inmigración en la proporción de sexos en ambas regiones. Basándonos en el desequilibrio en las *sex ratio* como medida de apoyo en el cálculo de la inmigración o emigración, estas cifras sugieren que entre el 5 y el 10% de la población femenina de aquellas zonas, relativamente próximas a la ciudad de Buenos Aires, estaban posiblemente migrando a la ciudad porteña.

64 Metcalf: *Family and Frontier...*, 1992, pág. 112.

65 *Ibidem*, págs. 125-26.

CUADRO 1

SEX RATIO EN BUENOS AIRES RURAL (1744)

	<i>Areco</i>		<i>Magdalena</i>	
	H	M	H	M
Registrado en el censo	57.9	42.1	57.1	42.9
Corregido por inmigración	52.5	47.5	54.8	45.2

Fuente⁶⁶

Asimismo sugiere esta migración femenina el hecho de que hubiera una total ausencia de solteras y viudas viviendo solas en el medio rural. Las viudas pobres, cuyos maridos no habían sido propietarios de tierras o que tenían una pequeña parcela, se veían obligadas a migrar a los pueblos o a las ciudades en busca de empleo, o bien a buscar refugio con sus familias. Paradójicamente, esta próspera región cercana a una ciudad en pleno crecimiento mostraba dos patrones diferentes de migración ligada al género. Al mismo tiempo que los hombres de las empobrecidas regiones norteafricanas se desplazaban hacia esta región, atraídos por la demanda de mano de obra no cualificada, las mujeres de la región abandonaban el área para irse a la ciudad, atraídas por la posibilidad de empleos domésticos o en el comercio.

En el siglo XVIII la pobreza urbana creció a un ritmo más veloz que cualquier reforma que pudiera entablarse en muchas regiones de la América Latina colonial. La cada vez mayor migración desde los distritos rurales hacia las ciudades, una migración que era abrumadoramente femenina, probablemente empeoró las condiciones de vida de muchas mujeres, al forzarlas a combinar actividades legales e ilegales, morales e inmorales, para sobrevivir. En las grandes ciudades como la Ciudad de México, los funcionarios reales se quejaban del creciente número de vagabundos –tanto hombres como mujeres. Un crítico, Hipólito Villarroel, atribuía la mayor migración femenina al establecimiento de una fábrica de cigarrillos y a la costumbre de utilizar nodrizas.⁶⁷ Resulta claro que la migración sobrepasa-

66 Socolow, Susan Migden: “Women of the Buenos Aires Frontier, 1740-1810 (or the guacho turned upside down)”, en Guy, Donna J. y Sheridan, Thomas E. (eds.): *Contested Ground: Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire*, University of Arizona Press, Tucson, 1998, pág. 74.

67 Pescador: “Vanishing Woman...”, págs. 622-623.

ba cualesquiera nuevas oportunidades económicas que pudiera ofrecer el Estado o la iniciativa privada.

La migración relacionada con el género dejó huella en varias regiones de la América Latina colonial. La migración masculina sumada a la mortalidad de varones, resultado de la primera etapa de la mita en el Alto Perú del siglo XVI, generó un desequilibrio dramático en la *sex ratio* de algunas poblaciones andinas.⁶⁸ Por ejemplo, en la región de Chucuito, a orillas del lago Titicaca, y en fechas tan tempranas como la década de 1560, había un elevado número de solteras y viudas en los pueblos de la zona.⁶⁹ Unos 250 años más tarde, y más concretamente en 1804, el cura de la parroquia de Turco, uno de los pueblos sujetos a la mita de Potosí, escribía lamentándose lo siguiente: “porque [los hombres] regresan mortalmente afectados por el asma o la neumonía de lo que mueren tarde o temprano... [es ésta] una parroquia de mujeres solas, que mueren de vejez”.⁷⁰ En Pacajes, una población andina no sujeta a la mita, la migración masculina sobrepasaba a la femenina por tres a uno. El resultado era que las mujeres constituían un porcentaje de la población total mayor que el de los hombres, y asimismo un porcentaje mayor de la población económicamente activa.⁷¹

En las comunidades indias que habían sufrido la pérdida de hombres por causa de una migración masculina muy fuerte, aquellas mujeres dejadas atrás en cantidades abrumadoras emergieron como figuras centrales en la producción del tributo. En el Alto Perú, ya en 1564, los españoles demandaban tributo en forma de textiles tejidos por las solteras y viudas que no habían acompañado a los hombres a las minas.⁷² Aun cuando el Virrey Toledo había ordenado que ni las viudas ni las casadas debían pagar tributo, y Felipe III había eximido de su pago a todas las indígenas, la explotación tributaria de las mujeres en los pueblos del Alto Perú no dejó de practicarse.⁷³ De hecho, tanto los caciques locales como los curas exigieron tejidos a las indias como pago del tributo durante todo el siglo XVII y aún después.⁷⁴ El tributo textil de las mujeres se extendía en ocasiones al

68 Wightman: *Indigenous Migration...*, pág. 97.

69 Premo: “From the Pockets...”, pág. 67.

70 Tandeter: *Coercion and Market...*, pág. 54.

71 Klein: “Hacienda and Free...”, pág. 202. En Pacajes había 87.4 varones por cada 100 mujeres; el 29.1% de la población económicamente activa era femenina, mientras que solamente el 18.9% era masculina.

72 Díez de San Miguel: *Visita...*, pág. 127.

73 Premo: “From the Pockets...”, pág. 78.

74 *Ibidem*, págs. 79-81.

pago de los *indios de plata* o *indios de faltriquera*, sistema que permitía comprar para los hombres la exención del servicio de la mita mediante la contribución del trabajo de sus esposas al Estado. Adicionalmente, a este sistema extralegal de pago del tributo, se obligaba a las indias a pagar tributo por sus maridos prófugos o muertos. Tan omnipresente y tan opresivo era este sistema que un ministro de la Audiencia de Lima acusó a los caciques de “hacer esclavas” a las viudas que se empobrecían por pagar el tributo de sus maridos muertos.⁷⁵

En algunas regiones rurales, había a menudo menos mujeres por causa de su continua migración hacia las ciudades. En regiones de frontera, normalmente percibidas como peligrosas, lugares sin ley, también estaban en minoría. Por otro lado, en aquellos distritos rurales que alimentaban con migrantes las nuevas colonizaciones, las mujeres eran mayoría. Al principio del siglo XIX (1803), la población de la capitanía de São Paulo, por ejemplo, era de 92.521 hombres y 95.858 mujeres.

Santiago del Estero, en el noroeste de Argentina, constituye otro caso de migración masculina a gran escala. En esta población, los hombres migraban no hacia la frontera cercana o a las minas, sino hacia las fértiles pampas del sur. El efecto neto sobre las mujeres y sobre la sociedad de origen era prácticamente el mismo. En el distrito de Salavina, las mujeres sobrepasaban a los hombres en una proporción de 100 a 72.⁷⁶ Esta desigual *sex ratio* fue comprobada comenzando por la cohorte de edad de 10-19 años, y en los grupos de edad subsiguientes. Como resultado de ello, una proporción importante de la población femenina nunca se casó. Las mujeres no sólo constituían el 58.14% de la población, sino que además las solteras y viudas encabezaban el 40% de todos los hogares. Asimismo, constituían la mayoría de los sirvientes y *agregados*. En ausencia de los hombres, era el trabajo de las mujeres, incluyendo la producción agraria de trigo y maíz, así como el hilado y el tejido, el que alimentaba la economía local.

Es importante recordar que los patrones de migración en la América Latina colonial se transformaron con el tiempo. Los desplazamientos de

75 Polanco, Nicolás: *Copia de los informes que en virtud del orden del Conde de Santistevan Virrey hicieron diferentes ministros de la Audiencia de Lima sobre la forma del entero de la Mita de Potosí, 1661*, Archivo General de Indias, Charcas, 267, n° 20-A; así citado en Premo: “From the Pockets...”, pág. 83.

76 Farberman, Judith: “Familia, ciclo de vida y economía doméstica: El caso de Salavina, Santiago del Estero, en 1819”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 3ª serie, 12, 1995, págs. 33-59.

gente producidos en el siglo XVI, primero por la conquista europea y, más tarde, por la reorganización forzada de los asentamientos rurales, causaron migraciones caóticas que probablemente diferían mucho de las migraciones más sistemáticas de los siglos XVII y XVIII. Los historiadores concuerdan por lo general en que el siglo XVIII fue testigo de una aceleración en el ritmo de migración en muchas regiones de América Latina.⁷⁷

Prácticamente, en cada ciudad importante de la América Latina colonial las mujeres, y sobre todo las mujeres pobres, constituían el segmento más amplio de la población económicamente activa. En las postrimerías del período colonial, en gran parte de América Latina, los patrones de migración habían dado lugar a un predominio de mujeres en ciudades y villas, mientras que los hombres tendían a ser mayoría en las zonas rurales. En la Ciudad de México, por ejemplo, las mujeres suponían el 56.6% de la población en 1790 y el 55.8% en 1811.⁷⁸ La población femenina era continuamente reforzada por la inmigración. De la población de migrantes de la ciudad en 1811, el 54.1% eran mujeres.⁷⁹

En cambio, en los asentamientos rurales demasiado alejados como para hacer de la migración a la ciudad una alternativa viable, las mujeres quedaban atrás y vivían en la pobreza. En toda la América Latina colonial, en las regiones agrícolas más pobres o en las zonas más pobres de los distritos agrícolas ricos, las mujeres eran mayoría. Del mismo modo en que las regiones pobres tenían un excedente de mujeres, las regiones agrícolas ricas tendían a tener un excedente de varones.⁸⁰

Deberíamos recordar asimismo que hubo grandes variaciones regionales a través de la América Latina. Por una mezcla de razones económicas y espaciales, algunas regiones eran zonas de emigración femenina, mientras que otras lo eran de emigración masculina. Aunque las mujeres casi siempre migraban a un ritmo inferior al de los hombres, un reflejo de que ellos gozaron de mayor independencia y movilidad espacial que las mujeres durante todo el período colonial, la migración femenina fue esencial para la formación de la sociedad colonial.⁸¹

77 Robinson: "Migration in...", pág. 58.

78 Arrom, Silvia Marina: *The Women of Mexico City, 1790-1857*, Stanford University Press, Stanford, 1985, pág. 287.

79 *Ibidem*, pág. 108. Las mujeres eran el 51.5% de los migrantes blancos o españoles, el 51.4% de las castas (de sangres mezcladas), y el 58.3% de los indios.

80 Por ejemplo, en Chulumani, una avanzada agrícola al NE de La Paz, la proporción de sexos era de 110.8 hombres por 100 mujeres en 1786.

81 Robinson: "Migration in...", pág. 61.

La migración de hombres y mujeres en la América Latina colonial tiene implicaciones importantes para la historia de la región. En lugar de una zona de inercia económica y social, lo que sugieren los patrones de migración es que entre los sectores más desfavorecidos de la sociedad la gente se desplazaba de lugar en lugar en busca de mejores oportunidades. Esta migración constante, que con frecuencia cobraba la forma de un movimiento del campo a la ciudad, fue un factor importante para el crecimiento de las ciudades, la estructura del mercado de trabajo en éstas y la naturaleza de su aprovisionamiento y servicios. La migración proveía también fuerza de trabajo en los momentos de auge económico regional, y fue un factor importante en el avance gradual de la frontera de colonización.

Las razones, los patrones y los resultados de estas migraciones estaban estrechamente relacionados con el género. Los hombres no se desplazaban solamente por causa del trabajo forzado, sino que además eran llevados de un lugar a otro por la pobreza, las oportunidades de empleo, el servicio militar (especialmente en el siglo XVIII) y por las tierras de nueva colonización. A pesar de que las mujeres eran menos susceptibles de moverse que los hombres, la migración femenina fue también un fenómeno común en la América Latina colonial. Las mujeres del campo acompañaban a sus familias a nuevas áreas rurales, pero ellas tendían en mayor grado que los hombres a desplazarse a las ciudades y villas, en busca de empleo, abrigo y protección. La migración modelaba las vidas de los que se desplazaban y las de aquellos que se quedaban atrás. Era un fenómeno social que afectaban en gran medida las vidas de las mujeres de la colonia.

En general, resulta claro que en las ciudades de la América Latina colonial las migrantes no asumieron papeles económicos radicalmente diferentes de los que habían tenido en sus comunidades de origen. En una economía de trabajo intensivo, las mujeres pobres cumplían, tanto dentro como fuera de los hogares, con una multitud de tareas que eran necesarias para el bienestar de las familias de la elite colonial y de la clase media.

Las mujeres siguieron trabajando principalmente en la economía doméstica y, en segundo lugar, en la economía asalariada que constituía una extensión pobremente remunerada de las tareas domésticas. Pero las relaciones de género fueron transformadas por las mujeres migrantes. Gracias a su migración, las mujeres dejaron de estar limitadas a trabajar dentro de sus propios hogares, y algunas experimentaron probablemente un grado mayor de independencia económica y sexual respecto a la que habían tenido en sus comunidades de origen. Por otra parte, la rápida emergencia

de ciudades feminizadas significa que la desigual proporción entre sexos limitaba las oportunidades de estas mujeres para formar una familia estable, y llevaba indudablemente a un incremento del número de hogares cuyo jefe de familia era una mujer soltera. Las repercusiones culturales de la presencia de mujeres indias y mestizas en los hogares españoles fue tan importante como el trabajo que cumplían allí. En esencia, fue gracias a estas mujeres que los hogares de la elite española pudieron funcionar día a día. Sin duda alguna, los efectos de las mujeres migrantes sobre la sociedad colonial, aunque diferentes de los de los hombres, fueron por lo menos igual de importantes.

Juana de Rojas: una mujer emigrante, empresaria y matriarca del siglo XVII

Guillermo Lohmann Villena

Academia de la Historia
Lima

Enriqueta Vila Vilar
EEHA-CSIC
Sevilla

Hasta hace sólo unas décadas, la mujer, salvo contadas excepciones de personajes destacados, había pasado por la Historia como sujeto pasivo.¹

1 La historiografía que contempla a las mujeres en primer plano es una corriente relativamente reciente, promovida por el movimiento feminista y que se consolidó en la década de los '60 del siglo XX a través de revistas especializadas inglesas y francesas. En estos años, se celebraron las primeras conferencias internacionales sobre historia de las mujeres, siendo los países anglosajones los pioneros, aunque actualmente los franceses se han puesto a la cabeza. Es sólo a comienzo de los años ochenta cuando en España prosperan los estudios sobre la mujer, gracias a los trabajos de diversos seminarios entre los que cabe destacar el de la Universidad Autónoma de Madrid y el Seminario de la Donna de Barcelona. Véase Ortega López, Margarita: "Una reflexión sobre la historia de las mujeres en la edad moderna", *Norba. Revista de Historia*, nºs. 8-9, 1987-88, págs. 159-168. Por su parte, el Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid ha sacado ya varios tomos de actas de Congresos interdisciplinarios, que celebran cada año. Por su interés, citaremos los volúmenes por el orden en que han ido apareciendo: *Nuevas perspectivas sobre la mujer*, Actas de las primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, Seminario de Estudios de la mujer, UAM, Madrid, 1982, 2 vols.; *El uso del Espacio en la vida cotidiana. Ordenamiento Jurídico y realidad social de las mujeres. Literatura y vida cotidiana*, Actas de las cuartas Jornadas..., Madrid-Zaragoza, 1986; *El trabajo en las mujeres: siglos XVI al XX*, Actas de las sextas Jornadas..., Madrid, 1987; *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*, Actas de las séptimas Jornadas..., Madrid, 1989; *Las mujeres en las ciudades medievales. La imagen de la mujer en el arte español*, Actas de las terceras Jornadas..., Madrid, 1990; *La mujer en la Historia de España (Siglos XVI al XX)*, Actas de las segundas Jornadas..., Madrid, 1990; *Los estudios sobre la mujer: De la investigación a la docencia*, Actas de las octavas Jornadas..., Madrid, 1991; *Las mujeres en la opinión pública*, Actas de las X Jornadas..., Madrid, 1995. También ha habido algunos seminarios específicos sobre Andalucía; mencionaremos, entre otros, *Las mujeres en la Historia de Andalucía*, Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, vol. II, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y Caja Sur, Córdoba, 1991; *Las mujeres en Andalucía*, Actas del segundo encuentro interdisciplinar de estudios de la mujer en Andalucía, Diputación provincial de Málaga, Málaga, 1993, 4 vols. Sobre América también la bibliografía sobre la mujer ha proliferado en los últimos años. Un trabajo pionero fue el de Lavrín, Asunción: *Latin American Women. Historical perspectives*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1978. Poco antes había aparecido el de Pescatello, Ann: *Power and Pawn. The Female in Iberian Families, Societies, and Cultures*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1976. Después han seguido bastantes, entre los que cabría

Gonzalbo Aizpuru, Pilar & Ares Queija, Berta (coords.): *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-EEHA / El Colegio de México-CEH, Sevilla-México, 2004.

Habían estado interviniendo en la política, en la economía, en la sociedad, en la cultura, en la religión, en las costumbres, sin que su voz se dejara oír. Probablemente había influido en ello el estereotipo que crearon los escritores del Siglo de Oro,² que presentaron una imagen absolutamente maniquea que las convertía irremediabilmente en buenas –aquellas que aceptaban el papel que la sociedad les imponía en la casa o el convento– y malas –las que se atrevían a transgredir las normas. La historiografía más reciente reconoce por fin el papel activo de la mujer en la historia de forma que su implicación no es menor que la del hombre y que ha intervenido en las transformaciones sociales, económicas y artísticas no sólo a través de su posición en el hogar, de la educación de los hijos, de su labor religiosa y de mecenazgo, sino también en instituciones como conventos, colegios y hospitales, así como en movimientos sociales y religiosos.³

Papel preponderante les tocó jugar a las mujeres instaladas en las clases altas de la sociedad a través de las alianzas familiares, la constitución, junto a sus esposos de los mayorazgos, la fuerza de la dote, el ennoblecimiento del linaje o la labor de mecenazgo.⁴ Y de todas ellas, Juana de Rojas

destacar: Borges, Ana Lola: “La mujer pobladora en los orígenes americanos”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXIX, 1972, págs. 389-444; Hahner, June: *Women in Latin American History*, Los Angeles, 1980; Gonzalbo Aizpuru, Pilar: *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, Sep Cultura, Ediciones El Caballito, México, 1987, y *Género, familia y mentalidades en América Latina*, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, Puerto Rico, 1997; Pumar Martínez, Carmen: *Españolas en Indias. Mujeres-soldados, adelantadas y gobernadoras*, Ed. Anaya, Madrid, 1988; O’Sullivan-Beare, Nancy: *Las mujeres de los conquistadores. La mujer española en los comienzos de la colonización americana*, Ed. Compañía Bibliográfica Española S.A., Madrid, s.f; Muriel, Josefina: *Cultura femenina novohispana*, UNAM, México, 1982, y *Las mujeres en Hispanoamérica. Época colonial*, Ed. Mapfre, Madrid, 1992; Menéndez, Susana y Potthast, Barbara (coords.): “Mujer y familia en América Latina, siglos XVIII-XX”, *Cuadernos de Historia Latinoamericana*, nº 4, Málaga, 1996.

2 Una buena panorámica sobre el tema de la mujer en los escritores de esta época en Vigil, Mariló: *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1986.

3 Hace algunos años, se desarrolló en el Centre de Recherches Historiques un seminario interdisciplinar sobre la mujer en el que se debatieron temas historiográficos y metodológicos y se llegó a la conclusión del influyente papel de la mujer en la historia. Un resumen de sus resultados puede verse en la revista *Historia social*, nº 9, Instituto de Historia Social, Valencia 1991, págs. 79-101. Este artículo apareció originalmente en francés en *Annales*, 1986, nº 2, págs. 271-293. Véase también Sánchez Ortega, Elena: “La mujer en el antiguo régimen. Tipos históricos y arquetipos literarios”, en *Nuevas perspectivas...*, tomo I, págs. 107-126; Muriel: *Las mujeres en Hispanoamérica...*; Ródenas Martínez, Susana y Vicent Colongues, María: “La cultura escrita y la mujer: modelos de participación y exclusión en la vida pública”, en *La voz del silencio (siglos VII-XVIII)*, Ed. de Cristina Segura Raino, Madrid, 1992, págs. 17-29, y Perry, Mary Elizabeth: *Ni espada rota ni mujer que trota. Mujer y desorden social en la Sevilla del Siglo de Oro*, Ed. Crítica, Barcelona, 1993.

4 Algunos de estos temas están esbozados en Domínguez Ortiz, Antonio: “La mujer en el tránsito de la Edad Media a la Moderna”, en *Las mujeres en las ciudades...*, págs. 171-178, y también Vila Vilar, Enriqueta: “La mujer en la Sevilla americana”, *Minervae Baeticae. Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras*, t. XXV, 1997, págs. 43-67.

constituye un ejemplo que bien pudiera considerarse arquetípico. De ahí el interés por su figura destacada en el seno de una familia de emigrantes a América, los Almonte, sobre los que hace unos años los redactores de estas líneas escribieron un pequeño trabajo y, recientemente, una monografía,⁵ en la que su protagonismo queda un tanto diluido. Parecía, por tanto, interesante dar a conocer algunos perfiles de su vida en toda su dimensión, por múltiples motivos: por su dilatada existencia –falleció casi octogenaria–; por la importancia de sus parientes más cercanos, instalados en las altas instancias de la administración virreinal; por los rasgos de su temperamento –en el lapso de un par de meses y hasta de un día a otro delega poderes en un mandatario y los revoca–; por su figuración social como cabeza mayor de una esclarecida descendencia; por la sólida posición económica que supo granjearse; por su fidelidad para mantener activa la comunicación comercial con la cúpula del imperio de los Almonte asentada en Sevilla, y, por supuesto, por sus dotes de gobierno familiar. Situaciones todas que la convierten en el prototipo de las mujeres emigrantes que actuaron como transmisoras de la cultura material y doméstica hispana. Modelos económicos, estructuras sociales y familiares, vestimenta, modas, usos culinarios, adornos, etc., dependieron de ellas y fueron el alma de familias que mantuvieron sus formas de vida trasplantadas y a su vez adaptadas al nuevo mundo que las acogía.

Con muy pocos años debió salir Juana de Rojas de Granada, su tierra natal, de la mano de un padre leguleyo y pobre, que buscó Panamá como destino para encontrar fortuna. Ella misma declara en su testamento no haber podido llevar dote a su primer matrimonio con Melchor García de Robledo, un adinerado hidalgo sevillano con el que estuvo casada apenas cuatro años:

...yo no tenía bienes porque los dichos mis padres estaban pobres y no llevé bienes porque el dicho mi padre se sustentaba con la abogacía, que por mi calidad el dicho Melchor García de Robledo me pidió por mujer y tuvo efecto el matrimonio y me mandó en arras tres mil pesos...⁶

5 Lohmann Villena, Guillermo y Vila Vilar, Enriqueta: “La emigración familiar a América: Los Almonte”, en *Familias Iberoamericanas. Historia, identidad y conflictos*, El Colegio de México, México, 2001, y Vila Vilar, Enriqueta y Lohmann Villena, Guillermo: *Familia, linajes y negocios entre Sevilla y las Indias. Los Almontes*, Ed. Mapfre-Tavera, Madrid, 2003.

6 Primer testamento de Juana de Rojas. Lima 18 de septiembre de 1647. Archivo General de la Nación, Perú [en adelante AGNP], Protocolos de Juan Bautista de Herrera, 1654 (903), fls.100-111.

Es su primera forma de actuar para la transformación de la familia. Su boda, siendo aún muy joven,⁷ sacaría a sus padres de apuros económicos al convertirse en la esposa de un hombre que cambió su vida y del que tuvo dos hijos: Leonor y Pedro Pablo, que murió siendo niño.⁸ Su situación se había modificado notablemente. Viuda joven, dueña de una saneada fortuna, estaba en condiciones de elegir otro buen partido. Y fue lo que hizo al contraer matrimonio en 1592 con Juan de la Fuente Almonte, también emigrante sevillano, que ya descollaba en el mundo de los negocios panameños. Un mundo de múltiples oportunidades que los nuevos esposos supieron aprovechar. Se instalaron en “casa poblada...con su mujer e hijos tratándose lustrosamente y sustentando armas y caballos como uno de los vecinos honrados de quien se ha hecho y hace mucha cuenta en esta república ocupándose ordinariamente en componer discordias y pleitos entre los demás y socorrer a personas miserables”.⁹

Como suele ocurrir, la brillante trayectoria del capitán Juan de la Fuente Almonte en Panamá¹⁰ eclipsó la actuación de Juana, que concibió y dio a luz en esos años a cinco hijos, gobernó su casa en las frecuentes ausencias de su marido, educó a su prole y se afanó en conseguirle bodas ventajosas y posiciones destacadas en la sociedad. En efecto, fue progenitora de dos personalidades muy estimables: su hijo Juan, aventajado comerciante y edil del cabildo panameño, casado con una rica dama peruana, Catalina Sedeño de Contreras, y su hijo Hernando, que después de comenzar la carrera comercial llegó a ser corregidor en dos partidos de la Audiencia de los Charcas, casó con Magdalena de Vera y Agurto, heredera también de una considerable fortuna y fue padre del general Juan Lucas de la Fuente, santiaguista. Igualmente notable fue la situación que ocuparon cuatro de sus hijas: Leonor de Robledo, hija de su primer matrimonio, que había casado con su medio pariente Francisco de Almonte y con el que tuvo

7 Al quedar viuda, después de cuatro años de matrimonio, no pudo entrar en posesión de la fortuna de su marido por ser menor de edad. Ella misma vuelve a declarar en su testamento que “...cuando el dicho mi marido falleció, quedaron algunos bienes y todos quedaron en poder de Alonso Hernández de Córdoba, vecino de Panamá que fue su albacea y tenedor de los bienes del dicho mi marido, y se me adjudicaron los dichos bienes dotales, arras y bienes gananciales y todo ello entró en poder de mi curador porque entonces era menor, como parece por los autos que cerca de ello se hicieron...” (Ibídem). En total heredó la nada despreciable cantidad de 14.471 pesos.

8 Sobre Melchor García de Robledo ver Vila Vilar y Lohmann Villena: *Familia, linajes y negocios...*, págs. 35-36.

9 Así se expresaban las autoridades y vecinos panameños en una información que presentó ante el Consejo de Indias Juan de la Fuente Almonte para solicitar una pensión de 4.000 ducados. Archivo General de Indias [en adelante AGI], Panamá, 63 A, nº 14.

10 Ver Vila Vilar y Lohmann Villena: *Familia, linajes y negocios...*, págs. 34 y ss.

una dilatada sucesión, y también las habidas en su segundo matrimonio, a las que acertó a acomodar muy lucidamente con sujetos de estofa: Inés, esposa del licenciado Enríquez, que fue fiscal en la Audiencia de Lima desde 1618 y luego oidor desde 1631 hasta 1638; Bárbara, consorte del licenciado Quijano de Heredia, quien tras haber sido ministro en la Audiencia de Panamá –plaza de la que fue destituido al casarse con ella, por tratarse de una lugareña– llegó a ocupar en la Audiencia de Lima una de las alcaldías de Corte, y finalmente Francisca, que diera su mano a un conspicuo hombre de letras, Mogrovejo de la Cerda. En verdad, pocas veces se habrá visto concentrado en una sola persona tamaño ascendiente dentro de un organismo corporativo, y por ende, sobre toda la colectividad en el ámbito virreinal coetáneo.¹¹

Tras el fallecimiento de su segundo cónyuge, con una espléndida posición social, doña Juana de Rojas creyó llegada la hora de actuar por su cuenta y optó por establecerse en el núcleo capital del Virreinato. En Lima residían ya la mayoría de sus hijos y en ella encontraría más posibilidades para sus proyectos empresariales.

El desplazamiento debió de tener efecto a principios de 1632. En 28 de mayo de 1629 su hijo Hernando, residente en Lima, le confiere poder para diligenciar cobros en Panamá.¹² En esa misma plaza Juan de Biergol¹³ reconoce, en 2 de octubre de 1630, hallarse deudor a Juan de la Fuente y Rojas de la cantidad de 500 pesos, pagadera a doña Juana de Rojas,¹⁴ y todavía en 30 de mayo de 1631 seguía en la citada localidad, pues en esta última fecha sus hijos Juan y Hernando, al otorgar un poder al alcalde de Panamá, Juan Fernández de Madrid, expresan que las escrituras y recaudos que acreditaban sus derechos los tenía en custodia su madre.¹⁵

La primera constancia notarial de su presencia en Lima se remonta al 5 de julio de 1632, en que Blas Martín de Mora le traspasa por 600 pesos un mulato esclavo, Nicolás, criollo de Ica.¹⁶ Compra y venta de esclavos en pequeñas cantidades que marcarían toda la vida limeña de doña Juana. En efecto, rasgos de su vida empresarial van frecuentemente ligados a compra

11 Todo el tema de la descendencia de Juana de Rojas se encuentra bastante pormenorizado en *Ibídem*, cap. II.

12 AGNP, Protocolos de Juan de Zamudio, 1629 (2043), folio corroído.

13 Cfr. Lohmann Villena, Guillermo: *Inquisidores, virreyes y disidente*, Ed. Congreso del Perú, Lima, 1999, págs. 33-34.

14 AGNP, Protocolos de Juan de Zamudio, 1631 (2046), fl. 1751.

15 *Ibídem*, (2045), fl. 661.

16 *Ibídem*, Protocolos de Francisco Holguín, 1631-1632 (926), fl. 389.

y venta de esclavos. En 2 de julio de 1633 otorga poder a su hijo Hernando para exigir del capitán Francisco de Ben[...]¹⁷ y de su mujer, Melchora López, la cantidad de 308 pesos pactados en escritura extendida en Panamá, en 3 de febrero del año anterior, así como para vender una esclava; en la misma fecha encarga a su hija Bárbara, a punto de embarcarse con destino a Panamá, recoger en esa plaza dos esclavos con sendas criaturas y remitirlos consignados a la comitente al Callao. Finalmente, determina que Juan de la Fuente Almonte, a quien había hecho llegar por mano de Pedro de Atienza y de Juan Bautista de Mena “cantidad de plata” —expresión que recoge la verbal de la comisionista—, más algunas libranzas y órdenes de pago, que de todo ello “quiero y es mi voluntad que no pague a ninguna persona” lo expresado en las aludidas libranzas y en cartas privadas. Revoca y declara de ningún valor ni efecto el contenido de todas ellas, excepto el de una libranza a favor de doña Elvira Verdugo por un monto de 1.500 pesos, de cuyo importe había transferido una parte para diversas pretensiones, que al no haber alcanzado feliz éxito pasaría a engrosar ese remanente; el saldo acumulado se invertiría en el mercado hispalense en la compra de mercaderías y géneros variados, para su subsiguiente remisión al Perú a costa y riesgo de la libradora.¹⁸

En 8 de mayo de 1634 su hijo Hernando, en nombre del capitán Francisco de Almonte, vecino de Panamá, y con arreglo a un poder otorgado, el 14 de febrero anterior en aquella ciudad, a favor de su suegra, del propio Hernando y del presbítero Juan Domonte, vende dos negros en 1.200 pesos. En la misma fecha, madre e hijo traspasan a Juan Arias de Valencia, hombre de la confianza de Juan de la Fuente Almonte,¹⁹ otra pareja de esclavos, distinta de los anteriores, en 950 pesos.²⁰ En 10 de diciembre siguiente Juana de Rojas arrienda por dos años a Pedro Lago la tienda de pulpería situada en la esquina de su residencia —actual calle de Ormeño. El alquiler se ajustó en la anualidad de 120 pesos.²¹

17 Incompleto por estar quemado por la tinta.

18 *Ibidem*, Protocolos de Juan Bautista de Herrera, 1633 (866), fls. 1084v, 1086 y 1087. Se registra al margen de la escritura constancia de que Fuente Almonte cumplió satisfactoriamente la comisión. Doña Elvira Verdugo era la viuda del capitán Sancho de Ribera y Bravo de Lagunas, el dramaturgo elogiado por Cervantes. Cfr. Lohmann Villena, Guillermo: *El arte dramático en Lima durante el Virreinato*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1945, págs. 27-37.

19 Sobre Arias de Valencia hay abundantes noticias en Vila Vilar y Lohmann Villena: *Familia, linajes y negocios...*, y en Lohmann Villena, Guillermo: *Los regidores perpetuos del Cabildo de Lima*, Diputación Provincial, Sevilla, 1983, págs. 46-48.

20 AGNP, Protocolos de Juan Bautista de Herrera, 1634 (867), fls. 531, 534v y 538.

21 *Ibidem*, fl. 1313v.

En 7 de julio siguiente otorga poder al procurador Alonso Gómez de la Montaña; siete días más tarde adquiere de Micaela Sánchez una carroza, sin tiro de mulas, que había pertenecido a Antonio Díaz; la transacción se ajustó en 720 pesos, de cuya cantidad la vendedora percibió 315 pesos en el acto, y el saldo quedó debiéndose a la primitiva propietaria del vehículo. En 12 de agosto el presbítero licenciado Miguel Montero de Espinosa le cede por 600 pesos un esclavo, y a su vez ella le transfiere, por 350 pesos, un negrito de 12 años. Por último, en 22 de diciembre se aviene a servir de fiadora de la venta de un esclavo de su nieto, el doctor Juan Domonte y Robledo, según poder escriturado por la madre de este último, Leonor de Robledo.²²

En 19 de febrero de 1636 traspasa a Miguel de Rojas, por 525 pesos, una esclava con su hija; en 20 de junio siguiente arrienda a Francisca de Cuéllar, por 300 pesos anuales, una casa contigua a la de su morada, y en 18 de noviembre la arrendataria le cede acción para cobrar de Antonio López de Quiroga una partida de 250 pesos adeudados por el alquiler del inmueble.²³ En 13 de julio de 1638 confiere poder al licenciado Diego Hernández de San Agustín, comisario de la Inquisición en Ica, para vender el esclavo mulato adquirido en 1632, y en 26 de noviembre escritura un poder especial a Hernando Maldonado para recobrar de las autoridades de Cañete un esclavo, oficial de zapatero, que había huido, y aprehendido en esa localidad.²⁴

En 15 de marzo de 1639, como albacea de su hija Francisca, extiende recibo a su hijo Hernando por la cuantía de 400 pesos que había cobrado por cuenta de la finada; en 4 de mayo escritura un poder al procurador Juan Guedeja Quiroga, comisión que revoca en 6 de julio para concederla a José Núñez de Prado; en 7 del mismo mes pone en manos de su hijo Hernando la cantidad de 7.125 pesos expresada en escrituras, libranzas, valor de un esclavo y dinero efectivo, en concepto de la legítima paterna que le correspondía; en 29 siguiente escritura un poder a su hija Leonor, a la sazón residente en Panamá, y en 1 de septiembre traspasa, por 450 pesos, una esclava a Ana López de la Peña; la sierva debía de ser propiedad de su hija Bárbara, pues ésta ratificaría la operación de compraventa en 28 de mayo de 1641 y se da por satisfecha de los 450 pesos.²⁵ Todavía, en 8 de agosto de 1645

22 *Ibídem*, 1635 (869), fl. 1703v.

23 *Ibídem*, 1636 (870), fl. 197, y (871), fls. 1141 y 1806.

24 *Ibídem*, 1638 (875), fls. 1038 y 1979v.

25 *Ibídem*, 1638-1639 (876), fls. 221, 377, 404, 844 y 952, y 1639 (877), fl. 1024, y 1641 (880), fl. 491.

Juana de Rojas suscribe un poder a Francisco Martínez de Castro, para recabar de quién y dónde estuviere un negro, Rafael, criollo, fugitivo en Panamá.²⁶ Ella misma, en su primer testamento redactado en 1647, confiesa tener 11 esclavos de su propiedad, a algunos de los cuales liberó.²⁷

Como se ha podido ver a través de esta maraña de escrituras y poderes en los que Juana de Rojas interviene continuamente en el tema de los esclavos, aparecen ya los rasgos de lo que sería su proceder de sus años en Perú: dueña de varios inmuebles que arrendaría con frecuencia, relaciones constantes con personajes de su propia familia, envió intermitente de plata a la Península y su afición constante por los coches de los que en 1647 disfrutaba de dos, que ella describe de forma escueta como “dos coches, el uno pequeño y el otro grande y con sus mulas”.²⁸

Juana de Rojas se había instalado en Lima en una magnífica casa con huerta que salía a la calle de Belén y dos delanteras más a las calles de Juan Simón y Ormeño, frente al convento de la Encarnación. Poseía hasta un total de siete inmuebles y algunas tiendas, todas lindantes unas con otras, delante de las cuales había instalado cuatro cruces con linternas que mantenía siempre encendidas y que pretendía que a su muerte las alimentaran dos de sus esclavos a cambio de su liberación.²⁹ Como toda persona de prestancia, su casa estaba llena de colgaduras, sólidos muebles, plata labrada y poseía numerosas joyas. Imagen perfecta de una mujer adinerada, pero de una mujer que no despreciaba el trabajo ni los negocios, como se ha visto.

26 *Ibíd.*, Protocolos de Juan de Miranda, 1642-1645 (1129), fls. 362 y 372.

27 *Ibíd.*, Protocolos de Bautista de Herrera, 1654 (903), fls. 100-111. Testamento de Juana de Rojas. Enumera a sus esclavos de la forma siguiente: “Esclavos: Item hay Isabel Angola con tres hijos nacidos, Lorenzo criollo de dieciocho años, Antonio de diez años y Bernabé de nueve años.

Item un mulato nombrado Mateo de doce años.

Item otro negro nombrado Gaspar Congo.

Item Simón de tierra congo que hace esteras.

Item Rafael oficial de zapatero.

Item Antonio negro criollo.

Item Domingo criollo.

Item Pascuala negra.

Item Francisca criolla de Panamá”.

28 *Ibíd.* Sobre la función social de los coches en la época y sobre la afición de Juana a ellos véase Vila Vilar y Lohmann Villena: *Familia, linajes y negocios...*, págs. 61-62.

29 *Ibíd.*

Sus dotes de empresaria fueron bastante más dilatadas. Es frecuente encontrarla tanto en operaciones comerciales como financieras³⁰ y se sabe que participaba en negocios de minería. Así, por ejemplo, en 3 de marzo de 1643 personalmente, junto con Juan de Aldama, de menester minero, su hijo Hernando y su esposa, Petronila de Vera y Agurto, y como fiador el contador mayor del Tribunal de Cuentas Hernando Bravo de Lagunas, suscriben el reconocimiento a favor de Antolín de Reinoso de la suma de 1.127 pesos que había puesto a su disposición, acaso para emprender solidariamente el laboreo de la pertenencia de Aldama; en la misma fecha Juana de Rojas suscribe un resguardo, admitiendo en la operación, en calidad de garante, a Bravo de Lagunas, al tiempo de eximirle de toda responsabilidad económica y tomando sobre sí cualquier imposición emergente; reitera que el presunto avalista nada tenía que lastar; por último, los cónyuges Hernando-Petronila asumen cualesquier cargas y gravámenes y liberan a su madre y suegra, respectivamente, de toda obligación.³¹ Por otra parte, cui-

30 En 22 de mayo de 1635 Juana de Rojas se compromete a devolver la cantidad de 654 pesos que le prestaron Andrés de Pesquera y José de Cobos; en 31 del mismo mes confiere poder especial a su hijo Hernando, a punto de embarcarse con destino a Panamá, para cobrar en esa plaza de Pedro de Alarcón el Viejo y de su hijo, el Mozo, alcalde mayor de Panamá, o de cualesquiera dueños de navíos, encomenderos (= comisionistas) o agentes de los galeones reales, una consignación de mercaderías que desde Sevilla le remitía Juan de la Fuente Almonte; en la delegación se incluía poder para cobrar asimismo de los Alarcón una partida de 500 pesos. (AGNP, Protocolos de Juan Bautista de Herrera, 1635 (868), fl. 833). En 13 de marzo de 1637, en nombre de su hija Bárbara y por poder otorgado por ésta en 10 de junio de 1634, liquida con el ya mencionado Juan de Biergol 400 pesos que debía a la poderdante, según escritura labrada en Panamá en 11 de diciembre de 1631; en 4 del mes siguiente se compromete a reembolsar a Francisco López Vélez un préstamo ascendente a 2.750 pesos (cancelado en 14 de septiembre); en 12 del mismo mes el regidor de Lima Juan Sánchez de León reconoce haber recibido de Juana de Rojas una habilitación de 513 pesos, redimible en marzo de 1638; el mismo día Sánchez de León le extiende recibo por la suma de 500 pesos, importe de una partida de ladrillos y adobes proporcionados para una reparación; en 26 de mayo confiere poder especial a Juan de Berastain, dispuesto a embarcarse con destino a Panamá, para recabar de los nombrados Alarcón, padre e hijo, unas marquetas de cera que permanecían en su poder de un envío de Juan de la Fuente Almonte, y en 16 de octubre renueva por dos años el arrendamiento de la pulpería a Pedro Lago, a razón de diez pesos pagaderos mensualmente. (Ibídem, 1637 (872), fls. 229, 473, 528v, 530 y 676, y (873), fl. 1493).

31 Ibídem, 1643 (884), fls. 244, 246 y 247. No se puede pasar por alto la intervención en este acto del contador mayor Bravo de Lagunas, pues éste, en escritura de 9 de julio de 1643, había declarado que Juan y Hernando de la Fuente Almonte eran sus primos (Ibídem, (885), fl. 850v). El contador era natural de Sevilla, en cuya iglesia del Salvador había sido bautizado, en 15 de marzo de 1589, como hijo del licenciado Antonio Bravo de Lagunas y de Catalina de la Barrera. Se cruzó de calatravo. En la milicia llegó al grado de maestre de campo. En 12 de marzo de 1630 el virrey conde de Chinchón le agradeció con el cargo de corregidor de Piura; en 14 de febrero de 1633 asumió interinamente la tesorería de las Cajas Reales de Lima, y en 18 de setiembre de 1638 fue promovido al citado cargo de Contador Mayor del Tribunal de Cuentas (Suardo, Juan Antonio: *Diario de Lima*, Ed. Concejo Provincial de Lima, Lima, 1936), tomo I, págs. 61 y 262, y tomo II, pág. 190). Contrajo matrimonio con Antonia Margarita de Vergara y Salinas; al tiempo de casarse con ella aportó un capital de bienes propios ascendente a 30.000 pesos. Escribió su testamento en 14 de noviembre de 1650; entre los albaceas designa al oidor Melchor Domonte (AGNP, Protocolos de Marcelo Antonio de Figueroa, 1650 (606), fl. 2499).

daba personalmente sus rentas inmobiliarias y es frecuente descubrirla arrendando sus propiedades.³²

En 2 de mayo de 1647, con el propósito de que al faltar ella no surgiesen litigios y controversias entre sus hijos y nietos, decide revocar el contenido de todas las escrituras de mercedes y donaciones extendidas hasta ese día, ya en Panamá, ya en Lima,³³ y en 18 de septiembre del citado año, “asentada en su estrado”, alcanzaba a su notario de confianza, Zamudio, un pliego cerrado y lacrado, que contenía su testamento, el primero. En él, a renglón seguido de la protestación de fe y cumplir con los encargos de estilo en esa clase de disposiciones de última voluntad, señalaba como lugar de enterramiento la bóveda situada debajo del altar mayor de la iglesia de San Francisco, en la capilla dedicada al Venerable Fray Francisco Solano,³⁴ amortajada con el hábito de la orden. Para hermostrar el recinto cedía un crucifijo de una vara de alto, una lámpara de plata, unos candelabros, un misal con cubiertas de plata, varios utensilios más de celebrar misa y una alfombra de 3m. de largo por 2.40m. de ancho.

Tener un enterramiento propio en una iglesia era signo de nobleza tanto en España como en las Indias, de forma que muchas familias han quedado vinculadas a ellas durante siglos. Tal y como correspondía a una persona de su calidad y fortuna, se ocupa de su entierro y de las misas a celebrar tras su fallecimiento, aunque los detalles los deja en manos de sus albaceas. Entierros, misas y su seguro –como era la fundación de capellanías–, legados, limosnas y obras pías de todo tipo, cobraban una gran importancia en la última hora y preocupaban a los individuos durante toda su vida. Los testamentos están llenos de recomendaciones sobre todas estas materias, reflejan los linajes y la vida afectiva de las familias y son un testigo perfecto de

32 En 3 de abril de 1640 alquila, por un lapso de seis años y a razón de 120 pesos anuales, a Gabriel de Espinosa, “tratante en pulpería”, la tienda de la esquina de su residencia; en 6 de junio siguiente da en locación a Bernardo Jiménez Dorado, a razón de siete pesos mensuales, una casa pequeña sita en la esquina frontera a la recolección de Belén, y en 17 de agosto revoca el poder dispensado un año atrás a Núñez de Prado, y vuelve a concederlo a Guedeja Quiroga; al día siguiente revoca la facultad a este último ante el mismo escribano (pero con otros testigos) y de nuevo lo otorga a Núñez de Prado (AGNP, Protocolos de Juan Bautista de Herrera, 1640 (878), fls. 358v, y (879), fls. 937, 1158 y 1240). En 14 del mismo mes extiende recibo a Gabriel de Espinosa por 240 pesos, correspondientes a dos años (1640/1641) del arrendamiento de la pulpería, y en 5 de noviembre de 1642 Gabriel de Espinosa pone en sus manos 120 pesos, correspondientes a la anualidad corriente (AGNP, Protocolos de Juan Bautista de Herrera, 1642 (883), fl. 1513).

33 AGNP, Protocolos de Juan Bautista de Herrera, 1647 (892), fl. 641.

34 Cfr. Córdova Salinas, fr. Diego de: *Crónica franciscana*, Lima, 1651, lib. III, cap. VII. De esta obra existe una edición de Lino Gómez Canedo con el título de *Crónica Franciscana de las provincias del Perú*, Academy of American Franciscan history, Washington, 1957.

la actitud del hombre y de la mujer ante la muerte desde la época bajomedieval hasta el fin del Antiguo Régimen; actitud que llega hasta la exageración en el periodo barroco.³⁵

Como ejemplo de lo anteriormente dicho, Juana de Rojas perpetuaba a continuación su linaje enumerando a los hijos habidos en sus dos matrimonios. No olvidó consignar que, al pasar a segundas nupcias, llevó 3.000 pesos provenientes de las arras que le señalara su primer cónyuge, García de Almonte, más los gananciales, ascendentes a 14.471 pesos, que guardaba en su poder. Todo ello constaba en instrumento labrado en Panamá en 22 de noviembre de 1592. Cuidó de advertir que a su hijo Hernando le había ya adelantado la legítima correspondiente a su herencia paterna, a la cual había añadido posteriormente mercedes hasta un monto estimado en 25.000 pesos, incluyendo unas cadenas de oro y dos candelabros. Tuvo asimismo la precaución de especificar que al llegar a Lima su nieto Melchor Domonte, para ocupar una plaza en la Audiencia, había juzgado propio de su dignidad cederle una carroza para sus desplazamientos en la capital del Virreinato.

Muy a tono con su espíritu de previsión, indica que Juan de la Fuente Almonte le había enviado “cantidad de hacienda con dineros míos” en diferentes oportunidades, y en este mismo orden formula un recuento de su patrimonio, tanto en inmuebles como en plata labrada, joyas, enseres domésticos y otros bienes. Mejoraba en apreciable proporción a sus nietas Josefa y Leonor, acogidas en Sevilla en la morada de su hermano Diego, a fin de que lograsen tomar estado.

Tampoco podía faltar la institución de una capellanía, en este caso colativa de misas, en sufragio de las almas de sus esposos difuntos; el capital inicial destinado a este fin piadoso ascendía a 4.000 pesos. Para servirla nombró en primer lugar a su nieto Juan –hijo de Hernando– y en segundo término a su bisnieto Hernando, nieto a su vez de Juana de Rojas. Era muy

35 Es muy curiosa la obra de Juan de la Ripia: *Práctica de testamentos y modos de suceder*, Madrid, 1755. Como estudios recientes podemos citar los de Reder Gadow, Marión: *Morir en Málaga: Testamentos malagueños del siglo XVIII*, Universidad de Málaga, Málaga, 1986; Rivas Álvarez, J. Antonio: *Miedo y piedad: Testamentos sevillanos del Siglo XVIII*, Diputación Provincial, Sevilla, 1986; Bejarano Rubio, Amparo: *El hombre y la muerte. Los testamentos murcianos bajomedievales*, Ayuntamiento de Cartagena, Cartagena, 1990; Figueroa Navarro, Alfredo: *Testamento y sociedad en el istmo de Panamá: siglos XVIII y XIX*, Ed. Roysa, Panamá, 1991; Palacios, Amelina Albertina: *Camino al Cielo: preferencias testamentarias de mujeres del siglo XVIII en Santiago de Guatemala*, edición de la autora, Guatemala, 1991; Aranda Mendíaz, Manuel: *El hombre del siglo XVIII en Gran Canaria: El testamento como fuente de investigación histórico-jurídico*, Universidad de las Palmas, Las Palmas de Gran Canaria, 1993. Un reciente y magnífico trabajo sobre testamentos es el de Zárate Toscano, Verónica: *Los nobles ante la muerte en México*, El Colegio de México, México, 2000.

frecuente en España y en las Indias que se dedicaran a capellanías capitales más o menos cuantiosos. En muchas ocasiones se trataba de dejar vinculado un capital que no era suficiente para fundar un mayorazgo, y que sería administrado por algún miembro de la familia en calidad de patrono. La sucesión de este patronazgo, si el fundador no disponía lo contrario, se instituía del mismo modo que en los mayorazgos: prefiriendo siempre el varón a la hembra y el mayor al menor. Si se trataba de una capellanía de misas que aseguraran sufragios seculares para su fundador, se nombraba un capellán, normalmente también de la familia. Estas últimas se fundaban generalmente antes de la muerte o se dejaban instituidas en los testamentos como una forma de asegurarse la salvación eterna. Pero todas las capellanías tenían también una función rentista, económica y social.³⁶

Juana señaló como albaceas de su testamento al presbítero licenciado Juan Arias de Valencia –ya mencionado como allegado a Juan de la Fuente Almonte y que al enviudar se ordenó–, al tesorero Juan Martínez de Uceda y a su nieto Melchor Domonte.³⁷ En el curso de 1650, sintiendo que se acercaba el término de su existencia, procedió a formalizar nuevas expresiones testamentarias. En 28 de agosto escritura un segundo testamento, que dejó en poder del canónigo metropolitano de Lima, licenciado Diego de Córdoba Sotomayor. En este instrumento reiteró su deseo de recibir sepultura en el templo de los franciscanos, para el cual destina la casulla y el cáliz que tenía

36 No existe demasiada bibliografía sobre capellanías, aunque sí algunos trabajos muy completos e interesantes. Quien se ha ocupado de ellas con profundidad es Gisela von Wobeser en varios de sus trabajos: “Las fundaciones piadosas como fuente de crédito en la época colonial”, *Historia Mexicana*, vol. 38, abril-junio de 1989, págs. 779-792; “Las capellanías de misas: su función religiosa, social y económica en Nueva España”, en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, UNAM, México 1998, págs. 119-130, y *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1700-1821*, UNAM, México, 1999. Es clásico el artículo de Arnold Bauer: “The Church in the Economy of Spanish América. Censos and Depósitos in the eighteenth and the nineteenth Centuries”, *Hispanic American Historical Review*, n° 63 (4), 1983, págs. 707-733. Véase también Schwaler, J. F.: *Origins of Church Wealth in Mexico. Ecclesiastical Revenues and Church Finances. 1523-1600*, University of New México, Alburquerque, 1985; Lavaggi, Abelardo: *Las capellanías en Argentina. Estudio histórico-jurídico*, Instituto de Estudios Jurídicos y Sociales, Buenos Aires, 1992. En España se han publicado varios trabajos sobre este tema. Ver Ortiz de la Tabla, L. Javier: “Emigración a Indias y fundación de capellanías en Guadalcanal, siglos XVI y XVII”, separata de *Andalucía y América*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla 1982, y García-Abasolo, Antonio: “Inversiones indianas en Córdoba. Capellanías y patronatos como entidades financieras”, Separata de las II Jornadas de *Andalucía y América*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1984.

37 AGNP, Protocolos de Juan Bautista de Herrera, 1654 (903), fl. 100. Es de advertir que este instrumento sólo llegaría a conocerse en 27 de enero de 1654 –al cabo de tres años de haber muerto la testadora, cuando el procurador Fernando de Sotomayor lo halló ocasionalmente revolviendo papeles de la sucesión.

en su oratorio³⁸. En 30 de noviembre, mediante un codicilo, puntualizó algunos extremos de las precedentes disposiciones. En primer término, modifica el lugar de su enterramiento, que será la bóveda principal de la iglesia de la recoleta mercedaria, sita frente a su residencia. Asimismo, ahorra a sus esclavos. A su nieto, el presbítero Antonio Domonte, lega 500 pesos, cuyo importe le sería facilitado por su hermano Melchor en la medida de sus necesidades. Igualmente lega a su nieta Juana una de las casas contiguas a la residencia principal, en la esquina frente al convento de Belén, con parte de la huerta contigua. Para el alumbrado de las cruces adosadas al monasterio de la Encarnación imponía a censo un capital de 1.000 pesos, con cuyos réditos se costearían velas y linternas. Por último, en 14 de diciembre instituye una capellanía de misas, sustitutoria de la especificada en el testamento de 1647: ahora la dotaba con un fondo de 6.000 pesos, y con ella se atenderían los sufragios por las almas de sus dos maridos y de sus hijos ya muertos, Juan y Leonor.³⁹ Su vida se extinguió en 27 de enero de 1651, y conforme a sus últimos deseos fue sepultada en la iglesia de la recolección mercedaria, frente a su residencia.⁴⁰

El inventario de sus bienes se formalizó en 1º de febrero siguiente a solicitud de su nieto Melchor, en funciones de albacea. La relación incluye el inmueble principal y los accesorios, la plata labrada, los enseres del oratorio y del resto de la vivienda, ropa, joyas, esclavos, mobiliario, tres carrozas viejas y dos sillas de manos, cuadros y hasta “un reloj de horas con su caja”, otro que costó 30 pesos, etc.⁴¹

El proceso de la sucesión se desarrolló no sin tropiezos, según se deduce de la documentación a nuestro alcance. El trámite se vio complicado por el hallazgo, a deshora, del testamento cerrado otorgado en 1647, si bien ya antes de topar con él se habían suscitado algunas desavenencias. Prueba de ello es que el 6 de diciembre de 1652, su nieto Hernando de Almonte y Rojas, en aras de la concordia familiar, confiere poder al catedrático de la Universidad de San Marcos, doctor Alonso Coronado, y al letrado José Suárez de Figueroa, como árbitros y amigables componedores, y en la eventualidad de discordia, como dirimente, al doctor Pedro de Córdoba y Arbieta para zanjar los desacuerdos. No debieron éstos de solventarse, pues

38 *Ibídem*, 1651 (899), fl. 172.

39 *Ibídem*, 1650 (898), fls. 1683 y 1847.

40 Parroquia del Sagrario, Lima. Libro 4º de Defunciones (1651-1665), fl. 2v. AGNP, Protocolos de Juan Bautista de Herrera, 1651 (899), fl. 171v, y 1654 (903), fl. 99v.

41 Inventario de Bienes de Juana de Rojas. AGNP, Protocolos de Juan Bautista de Herrera, 1651 (899), fls. 453 y ss.

en 10 de marzo del año siguiente Melchor Domonte (en representación de sus hermanos Francisco, residente en Manila, y Hernando, vecino de Panamá), el presbítero Antonio Domonte a su turno actuando con arreglo al poder extendido ante Miguel de Burgos en Sevilla, en 5 de julio de 1646, por sus hermanos Diego, Josefa y Leonor, y finalmente Pedro Cortés de Monroy, hijo de Ana Domonte otorgaban conjuntamente poder especial al ya mencionado procurador Fernando de Sotomayor, para proseguir y fene- cer el contencioso surgido en torno a la partición de la herencia de la abue- la de los poderdantes.⁴²

En 5 de setiembre de 1656 se llegó a un acuerdo. En él quedó determi- nado que las respectivas porciones de Francisco Domonte, Fernando Domonte y Luis Domonte, que en total ascendían a la cantidad de 3.462 pesos, debido a su ausencia, se imputasen al inmueble que adquirió el capi- tán Juan de Castro, obligándose a satisfacer ese mismo día a Francisco y a Hernando 1.259 pesos a cada uno, y a Luis sólo 944, por haber recibido anteriormente 315 pesos.⁴³ En cuanto al predio principal, se sacó a remate a fin de distribuir su importe entre el resto de los herederos, y el albacea doctor Melchor Domonte, en razón de “la gran pro que resulta en favor de todos”, ofreció en 29 de noviembre de 1656, 21.000 pesos. Al procederse al remate, en 23 de enero de 1657, mejoró dicha oferta en 300 pesos Juan Barrial Morillo, que decía actuar en representación del capitán Juan de Castro (esposo de Juana Domonte), aunque en verdad lo hacía como testa- ferro del presbítero licenciado Pedro Cortés de Monroy, que le proporci- onó la referida suma.⁴⁴ Las últimas noticias sobre el particular remiten a 1658 y 1659.⁴⁵

Fortuna repartida entre una amplia familia que Juana de Rojas, la niña granadina que un día llegó a Panamá, había procreado y ayudado a instalar

42 *Ibíd.*, 1652 (901), fl. 1246, y 1653 (902), fl. 218.

43 *Ibíd.*, 1659 (912), fl. 665. Escritura de 4 de junio de 1659.

44 *Ibíd.*, 1656 (908), fl. 1381, y 1657 (909), fls. 65, 101 y 106.

45 En 1º de febrero del año enunciado en primer término, el presbítero Antonio Domonte con- firió poder al capitán Juan Martínez de Argüello para que en su nombre cobrase del capitán Juan de Castro la suma de 297 pesos, de la que resultaba deudor después del ajustamiento de su legítima y luego del remate ya aludido. En 17 de agosto del mismo año el repetido Antonio, en nombre de sus herma- nos Diego, Josefa y Leonor –de conformidad con el ya citado mandato extendido en Sevilla en 5 de julio de 1646– otorga recibo a Pedro Cortés de Monroy de la cuantía de 3.176 pesos, saldo a su favor después del remate y correspondiente a sus legítimas respectivas, y finalmente, en 4 de junio de 1659, Hernando de la Fuente se da por satisfecho por la cantidad de 277 pesos que le tocaban de los 712 pesos procedidos de la última almoneda de los bienes de Juana de Rojas. AGNP, Protocolos de Juan Bautista de Herrera, 1658 (910), fl. 189v; (911), fl. 983, y 1659 (912), fl. 661.

en distintos lugares de Indias, España y Filipinas. Una mujer de carácter, que con su trabajo en el hogar y fuera de él contribuyó a dar vida a una estirpe criolla ennoblecida,⁴⁶ que no se materializó sólo en sus descendientes sino que también se plasmó en las actitudes, costumbres y formas de vida que se fueron imponiendo en un mundo que ella, y mujeres como ella, ayudaron a construir.

46 Su biznieto, Francisco Domonte y Robledo, fue marqués de Villamarín a principios del siglo XVIII. Véase Vila Vilar y Lohmann Villena: *Familia, negocio y linajes...*, cap. V y Apéndices.

Mujeres pioneras: historias de vida en la ocupación del territorio paulista*

Eni de Mesquita Samara
Universidad de São Paulo
São Paulo

¿Un suplemento inocuo o un desplazamiento radical de la historia establecida?

El tema escogido para este trabajo tiene que partir, sin duda, de una cuestión teórica fundamental, que es inherente al inicio y posterior desarrollo de la historia de las mujeres como un campo de estudio. Y eso significa un desafío, como lo fue para las historiadoras que iniciaron esa tarea a comienzos de la década de 1960 y que abrieron espacio para las mujeres en la narrativa histórica tradicional, en la medida en que ésta privilegiaba la escena pública. Pero esa ausencia en los libros de Historia, de acuerdo a Michelle Perrot, encierra aspectos todavía más graves dada la carencia de pistas en el dominio de las “fuentes” de que se nutren los historiadores.¹

Fue precisamente el interés de saber más sobre la sociedad colonial brasileña y el papel de las mujeres en ese contexto lo que nos animó a buscar esas informaciones, de manera a entender los porqués de esa deficiencia documental y la complejidad de su significado. Con ese objetivo investigamos en documentos manuscritos en parte todavía inéditos, que componen un conjunto de inventarios y testamentos del siglo XVII referentes a la región de Mogi das Cruzes, con lo cual pretendemos mostrar cómo las historias de vida de las mujeres se entrecruzan con la circulación de riqueza, el surgimiento de las villas y la expansión del poblamiento en las capitanías paulistas.²

* Traducción de Guillermo Palacios.

1 Perrot, Michelle: “Práticas da Memória Feminina”, *Revista Brasileira de História*, n.º 18, 1989, págs. 9-18.

2 Aquí empleamos el concepto adoptado por Sérgio Buarque de Holanda, según el cual entendemos por esa designación las tierras de antiguos donatarios que corresponden hoy al área del Estado de São Paulo.



Estos documentos, ricos en informaciones sobre la vida material de la época y los procedimientos adoptados a la hora del reparto de bienes, permiten también reconstruir las conexiones posibles entre lo público y lo privado, de manera que la historia de esas mujeres no sea sólo un agregado a la historia de São Paulo, un suplemento extraño, o una contribución especial sobre las mujeres brasileñas en el inicio de la colonización, puesto que para ese periodo lo que hay es un conocimiento lleno de lagunas, en el que predominan los arquetipos y estereotipos.

Así pues, en este trabajo resolvimos enfrentar la novedad de un tema que, si bien está en el ámbito de nuestra especialidad, exigió un gran esfuerzo de interpretación y de lectura paleográfica de documentos de la época. Y es allí, en las memorias preservadas en los archivos paulistas donde comienza la historia de esas mujeres pioneras que vivieron durante el siglo XVII.

Mujeres y poblamiento en el siglo XVII: historias de vida y conexiones entre lo público y lo privado

Fecha en julio de 1670, el testamento e inventario de Joana do Campo Verde, viuda de un único esposo, Leonardo Ribeiro, que fue Juez de la Cámara de Mogi das Cruzes entre 1642 y 1646,³ trae a la superficie muchos elementos que nos ayudan a entender lo que Fernando Novais llamó del núcleo del “sedimento de sensaciones” que caracterizaban el “vivir en Colonias” en los tiempos modernos.⁴

Historias de vida como la de esa mujer paulista del siglo XVII, sumadas a muchas otras, nos conducen a los nexos que articulan las manifestaciones de la intimidad cotidiana con las estructuras básicas de la formación social en la colonia brasileña. En ella, las poblaciones aparecen hincadas entre dos polos, los señores y los esclavos, y entre ambos un complejo estrato intermedio, que en conjunto constituyen las categorías esenciales que definen las relaciones y las vivencias en el marco social. A su vez, la organización familiar es un magnífico ejemplo de cómo las categorías se

3 Divisão de Arquivo do Estado de São Paulo [en adelante DAESP], *Inventários e Testamentos* (Mss.), julio de 1670, ordem C07973, lata 1.

4 Novais, Fernando: “Condiciones de privacidad en la Colonia”, en Novais, Fernando (org.): *História da Vida Privada no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1997, vol. I, pág. 32 y ss.

conforman con esa fragmentación, pues son varios los tipos tanto de familia como de morada existentes en la Colonia.⁵

Es por eso que documentos de la época como el de Joana do Campo Verde, que rescatamos junto con muchos otros del mismo periodo y región en los archivos paulistas, nos permiten establecer las diferencias no sólo en el curso de los acontecimientos cotidianos, sino también en su percepción en la esfera pública, es decir, en sus conexiones con el sistema más amplio estructurado en los primeros siglos de la colonización.

Joana do Campo Verde era una mujer acaudalada, dueña de muchas tierras, que cuando quedó viuda trató de dirigir los negocios y la familia, castigando a nietos desobedientes, prestando “indios” a hijos que iban al sertón y pagando la dote debida a sus hijas. Murió ya en edad avanzada, sin deuda alguna, y tras ser enterrada debajo del púlpito de la parroquia con la cruz de las almas, se le rezaron seis misas.

Como cabezas de familia, fueran viudas o con marido ausente, las mujeres en la Colonia ejercían un papel importante de cohesión y armonización dentro de los clanes, lo que también puede ser constatado desde el siglo XVI en los relatos y memorias de las contadoras de historias que, en los folclores regionales, dibujan siluetas de mujeres fuertes, con papeles sociales decisivos para la supervivencia de los grupos familiares.⁶

Sin embargo, aún sabemos muy poco sobre las mujeres que vivieron en Brasil durante los dos primeros siglos de la colonización. A pesar del aumento creciente y de la riqueza de la producción historiográfica sobre el tema en las últimas décadas, las investigaciones se han orientado más hacia los siglos XVIII, XIX y XX, donde con mayor frecuencia encontramos registros históricos que nos permiten matizar mejor la vida de las mujeres y su contribución al desarrollo de la sociedad brasileña.

En *Mary and Misogyny*, Charles Boxer advierte sobre la insuficiencia de documentos referentes a las mujeres en el mundo colonial ibérico, lo que impide, en función de la calidad y cantidad, establecer “estructuras” o “patrones” que conduzcan a un análisis que sobrepase lo explícito. Al mismo tiempo destaca la importancia del tema para la historiografía y la

5 A ese respecto, cfr. Novais: “Condiciones de privacidad...”; Samara, Eni de Mesquita: “O papel do agregado no região do Itú, 1780-1830”, Museu Paulista, Serie Historia, 1977, vol. 6, págs. 13-128, São Paulo; Samara, Eni de Mesquita: *Família e vida doméstica no Brasil, do engenho aos cafezais*, Humanitas, Estudos CEDHAL, Nova Serie, n.º 10, São Paulo, 1999.

6 Cfr. Dias, Maria Odila Silva: *Quotidiano e poder*, Brasiliense, São Paulo, 1984, pág. 74.

escasez de estudios sobre el asunto, ya que muchas obras clásicas ni siquiera tienen una entrada para “mujeres” en sus índices.⁷

De acuerdo con Boxer, de lo que se trata es de recorrer caminos sugestivos e inteligentes, seguidos antes por autores como James Lockhart, quien al estudiar la sociedad colonial peruana apunta la manera como se puede pensar a las mujeres en el conjunto de la sociedad. Según él, “las mujeres no son tan sólo parte esencial de cualquier estudio equilibrado de historia social; más que eso, por su presencia o ausencia, casamientos, dotes, actividad y riqueza, son una medida indispensable de la calidad y del ritmo del progreso social general, así como de la categoría, prosperidad e influencia de cualquier ‘hombre’”. Y así, aparecen regularmente en todas las fuentes ibéricas, desde los registros de privilegios a las demandas judiciales, lo que permite rescatar e integrar su historia.⁸

La importancia de este debate, establecido ya desde los años 70, consiste precisamente en llamar la atención sobre los procedimientos de investigación en ese campo, y también sobre las cuestiones teóricas que va a perseguir la historiografía de vanguardia del feminismo académico en los años siguientes y que proponen una ampliación de los límites de la Historia en sí, con la incorporación de las mujeres, como bien nos indica Gisela Bock en “Challenging dichotomies: perspectives on Women’s History”.⁹

Sobre esto llama también la atención Maria Odila Silva Dias, quien en *Quotidiano e poder* muestra la necesidad de integrar a las mujeres de las clases dominantes en la historia social de Brasil, lo que debe hacerse a partir de estudios regionales que analicen de manera simultánea los valores ideológicos que las identificaban con el proyecto colonizador de los portugueses y las peculiaridades propias de su actuación cotidiana y creadora.¹⁰

Lo que la autora propone en realidad es un desafío que resulta inherente al propio surgimiento de la historia de las mujeres como campo de estudio, y sobre el cual ya llamaba la atención Joan Scott al preguntarse sobre la verdadera vocación o contribución de esa historia: ¿un suplemento inocuo o un desplazamiento radical de la historia establecida?¹¹

7 Boxer, C.R.: *Mary and Misogyny*, Duckworth, Londres, 1975, pág. 10.

8 Lockhart, James: *The Social History of Colonial Spanish America*, cit. en Boxer: *Mary and...*, pág. 9.

9 Cfr. Bock, Gisela: “Challenging dichotomies: perspectives on Women’s History”, en Offen, Karen et al. (ed.): *Writing Women’s History*, Indiana University Press, Bloomington, 1991, págs. 1-25.

10 Dias: *Quotidiano e...*, pág. 75.

11 Scott, Joan: “Historia das mulheres”, en Burke, Peter (org.): *A escrita da história: novas perspectivas*, UNESP, São Paulo, 1992, pág. 75.

A pesar de la singularidad de la actuación femenina en los procesos mencionados, es necesario destacar la importancia de su articulación con el movimiento general de los acontecimientos, que impide separar la historia de las mujeres, bajo pena de sólo enfatizar estereotipos y arquetipos que no contemplan sus diferentes modos de vida en los más variados segmentos étnicos y sociales.¹²

Así, a pesar de las dificultades para recuperar en los documentos de la época los registros sobre las mujeres del común, en su mayoría pobres que vivían de su trabajo, es importante saber que en el camino de las minas de Caaguaçu habitaban varios plantadores y rozadores y que entre ellos figuraba una viuda, Maria Rapoza, que no se hizo rica como Maria de Moraes, viuda del administrador de las propias minas, pero que, como ella, formó parte de esa Historia de los primeros siglos de la colonización.

La viuda Maria de Moraes dejó siete hijos y muchos bienes al fallecer en 1697. Su marido era un hombre de prestigio y por su alma se rezaron cincuenta misas. Había fundado la Capilla de Nossa Senhora do Pilar y administró las Minas do Caaguaçu. Maria murió catorce años después de su marido y luego de saldadas todas las deudas y costeados los gastos de misas y funeral, todavía quedaban para dividir tres esclavos negros, once indios administrados, muchas monedas de oro y plata, un crucifijo de oro, cuatro cucharas de plata, casas de alquiler en São Paulo, 1.300 brazas de tierra en el Guaió y una hacienda en Piqueri, 7.500 tejas en las dos haciendas, dos alambiques, una rueda para rallar mandioca, dos sierras, cinco hoces, grilletes, cadenas, vasijas de cobre, tres cajas, dos catres, un cepillo de carpintero, un bufete, dos colchones de lana, ocho puertas, un candelabro de bronce, tres collares, un paño de paja, dos peruleros y una lámina de santa.¹³

En la misma región vivió también Maria Dias, quien murió pobre en 1659, dejando un hijo y muchas deudas por motivos religiosos (misas y ornamentos). Era dueña de dos negros de la tierra, una caja con cerradura, una vasija de cobre y 300 brazas de tierra en el páramo de São Paulo.¹⁴

Los archivos guardan el silencio de sus memorias que aparecen aquí y allá, poco a poco, como la de Francisca Corrêa, que murió en 1633 dejan-

12 Véase Samara, Eni de Mesquita: "O discurso e a construção da identidade de gênero na América Latina", en Matos, M. Izilda (org.): *Gênero em debate*, EDUC, São Paulo, 1997, págs. 11-52.

13 DAESP, *Inventários e Testamentos*, DAESP/Typographia Piratininga, São Paulo, 1921, vol. XXIV, págs. 422-466.

14 DAESP, *Inventários e Testamentos* (Mss.), 1659, ordem C07973, lata 1.

do por albacea testamentario a su viudo, Manoel Nogueira, y dos hijas solteras. Vecina de Mogi das Cruzes, decía en su testamento que “por ser mujer no sabía firmar”. Sin embargo, era dueña de diez indios de la tierra, cuatro cuñas y tres hoces, trece puercos pequeños, dos novillos, trigo en paja, trigo en grano, 800 haces de maíz y además 45 *alqueires*¹⁵ de trigales, 750 brazas de tierra y otras 300, ambas en Tapeti.¹⁶

No obstante, sus historias de vida no pueden ser vistas como ejemplos aislados, pues las disposiciones testamentarias y el listado de los bienes en el momento de la división nos dicen mucho sobre la circulación de la riqueza, el poblamiento de los alrededores de la villa de São Paulo y las condiciones en que vivían los habitantes.

En *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda describe con maestría esa forma precaria y provisional de vivir de los primeros tiempos y los dos principios que se enfrentan y regulan las actividades de esos pobladores: el trabajo y la aventura, cada uno de ellos con su propia ética. También señala la importancia de esos conceptos en la comprensión del proceso de formación y evolución de las sociedades.¹⁷

Y es sobre todo en las capitanías paulistas —donde la ocupación del territorio se realizó durante mucho tiempo según moldes que casi no tienen paralelo, en la misma época, en otros lugares de la América portuguesa— donde esas dos características están bastante presentes.¹⁸

Partiendo de un núcleo originario, en general de la misma villa de São Paulo, y sin contar con un poderoso influjo exterior, llega a cubrir una gran porción del espacio utilizable de los alrededores, hasta formar, tierra adentro, un rosario de sitios urbanos que sirven para señalar la paulatina ocupación del suelo.¹⁹

Lo que allí se percibe es un movimiento constante de la población y el surgimiento de pueblos nuevos que no representan necesariamente un aumento del número de habitantes para toda la región. Un poblado nuevo podía significar mayores espacios disponibles para labradíos o rozas y el deseo de sus habitantes de ascender a la condición de propietarios, lo que confería *status* y mayor dignidad social.

15 En São Paulo cada “alqueire” correspondía a 2,42 hectáreas [T].

16 DAESP, *Inventários e Testamentos* (Mss.), ordem C07973, lata 1.

17 Holanda, Sérgio Buarque de: *Raízes do Brasil*, 6ª ed., José Olympio, Rio de Janeiro, 1971, pág. 12 y ss.

18 Holanda, Sérgio Buarque de: “Movimentos da população em São Paulo no século XVIII”, *RIEB, Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, IEB, n.º 1, 1966, págs. 55-111.

19 *Ibidem*, pág. 55.

El nacimiento de la villa de Mogi das Cruzes está vinculado a ese proceso, según la afirmación del capitán Gaspar Coqueiro, quien para justificar la conveniencia de construir una picota argumentaba que en São Paulo había “muchas gente y están apretados y no tienen donde labrar”.²⁰

Esa idea del movimiento es recurrente en la historiografía paulista y Laura de Mello e Souza nos dice que, como resultado de eso, se constituyó “nuestra civilización”, y que para entenderla en sus comienzos es obligatorio remitirse a los hábitos cotidianos desarrollados por los hombres del páramo, que dejaban a sus familias por años sin fin y que lejos de sus hogares buscaban organizar y recrear, aunque fuera de forma provisional, los hábitos domésticos.²¹

Como parte integrante de ese proceso de circulación, las familias se organizaban a partir de ese movimiento, con mujeres que permanecían y hombres que se internaban en el páramo, desbravando y ocupando tierras vírgenes, fundando poblados nuevos.

Sin embargo, todo indica que no fueron pocas las mujeres que acompañaron a maridos e hijos en esa tarea, pues existen registros que prueban la presencia femenina, como en los casos de peticiones de registros de tierras. Así, entre los solicitantes de tierras de la villa de Jundiá en 1657 había quienes afirmaban llevar ya 12 ó 16 años labrando en ese lugar, como Estácio Ferreira y Antonio Álvarez Bezerra. Y entre los habitantes aún más antiguos, invocan primacía Manuel Bandeira y su madre Isabel Bicudo. Además de eso, Maria Jorge y Agostinha Rodrigues se dicen “dueñas viudas de los primeros pobladores”.²²

Viviendo en un ambiente adverso y enfrentando dificultades, esas mujeres estuvieron integradas al proceso de colonización del interior, como fue también el caso de Francisca Cardoso, cuya historia, que es posible reconstituir a través de su inventario (1611), está relacionada con ese movimiento poblacional y con el nacimiento de Mogi das Cruzes. Fallecida en esa fecha, dejó viudo a Gaspar Vaz, quien fuera juez y concejal de São Paulo entre 1596 y 1601 y que después, bajo las órdenes del gobernador don Francisco de Souza, encabezó un grupo de hombres para abrir un camino y fundar un nuevo poblado. Francisca Cardoso murió en ese poblado y su cuerpo fue llevado a São Paulo para ser enterrado en el Carmen.

20 *Ibidem*, pág. 56.

21 Souza, Laura de Mello e: “Formas provisórias de existência”, en Novais: *História da vida privada...*, vol. I, págs. 41-82.

22 Holanda: “Movimentos da população...”, pág. 96.

Dejó diez hijos (tres niños y siete niñas) e incontables bienes muebles e inmuebles (trece esclavos, once indios administrados, cincuenta animales, muchas casas de tapia para alquiler en el centro de São Paulo e innumerables objetos de uso personal y doméstico). De sus descendientes sabemos que una hija se hizo carmelita y localizamos otras dos, Catarina Vaz y Ana Vaz, en la documentación de la Notaría de Mogi das Cruzes, existente en el Archivo del Estado de São Paulo. Ana Vaz falleció en 1633, sin descendencia y dejó como herederos de su fortuna al marido, Manoel da Cunha Gago (que fuera miembro de la Cámara de Mogi das Cruzes por muchos años), y a su padre, Gaspar Vaz, que aún vivía en esa fecha.

La relación de los bienes que aparecen en el inventario denota la escasez y rusticidad del mobiliario y del vestuario entre las familias paulistas del seiscientos, aunque pertenecieran a un grupo de elite: un vestido de satén, un faldellín, una falda, una casaca, un manto de seda, un mantel, una toalla de mano, cinco servilletas y tres libras de hilo, una caja con cerradura, dos bufetes, cuatro sillas, siete platos, cuatro tazones. Entre los objetos de trabajo dejaba: un caño de escopeta, diez hoces de maíz, una palanca con dos almocafres, ocho bateas y once azadones. Además de eso, era poseedor de 56 almas de gente *forra*, esto es, libertos (catorce negros, diecisiete negras, veinticinco criaturas, una casa de adobe con tejas en la Rua Direita (São Paulo), algunas casas de adobe con cuatro graneros de teja y madera; una finca con huerta, beneficios y casa con más de 200 brazas de tierra; una huerta de subsistencia; una porción de tierra con cuatro medieros en Paraíba; una merced con 400 brazas de tierra; 400 brazas de tierra en los suelos de la Villa de Mogi.²³

En su obra *Vida e Morte do Bandeirante*, Alcântara Machado llama la atención sobre la rusticidad de las casas del siglo XVII, pero también advierte sobre la falta de detalles en los inventarios de la segunda mitad, en los cuales los evaluadores sólo consignaban lo que les parecía digno de nota. Sin embargo, observa que en los arreglos y ornamentos domésticos comienza a aflorar en esa época el aumento de la riqueza privada, con la proximidad del periodo aurífero.²⁴

Las descripciones del vestuario masculino y femenino también denotan la escasez de elementos que tenían importancia y eran mencionados dentro de un conjunto que podía contener tierras, esclavos y utensilios de trabajo.

23 DAESP, *Inventários e Testamentos...*, 1920, vols. I y II.

24 Machado, Alcântara: *Vida e Morte do Bandeirante*, 2ª ed., Revista dos Tribunais, São Paulo, 1930, págs. 54-55.

Así, el inventario de Antonio Gonçalves, vecino de Mogi y fallecido en 1618, consigna medias de lana rojas y agujereadas entremezcladas con rozas, una legua de sesmaria, casas y animales. Medias que fueron inclusive disputadas en subasta para pagar deudas del fallecido y rematadas antes que otras piezas de ropa por el propio Juez de Huérfanos.²⁵

Resulta difícil precisar con exactitud lo que se consideraba lujo o lo que era apropiado para la época, pues los testimonios sobre los modos de vestir de las mujeres en la Colonia son diversos, pero al mismo tiempo lacónicos. En el siglo XVI, Gabriel Soares de Sousa señalaba que en Salvador todos “tratan sus personas muy honradamente”, pero “especialmente las mujeres, porque no visten sino seda, pues la tierra no es fría”, en lo que era secundado por el padre José de Anchieta que decía que las mujeres de la Colonia “visten muchas sedas y joyas”.²⁶ Y en el siglo XVII, el poeta bahiano Gregório de Matos afirmaba que las mujeres sólo iban a misa con “aretes, mangas vaporosas, broche, paño o falda de laberintos”.²⁷

Otros documentos indican que en la época había una clara preocupación en cuanto al recato en el vestir, que debía ser digno y propio de las señoras honestas, así como un repudio a la ostentación, en especial cuando la vestimenta femenina provocaba la concupiscencia y la lascivia. Tal era el caso de las ropas usadas por las esclavas que se prostituían para mantener a sus señores y que en 1641 merecieron la atención de los concejales de Salvador.²⁸

Objetos y vestimentas, con sus connotaciones específicas de género, clase social y periodo al que pertenecen, pueden ofrecer innumerables aproximaciones a lo social, y la historiografía reciente es muy rica en este tipo de interpretaciones.²⁹ Registros como los que encontramos en los inventarios y testamentos seiscientistas de la región de Mogi das Cruzes nos hablan de la calificación social y económica de los hombres y mujeres

25 DAESP, *Inventários e Testamentos* (Mss), 1618, ordem C07973, lata 1.

26 Araújo, Emanuel: “A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia”, en Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres do Brasil*, Contexto, São Paulo, 1997, pág. 57.

27 *Ibíd.*, pág. 62.

28 *Ibíd.*, pág. 56.

29 Véase entre otros Souza, Gilda de Mello e: *O espírito das roupas: a moda no século XIX*, Companhia das Letras, São Paulo, 1987; Salles Oliveira, Cecília Helena de: “Museu e Memória: Fontes para o estudo das Representações sobre a Mulher no século XIX”, Humanitas/FFLCH/USP, São Paulo, 1999, págs. 185-205; Carvalho, Vânia Carneiro de: “O sexo das coisas: a produção da diferença entre os gêneros”, *Ibíd.*, págs. 207-219; Almeida, Adilson José de: “Vestuário e gênero: história e sexo”, en Samara, Eni de Mesquita (org.): *Trabalho Feminino e Cidadania*, Humanitas/ FFLCH /USP, São Paulo, 1999, págs. 221-238.

que los utilizaron. También muestran la división de los espacios y papeles según el género y en especial lo que cabía a cada uno en el reparto de la herencia.

Así pues, la descripción detallada del montante de los bienes poseídos por las familias, que nos permite evaluar el nivel de riqueza en el siglo XVII y los objetos que formaban parte del cotidiano del trabajo y de la vida doméstica, es tan importante como entender a partir de esos documentos los diversos procedimientos adoptados en el momento del reparto de la herencia y que muestran la intrincada red de relaciones existentes en el Nuevo Mundo.

Lo que se percibe es que si bien las colonias eran vistas como prolongaciones de las metrópolis, “a tal visión se oponía la realidad de la colonización que iba configurando formas sociales muy diferentes y en ciertos sentidos negadoras de la Europa Moderna”, como argumenta Fernando Novais.³⁰

Así, encontramos por un lado las normas reguladoras de los comportamientos y procedimientos asentados en la legislación canónica y civil y, por el otro, prácticas sociales que eran adoptadas por los individuos y las familias y que no siempre cumplían las disposiciones legales. Y eso, sin duda, era difícil de ser controlado debido a la dispersión de la población y a la escasa presencia del Estado portugués y de la Iglesia en el nivel local.

La riqueza en el siglo XVII: sucesión, partición y circulación de los bienes

En lo que concierne a la transmisión de bienes por muerte de uno de los cónyuges, el sobreviviente quedaba naturalmente encargado de la división del patrimonio. La mujer, con derecho a la mitad de los bienes, era la heredera natural del marido, juntamente con los hijos, siempre y cuando el matrimonio hubiera sido consumado y existiera una vida común entre los cónyuges. A la muerte del marido, la mujer se convertía en cabeza de familia; en el caso inverso, el marido seguía ocupando la misma posición que había adquirido desde la celebración del casamiento.

El cuadro formal de la división del legado, así como el derecho de sucesión, se establecía a partir del sistema adoptado con ocasión del casamiento: o bien contraído mediante “*cartas de mitad*” (división igualitaria de

30 Novais: “Condiciones de privacidad...”, pág. 33.

bienes entre los cónyuges) o en la forma de derecho común (por dote o arras). De manera habitual, la fortuna se dividía en partes iguales, una para el cónyuge, cuando se trataba de separación de bienes, y otra para los hijos, sacándose de esta última un tercio del que el testador podía disponer según su conveniencia. Los gastos del funeral debían ser pagados de la parte correspondiente al total y los del “bien del alma” de la correspondiente al muerto, esto es, del tercio de libre disposición.³¹

Este sistema, adoptado en Portugal y en las colonias, y que ha sido bastante discutido en la historiografía reciente, daba a esposas e hijas garantías de sucesión inexistentes, por ejemplo, en la legislación inglesa. Muriel Nazzari, quien analiza esta cuestión en varios trabajos, llega a la conclusión de que incluso se favorecía a las mujeres en detrimento de los hombres.³²

Para esta autora, en el siglo XVII más del 90% de las familias propietarias de São Paulo daban dotes a todas las hijas, y cuando una joven se casaba su dote, por lo general, comprendía casa, tierras, ganado y los esclavos indios necesarios para formar el tipo de establecimiento que era característico de la elite local. Por otra parte, un joven, salvo que su padre muriese, necesitaba casarse para tener acceso a casa, tierra, ganado y esclavos de manera independiente. Es más, Nazzari afirma que en el siglo XVII los padres favorecían a sus hijas lo máximo posible, otorgándoles dotes superiores a lo que sus hermanos heredarían más tarde, o dejando en sus testamentos legados tan abultados a las jóvenes solteras que también resultaban mayores que las herencias de sus hermanos.³³

Preocupada con la cuestión del “poder femenino” en la Colonia a través del recibimiento de dotes y herencias y tras analizar el ciclo de vida familiar en Santana de Parnaíba durante el siglo XVIII, Alida Metcalf llegó a la conclusión de que no siempre lo que se legislaba llegaba a ser puesto en práctica, ya que muchas mujeres tardaban en recibir sus legados y sus dotes permanecían bajo el control de los maridos.³⁴

31 Sobre esto véase Samara, Eni de Mesquita: *As mulheres, o poder e a família*, Marco Zero, São Paulo, 1989, pág. 146 y ss.

32 Al respecto, cfr. Nazzari, Muriel: *Disappearance of the Dowry*, Stanford University Press, 1991, y también “Dotes paulistas: composição e transformações (1600-1870)”, en *Revista Brasileira de História*, n.º 17, São Paulo, sept. 88/feb.89, págs. 87-100; “A viúva como obstáculo aos negócios: objeções britânicas às leis brasileiras sobre casamento e herança”, *Revista População e Família*, n.º 3, São Paulo, 2000, págs. 11-39.

33 Nazzari: “Dotes paulistas...”, págs. 87-88.

34 Metcalf, Alida: *Family and Frontier in Colonial Brazil. Santana de Parnaíba, 1580-1822*, University of California Press, Berkeley, 1992.

Dada la importancia de esa consideración para el esclarecimiento del proceso de circulación de la riqueza según el género, examinamos con cuidado las disposiciones testamentarias y las particiones en la región de Mogi das Cruzes durante el siglo XVII y encontramos muchas disputas y reclamaciones relacionadas con el recibimiento de bienes.

Es el caso de João Godoy, casado en segundas nupcias con Maria da Luz, hija de Francisco Lemos, capitán de las Minas del Caaguaçu. Con ocasión de la muerte del suegro, Godoy se quejaba de que sólo se le hubiera pagado una parte de la dote y que al enviudar no se le hubiera dado nada más.³⁵ Del mismo modo, comprobamos que el administrador de la sede episcopal de São Paulo amenazó con excomulgar a Gaspar Vaz, viudo de Francisca Cardoso, fallecida en 1611, en caso de que no cumpliera con sus disposiciones testamentarias.³⁶ En algunos casos, la distribución entre herederos hombres y mujeres estuvo lejos de ser equitativa, como se observa en el inventario de Joana do Campo Verde, quien declaró en testamento que faltaba completar la dote del casamiento de su hija Maria Pedrozo, que dejaba los siete indios que tenía a su hijo Estevão y prometía dar todas las tierras a los otros hijos, en especial a las hijas, como dote.

Las peleas familiares por causa del reparto de la herencia fueron bastante comunes en el siglo XVII, así como también lo fueron en periodos subsecuentes; el inventario de Maria da Anunciação, fallecida en 1795, y que había sido esposa del capitán Antonio Francisco Baruel y miembro de una de las familias más importantes de la región de Mogi das Cruzes, es muy ilustrativo al respecto.³⁷ La saga de esta familia comienza en 1590 con la llegada del aventurero Henry Barewell a Brasil, donde fue abandonado por la escuadra del pirata Thomas Cavendish, y está vinculada con el nacimiento de la ciudad de Suzano, que en aquella época pertenecía a Mogi. La mezcla de sangre inglesa con portuguesa e indígena dio lugar a generaciones de eclesiásticos y potentados locales, que acumularon una gran riqueza mediante alianzas y casamientos.

De acuerdo con el inventario, Maria da Anunciação era una mujer rica. Poseía esclavos, innumerables joyas (anillos, collares, adornos, aretes de topacio, amatista, oro y diamantes), y también sabía firmar. Sin embargo, parte de las joyas y otros muchos bienes constituidos por tierras, casas,

35 DAESP, *Inventários e Testamentos*, São Paulo, 1921, vol. XXIV, págs. 401-466, 1697.

36 DAESP, *Inventários e Testamentos*, São Paulo, vols. 1 y 2.

37 Sobre los Baruéis, véase Samara, Eni de Mesquita et al.: *Suzano. Sua gente e sua história*, Prefeitura Municipal de Suzano (en prensa).

objetos, esclavos y ropas, fueron puestos en subasta pública para cubrir sus deudas. No sabemos si el casamiento fue realizado bajo el régimen de contrato o de separación de bienes, pero el documento contiene un sinnúmero de quejas sobre la partición, que todo indica que beneficiaba al hermano en detrimento del marido, el cual heredó tan sólo trastes de cuero, ropas y los peores esclavos (enfermos, ciegos y sifilíticos).³⁸ Parece ser que, incluso a las puertas de la muerte, Maria da Anunciação desafiaba el poder del marido, legítimo de acuerdo a la ley. Pero en la historiografía reciente abundan los ejemplos de situaciones en las que la sumisión femenina resulta más un mito que una realidad.³⁹

Para las historiadoras dedicadas al estudio de la condición femenina en el pasado, esa cuestión aparece ya desde el inicio como un desafío, o incluso como un deseo de recuperar a las mujeres en su identidad social y destacar su presencia en el proceso de toma de decisiones. Véanse, por ejemplo, los trabajos de Susan Rogers sobre el mito de la dominación masculina y los “poderes” femeninos, y los de Michelle Perrot sobre la mujer popular rebelde, entre muchos otros.⁴⁰

En el caso de América Latina, Alida Metcalf muestra cómo las investigaciones de historiadores, sociólogos y antropólogos apuntan en dos direcciones distintas. Una de ellas propone incluso que la criatura pasiva, protegida y aislada sugerida por los estereotipos, nunca existió en la realidad. Esa mujer, tomando decisiones y dirigiendo negocios, tenía a veces más derechos que sus congéneres anglosajonas del mismo periodo.⁴¹ Diversos relatos recuperados por Charles Boxer, referentes a las colonias ibéricas, indican que en algunos casos eran más poderosas que los hombres.⁴²

Este autor describe asimismo cómo, en el mundo ibérico, la rutina diaria de sus vidas era con frecuencia quebrada por periodos de extrema ansiedad, siempre que sus compañeros se internaban en territorio enemigo o se embreñaban por los sertones, como sucedía aquí en Brasil.⁴³ Y no son

38 DAESP, *Inventário* (Mss), C00776, ordem 776, caixa 164, 1796.

39 Al respecto, véase Samara, Eni de Mesquita: *A família brasileira*, Brasiliense, 3a. ed., São Paulo, 1986.

40 Rogers, Susan: “Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance”, en *American Ethnologist*, vol. 2, n.º 4 (nov. 1975); Perrot, Michelle: *Os excluídos da História*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1988.

41 Metcalf, Alida: “Mulheres e propriedade: filhas, esposas e viúvas em Santana de Parnaíba no século XVIII”, en *Revista da SBPH*, São Paulo, n.º 5, 1989/90.

42 Boxer: *Mary and...*

43 *Ibidem*, pág. 16 y ss. Sobre el papel de las *bandeiras* en la economía paulista, véase Monteiro, John Manuel: *Negros da terra*, Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

pocas las escenas de valentía en las cuales participan las mujeres de los primeros tiempos, hijas y esposas de los pobladores. Otras, de espíritu más aventurero, vinieron en busca de casamiento y de mejores oportunidades, puesto que los hombres predominaban en número, situación que comienza a modificarse tan sólo en la segunda mitad del siglo XVIII.

No es tarea fácil revisar las imágenes y revelar otras sin romper con los cimientos impuestos por la historiografía a lo largo del tiempo. Sin embargo, lo importante es integrar de manera crítica escenas distantes o perdidas en el pasado; buscar incesantemente en los archivos los restos de la memoria guardada, aun si está fragmentada, y reconstruir los eslabones y las conexiones entre las diferentes dimensiones de lo público y lo privado, que a su vez comprueban que las paulistas del siglo XVII participaron en la ocupación del territorio, lideraron familias y negocios y poseyeron riqueza propia. Por todo eso, y a pesar de la singularidad de su inserción social, no hicieron una historia aparte, pero sí desafiaron las dicotomías.

Heroínas y otras historias: desafiando las dicotomías

Y esto también se puede afirmar porque Fernão Dias nombró a su mujer como testamentera y tutora de sus hijos, otorgándole el poder de decisión: “de su mano quiero que tengan cada una su legítima y ninguna cosa mía se venderá en subasta sino aquello que ella quiera que se venda”.⁴⁴ Como la villa de São Paulo tenía menos de 400 vecinos en el siglo XVI, eran los jueces ordinarios los que actuaban como jueces de huérfanos, juntamente con el notario. Ellos eran los que realizaban el inventario de los bienes del difunto siempre que hubiera hijos menores de 25 años. No obstante, cuando murió Fernão Dias, su viuda, doña Lucrecia Leme, de origen noble, dirigió una petición al proveedor-mayor de los huérfanos, difuntos, ausentes y residuos de todos los Estados de Brasil, que en aquel momento visitaba la Capitanía de São Vicente, pidiéndole que se hiciera cargo él del inventario, a lo que el funcionario accedió. No pudo, sin embargo, concluir el proceso “por haber herederos ausentes y ser necesario notificarlos, lo que ocasionaría demora”. Pero antes de partir recomendaba al magistrado subalterno: “entretanto no se le dé bula a la viuda y pásesele provisión de tutora de sus hijos dando fianza en forma de ley”.⁴⁵

44 Citado en Silva, Maria Beatriz: *História da Família no Brasil Colonial*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1998, pág. 23.

45 *Ibidem*.

De la misma manera André Lopes, que tenía muchas tierras en Guaió y que falleció en 1697, nombró a su viuda Catharina Paes, con la cual tenía doce hijos, como testamentera. Habiendo sido nombrada cabeza de familia, heredó también el tercio del marido. No hubo ninguna discordancia respecto al reparto de bienes. La viuda cumplió las disposiciones del marido, por cuya alma se rezaron 40 misas, además de un funeral con gran pompa. La relación de bienes es impresionante en un contexto que enfatiza de manera particular la pobreza y las dificultades de los habitantes paulistas, aspecto discutido por Ilana Blaj en su tesis de doctorado, aún inédita.⁴⁶

El difunto no tenía acreedores ni deudores y ya había dotado a los hijos que se habían casado. En 1700, con ocasión de la apertura del inventario, ya todos habían contraído nupcias y para entonces algunos ya eran viudos y otros habían muerto. Eso significa que además del tercio, Catharina Paes era dueña de la mitad correspondiente a los hijos, 20 indios, 10 esclavos, 451 animales, mucho dinero amonedado, varios objetos domésticos y utensilios de trabajo, abundantes tierras en Guaió, en la Penha y en São Miguel y casas en São Paulo.⁴⁷

Historias de viudas ricas y poderosas y de otras que tuvieron que probar en juicio que “honraban la memoria de sus maridos”, para conseguir la tutela de los hijos, se entrecruzan con historias de mujeres comunes que, abandonadas a su propia suerte, encabezaban familias y criaban a sus hijos con su propio trabajo.

Actualmente, especialistas como Charles Boxer, Russell-Wood y Helleieth Saffioti sostienen que esas imágenes, aparentemente opuestas, podían coexistir con naturalidad en sociedades patriarcales como la brasileña. Tal situación se daba sobre todo por las distancias existentes entre las normas y las prácticas sociales, pero, más que nada, por los diferentes patrones de conducta que regulaban los comportamientos de los géneros, las etnias y los grupos socioeconómicos.⁴⁸

Por eso, la marcha de los análisis historiográficos lleva a planos distintos de aprehensión e identificación del perfil social de las mujeres y en el seno de la discusión sobre la alternancia de los papeles está la cuestión de

46 Sobre la riqueza posible de los vecinos de la ciudad de São Paulo en ese periodo, véase Blaj, Ilana: *A trama das tensões. O processo de mercantilização de São Paulo colonial, 1681-1721*, Tesis de Doctorado, FFLCH/USP, 1995.

47 DAESP, *Inventários e Testamentos*, 1937, vol. XXIX, págs. 243-293.

48 A ese respecto, cfr. Boxer: *Mary and...; Russell-Wood, A. J. R.: “Women and Society in Colonial Brazil”, *Journal of Latin American Studies*, 9, I, s/d, y Saffioti, Helleieth: *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*, Vozes, Petrópolis, 1976.*

la identidad femenina y del proceso de socialización.⁴⁹ Sin embargo, pese a la preferencia de la producción reciente por las mujeres del pueblo, en especial por las trabajadoras, el resurgimiento de las biografías de mujeres notables indica que esa temática no fue abandonada. De hecho, representan una manera de reunir experiencias individuales de mujeres en un escenario conjunto, situándolas fuera de la esfera doméstica y en posiciones destacadas en la sociedad.⁵⁰

Así, también las heroínas desafiaron, en la “nueva historiografía”, las tres dicotomías que componen en síntesis el armazón conceptual y teórico empleado por las feministas en el medio académico: naturaleza vs. cultura, trabajo vs. familia y público vs. privado.⁵¹

Y este último punto fue particularmente difícil para las investigadoras que señalaron su inadecuación para el entendimiento de la historia política y social. El punto central de la dicotomía entre lo público y lo privado es que representa no tanto dos esferas autónomas, sino más bien una relación compleja de subordinación y dominación, de poder y poderes. Y el gran descubrimiento de la historia de las mujeres fue mostrar que lo privado podía ser visto en algunos momentos como público.⁵²

Concluimos así este trabajo, esperando haber respondido a la cuestión teórica planteada al principio sobre el por qué de analizar a las mujeres y la importancia que esto tiene para entender mejor la historia de São Paulo en el siglo XVII, pues sus vidas se entrecruzan con el movimiento poblacional allí instaurado. Las que permanecieron también cuentan otras historias de mujeres con marido ausente, que encabezaron familias y dirigieron negocios. Son las vecinas de las villas que en el Censo de Población de la capital paulista de 1836 representaban el 30% de las cabezas de familia, estadística que hasta hoy sorprende a los estudiosos de las sociedades contemporáneas y que, una vez más, refuerza la idea de la necesidad de escribir su historia.⁵³

49 Véase Samara, Eni de Mesquita: “Mulheres das Américas: um repasse pela historiografia latinoamericana recente”, en *Revista Brasileira de História*, v. 11, n.º 21, São Paulo, sept. 90/feb. 91, págs. 227-40.

50 Véase, entre otros, Henderson, James D. y Henderson, Linda Roddy: *The notable women of Latin America*, Nelson-Hall, Chicago, 1978.

51 Bock: “Challenging dichotomies...”

52 *Ibídem.*

53 Véase Samara, Eni de Mesquita: “Mão-de-obra feminina, oportunidades e mercado de trabalho no Brasil no século XIX”, en Samara, Eni de Mesquita (org.): *As idéias e os números do gênero*, Hucitec, São Paulo, 1997, págs. 23-62; Kusnesof, Elizabeth Anne: *Household economy and urban development. São Paulo, 1765-1836*, Westview Press, Boulder, 1986.

Las mujeres novohispanas y las contradicciones de una sociedad patriarcal

Pilar Gonzalbo Aizpuru
Centro de Estudios Históricos
El Colegio de México
México DF

Durante varias décadas, y como sorpresas ocasionales en mis búsquedas documentales para varias investigaciones, me he “tropezado” con testimonios relativos a mujeres que desempeñaron diversas actividades y que se enfrentaron inteligentemente a situaciones adversas o favorables. Por otra parte, y a veces en declaraciones de ellas mismas, he confirmado la creencia de que nadie, ni aun las más dinámicas viudas o las más descocadas solteras, pretendía enfrentarse al orden establecido. Una exitosa empresaria del siglo XVI, después de pagar las deudas dejadas por su esposo y lograr importantes ganancias en pocos años, recordaba que por su sexo y condición debía vivir recogida, de modo que el taller de curtiduría se instaló en su propia casa y encomendó a su yerno las gestiones que necesariamente habían de hacerse fuera.¹ Una soltera con varios hijos, en el XVII, lamentaba su pecaminosa y reiterada debilidad, pese a la cual había podido mantener y dar acomodo a sus vástagos con su propio esfuerzo y añadía: “los bienes que tengo los he granjeado por mi propia persona, sin intervención de persona alguna”.² Y una enérgica y próspera propietaria del XVIII lamentaba su viudez que la dejaba desvalida, pero que no le impedía administrar su caudal e intervenir en la vida de sus hijos mediante donaciones, préstamos y convenios de colaboración mercantil.³

1 Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México [en adelante AHNCM], Escritura de cargo, descargo y alcance ante el escribano público Antonio Alonso, en 13 de agosto de 1581.

2 AHNCM, Testamento protocolizado ante el escribano número 556, Gaspar Rueda, en 13 de febrero de 1640.

3 AHNCM, varios documentos; entre ellos, el testamento de D.^a Juana de Arteaga Mejía de Vera; escribano #19, Juan Antonio de Arroyo, en 8 de julio de 1750 y varios documentos de préstamos donaciones, etc. de la misma señora y de sus dos hijas, igualmente viudas, en los protocolos de #267, Joaquín Antonio de Guerrero y Tagle y #413, Mariano José de Morales.

Estos y otros ejemplos, aunque ya contamos con muchos, no dejan de referirse a casos que podrían ser aislados e incluso excepcionales, si bien muestran la aceptación social de situaciones en las que las mujeres tomaban las riendas del hogar. De tales testimonios surgen preguntas y se perfilan respuestas que contradicen en buena medida los prejuicios arraigados sobre la condición femenina y su indiscutible sumisión al varón en el mundo colonial. ¿Sería significativo el número de los hogares encabezados por mujeres? ¿Cuáles serían las opciones laborales para las mujeres de diversas condiciones sociales? ¿Podría diseñarse un modelo femenino a partir de las fuentes documentales y, en tal caso, se acercaría al ideal prescrito por los autores de textos piadosos?

No es extraordinario que nuestras fuentes hablen de mujeres activas y dinámicas, pero tampoco el número de aquellas que ejercieron su capacidad de decisión es equiparable al de los hombres. Y es difícil encontrar expedientes que informen acerca de toda una trayectoria vital. Sabemos muy poco de todas las madres solteras, de las viudas solitarias y de las casadas cuyo marido estaba continuamente ausente. Pero al menos sabemos que existían, que eran muchas y que en tal situación se encontraban indistintamente mujeres de cualquier calidad, desde las aristocráticas doncellas españolas burladas por algún galán hasta las modestas mulatas o mestizas que recorrían los *tianguis* como vendedoras o como compradoras. Las referencias aisladas de unas y otras sugieren muchas posibilidades de comprensión de la compleja realidad en la que se desenvolvían.

Sería deseable poder respaldar estos atisbos de interpretación con datos precisos relativos a una cuantiosa presencia de mujeres que en condiciones de soledad y desamparo supieron hacerlas frente con firmeza, demostrando capacidad económica y energía como jefas de familia. No es imposible, pero sería sumamente largo y difícil elaborar una estadística de las vecinas de la capital que durante 300 años registraron operaciones de compraventa, arrendamientos, préstamos o contratos laborales ante escribano público, lo cual tampoco pasaría de ser un recuento erudito de hallazgos, dependientes en gran medida de la cantidad de protocolos revisados y de las características de los documentos. La familiaridad con los archivos notariales nos permite valorar la importancia de las relaciones de cada escribano con familias influyentes, con instituciones religiosas o con comerciantes de cualquier nivel. Los hallazgos en unos u otros protocolos están influidos por estas circunstancias. En todo caso juzgo que un inten-

to de cuantificación es no sólo difícil sino inútil.⁴ Aunque pudiera hacerse tal recuento de actividades ¿cuál sería el límite entre el número de casos representativo y el que tendríamos que desdeñar? Con frecuencia un solo documento permite vislumbrar todo un mundo de recursos materiales, de relaciones y de sentimientos; y si contamos con una serie homogénea, aunque no sea muy cuantiosa, podemos conocer costumbres mantenidas por generaciones o actitudes de asimilación, de acomodo o de rebeldía ante situaciones adversas.

Por todo esto, si bien he procurado ampliar en lo posible el universo de actividades y protagonistas femeninas, no pretendo haber agotado las búsquedas. Los casos estudiados me permiten conocer un ambiente en el que se veía con naturalidad el trabajo femenino y en el que nadie ponía en duda la capacidad de las mujeres para dirigir su hogar. He buscado comprobar por diversos cauces la participación femenina en la vida familiar, en la transmisión de bienes, en el fortalecimiento de algunas fortunas, en la prosperidad de talleres y comercios y, por supuesto, como protagonistas indiscutibles en los procesos de mestizaje. Puesto que ya he tratado algunos de estos temas en otras ocasiones, me referiré únicamente al desempeño como jefas de familia, las mismas familias en las que se consideraba inviolable el principio de la autoridad masculina.⁵

Con la aguja y el dedal

Gallinita ciega
¿qué se te ha perdido?
una aguja y un dedal
Da tres vueltecitas
y lo encontrarás

4 Mi experiencia en el Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México me hace muy cuidadosa en el momento de valorar mis hallazgos. Ciertos escribanos acumularon las escrituras más importantes, mientras que otros se limitaron a operaciones insignificantes; unos años fueron de particular actividad y otros de aparente monotonía; las familias e instituciones tenían tendencia a concentrar sus operaciones con un determinado escribano; en fin, siempre hay que contar con gran cantidad de variables, ya que es impensable la tarea de revisar todos los libros de todos los escribanos durante más de 300 años.

5 Me refiero en particular a mis publicaciones: *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, El Colegio de México, México, 1987; *Familia y orden colonial*, El Colegio de México, México, 1998; “Familias y viviendas en la capital del virreinato”, en Loreto, Rosalva (coord.): *Casas, viviendas y hogares en la historia de México*, El Colegio de México, México, 2001, págs. 75-108; “Convivencia, segregación y promiscuidad en la capital de la Nueva España”, en *Actas del Tercer Congreso Internacional de Mediadores culturales*, Conдумex-INAH, México, 2001, págs. 123-138.

Hasta hace algunas décadas, una mujer laboriosa era una mujer que cosía, que tejía, que bordaba... y una mujer laboriosa era, seguramente, una buena mujer. Las labores “de manos” eran necesarias en los hogares y, aunque siempre mal pagadas, eran también el medio de subsistencia de mujeres solitarias o de madres de familia. Pero en el mundo colonial, en el que es obvio referirse al patriarcado y en el que la legislación propiciaba la docilidad y la sumisión femenina, difícilmente habrían podido sobrevivir con sólo las labores “mujeriles”, tantas y tantas madres solteras, doncellas sin amparo y viudas cargadas de familia.

En cualquier época, la situación de las mujeres ha sido y es reflejo de la sociedad en la que viven y, al mismo tiempo, determinante del desarrollo de las relaciones sociales. En la Nueva España se proclamaban valores, se exaltaban virtudes y se proponían modelos que pretendían propiciar el recogimiento, la piedad, el apego al hogar y el rechazo de las diversiones y actividades profanas. La legislación establecía claramente las limitaciones impuestas a solteras y casadas, siempre sometidas, al menos formalmente, a sus respectivos padres, hermanos, maridos o tutores. Sin embargo, hablar de las leyes es quedarse apenas en la superficie e ignorar que éstas no siempre se cumplían; y referirse como un todo al periodo colonial implicaría el despropósito de creer que los comportamientos de los novohispanos fueron invariables a lo largo de 300 años. Las importantes variaciones demográficas (cuantitativas y cualitativas), políticas, económicas y sociales que se produjeron a lo largo de tres siglos, repercutieron en las actitudes ante la vida y en el trato entre los habitantes de la Nueva España, si bien los cambios fueron más notables en la sociedad urbana. La creencia general de que la situación de las mujeres mejoró paulatinamente a lo largo de los años y que cualquier tiempo pasado no fue mejor, sino peor, es algo que también hay que analizar, tomando en cuenta las oscilaciones a favor y en contra en distintos momentos, y los múltiples aspectos que habría que considerar antes de aceptar como categorías invariables los criterios de felicidad y desdicha, de bienestar y penuria que hoy nos parecen evidentes. En todo caso, las variaciones en el largo periodo de 300 años no tuvieron un solo sentido y no podría hablarse de una opresión que se iba liberando ni de un aprecio que se consolidaba.

La formación de la sociedad urbana

Es indudable que las rupturas más violentas y aceleradas se produjeron durante las décadas de mediados del siglo XVI, al menos desde el momen-

to de la conquista de Tenochtitlan hasta la consolidación del dominio español en los valles centrales y la expansión hacia el norte, en busca de los centros mineros. En las últimas décadas del siglo cambió el escenario, con ciudades, caminos y nuevos cultivos; cambiaron los personajes, que ya no eran sólo españoles e indios, sino también negros, mestizos y diversas castas; cambió sobre todo el número de habitantes, tras la catastrófica epidemia de *matlázahuatl* de 1572-1574; cambiaron las bases de la economía regional, al convertirse la minería en el recurso fundamental y junto a ella las haciendas, como nueva forma de explotación agrícola; cambiaron los mecanismos administrativos, ya consolidado el poder virreinal; y cambió la organización eclesiástica, ante la presión de la jerarquía secular que paulatinamente redujo la influencia de las órdenes regulares, sobre las que se había erigido la primera iglesia novohispana.

Aquel primer periodo de rupturas e improvisaciones fue un tiempo en que las indígenas iniciaron su integración al nuevo orden y en que las españolas, pocas en número todavía, tuvieron la oportunidad de elegir su destino, porque podían escoger marido o compañero y porque tenían acceso a la propiedad de la tierra, al establecimiento de obrajes y talleres y al control del patrimonio familiar. Fue un tiempo en que hubo ricas encomenderas y propietarias de haciendas agrícolas y estancias de ganado, cuya administración vigilaban personalmente, como las hermanas Rodríguez Magallanes, que negociaban con la venta de puercos de sus estancias de Toluca.⁶ Hubo modestas empresarias, que invirtieron su caudal en establecimientos de venta de bebidas, como Catalina Díaz, que despachaba vinagre y vino de Jerez; o en obrajes de panadería, como Luisa de Torres; o en tiendas de “géneros de Castilla” o casillas-tienda (a manera de estanquillos en sus modestas viviendas), como Catalina de Velasco y Luisa Gutiérrez.⁷ Incluso hubo dueñas de talleres que administraron con gran éxito, como doña Isabel Gómez, madre de cinco hijos, que pagó las deudas contraídas por su difunto esposo y logró en poco tiempo mejorar el negocio.⁸ Y no se limitaban a invertir sus bienes sino que personalmente trabajaron en tiendas y talleres.

6 AHNCM, Escritura de compraventa de ganado, ante el escribano Antonio Alonso, en 11 de agosto de 1571.

7 AHNCM, varias escrituras ante los escribanos Fernández del Castillo (5 de mayo de 1528 y 27 de abril de 1527), Alonso de Santillán (16 de abril de 1577), Diego de Isla (15 de diciembre de 1541), Rodrigo de Velasco (4 de agosto de 1576), etc.

8 AHNCM, Escritura de cargo, descargo y alcance ante el escribano público Antonio Alonso, en 13 de agosto de 1581.

Las indias, doncellas o viudas, herederas de ricos cacicazgos y señoríos, fueron solicitadas en matrimonio por españoles, que podían administrar los bienes de sus esposas, sin menoscabo de los derechos de ellas. Las que carecían de tierras y vasallos permanecieron en sus pueblos o se trasladaron a las ciudades y villas, donde pronto se incorporaron al servicio doméstico. Las más acomodadas se asimilaron a la sociedad criolla, por conveniencia o por necesidad; las que permanecieron en el medio rural vivieron con menos dramatismo las transformaciones impuestas por los conquistadores, profundas pero lentas, y en muchos aspectos compatibles con las costumbres prehispánicas. Las que pasaron a ser cocineras, chichiguas, recamareras o mozas de los hogares españoles, desempeñaron un papel fundamental en la “mexicanización” de los conquistadores, que insensiblemente dejaban de ser castellanos para convertirse en novohispanos.⁹

Las propietarias de encomiendas disfrutaron de su situación que al mismo tiempo las dotaba de poder y las convertía en presa codiciada por ávidos pretendientes. De un modo u otro, las primeras vecinas españolas del virreinato supieron ganarse la vida por sí mismas y tuvieron pocas dificultades para contar con compañía masculina, sin que fuera un obstáculo el origen ilegítimo ni las afectase gravemente la supuesta deshonra de convivir temporalmente con un hombre al margen del matrimonio. Los mismos contemporáneos se mostraban dudosos cuando pretendían informar acerca de la legitimidad de los descendientes de conquistadores.¹⁰ También se perdonaba fácilmente un pasado poco edificante si se “corregía” con el matrimonio.

Transcurridas varias décadas, se modificó la proporción de hombres y mujeres, con un aumento considerable de la presencia femenina en las ciudades, equilibrada con el predominio masculino en zonas rurales y reales de minas. Las costumbres de convivencia no cambiaron sustancialmente y muchas doncellas, solteras y viudas tuvieron que hacer frente a sus necesidades sin el apoyo de un compañero.

Los vestigios de la vida familiar en las ciudades novohispanas y en particular en la capital del virreinato durante las dos primeras centurias sugie-

9 Pescador, Juan Javier: “La indianización de los conquistadores de la Nueva España”, Tesis de Licenciatura en Historia, UNAM, México, 1985; Alberro, Solange: *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, Colección Jornadas, número 122, El Colegio de México, México, 1992.

10 Dorantes de Carranza, Baltasar: *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España, con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, manuscrito fechado en 1604, J. Medina, México, 1970 (facsimilar de la edición de la imprenta del Museo Nacional, 1902).

ren que muchas mujeres vivieron sin el marido, padre, hermano o tutor que podría haberlas socorrido económicamente y, por lo tanto, desde un punto de vista moderno, disfrutaron de una libertad que difícilmente gozaron sus contemporáneas europeas y aun las americanas sujetas a sus maridos.

Pero sin duda no era ésa la apreciación de ellas mismas. Las obras pías destinadas a la dotación de huérfanas dan testimonio de cómo era importante facilitar las uniones conyugales. Algunas cofradías, como la del Santísimo Sacramento en la capital y las del Rosario en varias ciudades del virreinato, se orientaban con preferencia a ese fin, al igual que muy numerosas aportaciones de fortunas de particulares, que destinaban una parte de su caudal a dotar doncellas descendientes de su propia familia o a las que por algún concepto se considerase allegadas o particularmente merecedoras. En la correspondencia privada se leen numerosas menciones a la posibilidad de encontrar marido para hijas, hermanas o sobrinas, como una solución para “remediarlas”. Es decir, el matrimonio era un remedio para la penosa soltería, considerada una desdicha, si bien podría decirse que a veces era peor el remedio que la enfermedad, dadas las quejas que hoy conocemos por malos tratos de los esposos. Aunque no hay duda de que muchas solteras habían elegido voluntariamente el celibato, la percepción general era que tal situación resultaba lamentable. Por supuesto que las religiosas eran un caso aparte, puesto que se trataba de una minoría, y de una minoría que por lo común no había conocido otro mundo que el convento, al que ingresaron en la infancia, y mal podrían haber elegido lo que no conocían. Y aquellas que vivían amancebadas se justificaban a sí mismas por la necesidad de contar con la “sombra” de un hombre que velase por ellas, a falta de dote o de otras cualidades que las hicieran dignas de llegar al altar. Los libros de bautizos de la segunda mitad del siglo XVII sugieren que más de la mitad de las mujeres sin marido, tomando en cuenta solteras y viudas, mantenían relaciones irregulares, que daban como fruto el nacimiento de uno o más vástagos ilegítimos.¹¹

A medida que se consolidaba el orden colonial la sociedad urbana se tornaba más compleja con la proliferación de las castas, y la Iglesia aspiraba a imponer sus modelos. Algunas costumbres cambiaron y otras arraigaron hasta constituir parte de la identidad novohispana. Ya en el siglo XVII no

11 Archivo General de la Nación, México [en adelante AGNM]. Tomo como referencia las cifras de bautizos de las parroquias Sagrario y Santa Veracruz, en las que entre 1650 y 1669, el 35% de los niños bautizados eran ilegítimos. Podemos asumir que la suma de viudas y solteras era superior al número de las casadas y que las amancebadas tenían varios hijos. El resultado es que aproximadamente la mitad de las mujeres sin marido mantenían relaciones ilegítimas.

había caciques que conservasen junto a sí a varias esposas, aunque en casas separadas en torno a un mismo patio, como había sucedido durante los primeros tiempos,¹² pero caciques o macehuales, españoles o mestizos, podían tener simultáneamente varias concubinas o amancebarse sucesivamente con unas y otras. Hasta qué punto se había generalizado esta costumbre es algo que no se puede precisar, pero que se puede calcular con alguna aproximación a partir de referencias indirectas. En todo caso, con el transcurso del tiempo se modificaron las formas de comportamiento familiar: los indígenas vecinos de las ciudades adoptaron actitudes más libres en sus relaciones de pareja y llegaron a asemejarse a los mestizos y a los españoles, que a su vez se sometieron en mayor proporción a las normas canónicas. Hubo, por lo tanto, cierta homogeneización en las formas familiares.

Al menos desde mediados del siglo XVII se puede calcular que algunas parejas se casaban muy jóvenes. Poco más de 500 matrimonios aprobados en el Provisorato de españoles entre 1640 y 1690 dan un promedio de edad de 18 años para las novias y sólo podemos intuir, a partir de generalizaciones, que los novios indígenas y de las castas serían poco mayores. Los registros parroquiales sólo consignan la edad del novio en unas cuantas decenas de enlaces. Según las capitulaciones matrimoniales y cartas de dote, se aprecia que entre los españoles la diferencia de edad era mayor, de siete años por término medio.¹³ En contraste con estos matrimonios tempranos, muchas parejas nunca se casaban, lo que no era obstáculo para que tuvieran hijos. Al menos en un aspecto estas uniones ilegítimas perjudicaban a las mujeres que con frecuencia se encontraban solas y con una familia a su cargo. Cien años más tarde la edad al matrimonio aumentó a 20 años.¹⁴ Importa destacar que este retraso en el acceso al matrimonio coincidió con el proceso de disminución del número de hijos ilegítimos. Tomando en cuenta el natural descenso en la natalidad legítima por razones biológicas, al descontar dos años de fecundidad femenina de las espo-

12 Carrasco, Pedro: "The Joint Family in Ancient Mexico: The Case of Molotla", en Nutini, Hugo, Carrasco, Pedro y Taggart, J.M. (eds.): *Essays in Mexican kinship*, University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1976, págs. 45-64.

13 Archivo Histórico de la Mitra [en adelante AHM], Provisorato, serie Diligencias matrimoniales, y AGNM, ramo Matrimonios.

14 Según algunas referencias, todavía incipientes, en las primeras décadas del XIX la edad de las novias llegó a 22, lo que parece un cambio demasiado acelerado y considerable. Las referencias del siglo XVIII proceden de varios miles de enlaces en las parroquias de la capital, analizadas por Pescador, Juan Javier: *De bautizados a fieles difuntos*, El Colegio de México, México, 1992. Los escasos datos del siglo XIX proceden de un incipiente avance de estudio de los censos de la época, en Arrom, Silvia Marina: *Las mujeres en la ciudad de México, 1790-1857*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

sas, aún resulta más notable la disminución proporcional de los bautizos de niños ilegítimos. En síntesis: la frecuencia de uniones irregulares dejaba a las mujeres la responsabilidad de mantener el hogar, situación que aparentemente se fue mitigando con el transcurso del tiempo.

Las trampas del patriarcado

No hay duda de que la legislación otorgaba la autoridad familiar a los hombres y sometía a las mujeres a la obediencia. Las normas civiles respondían a los valores arraigados y a los prejuicios generalizados en la sociedad novohispana. La Iglesia respaldaba tales ideas y actitudes y la educación tendía a consolidarlos. A finales del siglo XVII, el jesuita Juan Martínez de la Parra advertía:

Yo supongo que no habrá marido apocado, tan inútil, tan afeminado que se deje mandar y gobernar de su mujer. Las leyes divinas y humanas le dan al marido todo el dominio (...) Triste matrimonio donde las barbas enmudecen al grito de las tocas (...) Debe, pues, mandar y gobernar el marido; pero he aquí otro extremo muy peligroso (...) Maridos lobos, maridos tigres, maridos dragones, entendido, entendido que no es vuestra esclava esa pobrecita paloma que así tratáis tan fiero, tan imperioso y tan terrible.¹⁵

Se trataba de mantener a las doncellas aisladas del bullicio mundano y de protegerlas de los peligros y tentaciones que las acechaban; las esposas contarían con el amparo, la guía y la necesaria y amorosa corrección de sus maridos; y a las viudas no les quedaba más que el recogimiento voluntario. La literatura piadosa reforzaba esta apreciación y la sociedad la aceptaba como principio indiscutible que sustentaba el buen orden de la sociedad y reflejaba la organización jerárquica de la monarquía y de la Iglesia. Ni aun las mujeres de espíritu rebelde se atrevieron a rechazar el principio de la autoridad masculina, aunque en la práctica lo ignorasen. El modelo tomaba en cuenta exclusivamente los grupos familiares formados en torno a un varón, pero la realidad era muy diferente cuando jóvenes, maduras y ancianas tenían que mantenerse por sí mismas y debían vivir solas o acogerse a la caridad de algún pariente. Como una más de las contradicciones de la sociedad colonial, la indiscutible supremacía de los varones era sustentada en una gran cantidad de hogares encabezados por mujeres. Aunque no es

15 Martínez de la Parra, Juan: *Luz de verdades católicas y explicación de la doctrina cristiana*, manuscrito original de 1691, reproducido en múltiples ediciones; 3 tomos, Librería Editorial San Ignacio, México, 1948, t. II, pág. 315.

posible conocer con certeza la participación femenina en la dirección de los hogares y en el manejo de la economía doméstica, podemos calcularla con alguna aproximación a partir de otras informaciones.

Síntomas de cambios y de permanencias pueden apreciarse en las cifras de nacimientos ilegítimos en la ciudad de México: hacia 1670 se registraron alrededor de 38%, y para las últimas décadas de los 1700 el número de hijos naturales había descendido a 21.88% en promedio, del cual correspondía 26% a los españoles, que ya eran el grupo más numeroso, 19% a los mestizos, 17% a los indios y 24% a mulatos, moriscos y negros.¹⁶ Estos nacimientos podían ser fruto de uniones estables no canónicas o de contactos ocasionales; las madres de estos pequeños podían ser amas de casa asistidas económicamente por sus compañeros temporales o cabezas de familia totalmente independientes, sobre las que recaía el peso del sostenimiento del hogar y la crianza de los hijos.¹⁷ Así pues, contando tan sólo con las madres de las que no consta que tuvieran compañía masculina, una cuarta parte de los hogares de la capital estarían encabezados por mujeres. Pero a éstos hay que añadir los formados por viudas y doncellas, que podemos conocer, con alguna aproximación, a partir de los censos parciales de los últimos años del dominio colonial.

La parroquia del Sagrario de la capital contaba con el mayor número de feligreses, entre los que se encontraban personas de todas las calidades que convivían en el virreinato. Para el levantamiento del censo de 1777 se distribuyó su espacio en cuatro sectores o “ramos”, de los cuales parece que el cuarto nunca se completó. En los tres ramos censados se sumó una población de 24,260 feligreses: 10,530 hombres y 13,730 mujeres. Es importante subrayar que el índice promedio de masculinidad en los tres ramos fue de 76.7, lo que no era demasiado raro en ciudades preindustriales, pero ciertamente muy bajo e indudablemente significativo en cuanto a la importancia de la presencia femenina. El simple recuento numérico indica que permanentemente la cuarta parte de la población femenina no contaba con compañía masculina. Esta población se distribuía en 4,974 hogares, encabezados en gran proporción por varones españoles (2,564, equivalente a 51.55%) aunque también era importante el número de mujeres españolas cabeza de familia (1,038 o sea 20.87% del total), superior a los de varones

16 AGNM, Registros de bautizos de las parroquias Santa Veracruz y Sagrario, en los años 1780 a 1789, Colección de micropelículas de la serie de genealogía de la iglesia de Cristo de los Santos de los Últimos Días, ZF, rollo 970, vol. 32, pág. 4.

17 Gonzalbo: *Familia y orden...*, págs. 159-173.

y mujeres de castas (869 y 503 respectivamente).¹⁸ Precisamente entre las castas era más frecuente que la mujer encabezase el grupo familiar, ya que dentro de su calidad, ellas dirigían el 36.66%. En todos los casos se encontraban indistintamente viudas y doncellas. Nunca o casi nunca se censaron como solteras por la connotación peyorativa del término, pero es evidente que muchas habían dejado atrás la doncellez.

Pero no se trataba de hogares semejantes, ya que las comunidades domésticas que contaban con un español como cabeza de familia eran más numerosas, con 6.15 personas por grupo familiar, en contraste con las 3.9 personas que convivían bajo la dirección de una mujer. Salvo casos especiales y bastante raros de aristócratas o empresarias viudas, con amplios grupos familiares, las mujeres vivían en hogares pequeños y modestos, nunca registrados como casa grande, rara vez como casa o casa propia, y casi siempre identificados como cuartos, accesorias y, en el caso más favorable, “viviendas”.¹⁹ Tal situación se relaciona con la escasa retribución que recibían ellas por su trabajo, en contraste con los hombres.

Era frecuente que los grupos familiares femeninos, aunque pequeños en número, tuvieran una estructura más compleja: hermanas, parientas o personas sin lazos de consanguinidad, unidas en una misma vivienda por necesidad o solidaridad.²⁰ Por lo común convivían mujeres adultas o madres con sus hijos, legítimos o naturales, y también era frecuente que se alojasen niños adoptados, entenados, recogidos o recibidos como sirvientes.

A falta de censos o padrones del siglo XVII contamos con ciertos indicios para conocer el alcance de la responsabilidad femenina. Las escrituras notariales se refieren a algunas mujeres, bastantes, que celebraron contratos, formaron sociedades, rentaron tiendas o “cajones” y procuraron que los niños a su cargo aprendieran un oficio. Y algo muy representativo: entre las 202 escrituras de aprendizaje revisadas, que fueron protocolizadas ante escribano público entre 1630 y 1640, la mayoría, 73, se refieren a huérfanos, a quienes se asignó un curador que los destinó a diferentes oficios; de aquéllos que tenían familia, 58 estaban a cargo de su madre, hermana, abuela o de alguna mujer que los había recogido y criado; 71 se presentaron ante el escribano acompañados de su padre, hermano o tutor masculino. Resulta así que, descontado el 46% de los jóvenes totalmente desampara-

18 Gonzalbo: “Familias y viviendas...”, págs. 106-107.

19 *Ibidem*, págs. 96-107.

20 *Ibidem*, págs. 82-98.

dos, 29% de ellos dependían de una mujer, frente a 35% que estaban bajo la tutela de un hombre.²¹

Las escrituras de aprendiz del siglo XVIII aportan datos que indican situaciones parecidas y denotan que incluso había aumentado la responsabilidad de las mujeres en el cuidado de los niños y adolescentes: de las 139 escrituras localizadas, 41 correspondieron a muchachos que se encontraban al cuidado de un hombre y precisamente otras tantas mencionan que estaban bajo la tutela de una mujer (29.5% en ambos casos); los restantes (41%) huérfanos o vagos que eran destinados a trabajar en obrajes por decisión de la autoridad. El hurto de un peso, de un capote o de una herramienta, el perseguir a una doncella o el dormir en la plaza eran delitos que se castigaban con tres o cuatro años de encierro en un obraje, casi siempre para tejer paños y bayetas.²²

La preparación para la vida

Nadie podía ignorar que muchas mujeres tendrían que asumir la responsabilidad de sostener su hogar en algún momento de su vida. Y, sin embargo, la educación de las niñas iba orientada, invariablemente, hacia las ocupaciones domésticas, el recogimiento y las virtudes hogareñas. En las ciudades, muchas niñas, a partir de los 3 años, asistían a las escuelas “de amiga”, en las que comenzaban por aprender de memoria el catecismo, además de habituarse a la disciplina escolar y ejercitarse en labores manuales. Según las cifras conservadas en la documentación del antiguo ayuntamiento, el número de escuelas de amiga en la capital del virreinato osciló entre 70 y 90, en las últimas décadas del siglo XVIII. Por las mismas fechas, tan solo en la parroquia del Sagrario, la más populosa y en la que se concentraba sobre todo la población española, había alrededor de 3,000 niñas en edad escolar;²³ también en esa zona se encontraban casi todas las escuelas. Cuando se les consultó sobre la erección de un colegio, la opinión de los regidores fue que el número de amigas era suficiente, y sabemos que en promedio tenían 40 alumnos, lo cual significaría que muchas de las pequeñas vecindadas en el centro de la ciudad, pero no todas, podían asis-

21 AHNCM. De las 202 escrituras localizadas en los protocolos del siglo XVII, 110 pertenecen a los volúmenes de un solo escribano, José Veedor; las otras 92 son de diversos escribanos. Veedor trabajaba para el cabildo de la ciudad y casi la totalidad de los aprendices registrados por él eran huérfanos a los que se asignaba tutor de oficio.

22 AHNCM, protocolos de diversos escribanos en el último tercio del siglo XVII.

23 Gonzalbo: “Convivencia, segregación y promiscuidad...”, pág. 136.

tir a ellas; el acceso a esta rudimentaria educación formal era más difícil para las que residían en barrios retirados, y no sólo por el menor número de establecimientos educativos y la mayor distancia entre unos y otros sino, sobre todo, por la peor situación económica de las familias avecindadas en la periferia. También hay que considerar que no todas las escuelas estaban tan concurridas y que no sólo recibían niñas sino también niños menores de 7 años.²⁴

En algunas escuelas aprendían a leer y menos frecuentemente a escribir. Las maestras o amigas cobraban una moderada colegiatura e incluso ofrecían algunos lugares “de gracia”; aun así, la mayor parte de las mujeres pasaban toda su vida sin conocer ningún establecimiento docente, porque muchas familias no podían pagar la amiga y otras consideraban que se trataba de un gasto superfluo.²⁵ Desde luego, dada la mínima preparación de las maestras y las reducidas exigencias de los padres, la asistencia a la escuela no garantizaba el remedio de la ignorancia sino que a veces la fomentaba “porque tal vez las mismas maestras obran más puerilmente que las niñas”, a las que inculcaban sus prejuicios y gazmoñerías, según la opinión del arzobispo Rubio y Salinas.²⁶

A los diez o doce años se consideraba inconveniente que las niñas siguieran asistiendo a la escuela, por lo cual completaban su escueta formación en su propia casa. Algunas huérfanas se acogían a los colegios de niñas, y otras, por amistad o parentesco con alguna religiosa, ingresaban a los conventos femeninos, donde participaban en las actividades comunitarias y mejoraban su formación intelectual, siempre que la monja a la que acompañaban tuviera los conocimientos y el deseo de transmitirlos.

Cantar y tañer instrumentos eran las habilidades más apreciadas para las jóvenes con vocación religiosa, ya que les permitirían profesar en el claustro sin pagar dote, o con una importante reducción en el pago. Además se ejercitaban en la lectura y la escritura y mejoraban sus conocimientos de aritmética, especialmente útiles porque los conventos necesitaban secretarías, cronistas y contadoras. Aprendían también a lavar y planchar la ropa de las iglesias y capillas, con lo que podían obtener alguna ganancia.

24 Archivo Histórico de la ciudad de México [en adelante AHCM]. El número de niñas procede del censo de 1777. Gonzalbo: “Familias y viviendas...”, pág. 136. Los informes del ayuntamiento en el ramo Instrucción Pública, vol. 2475/expediente 38 y volumen 2476/expediente 187.

25 Gonzalbo: *Las mujeres...*, págs. 140-147.

26 Archivo General de Indias [en adelante AGI], México, 724, “Informe del arzobispo de México, don Manuel Rubio y Salinas, sobre la conveniencia de fundar un colegio de la Compañía de María. México, 13 de octubre de 1752”.

Entre las familias más acaudaladas era costumbre contratar profesores particulares dedicados a la instrucción de los pequeños de la casa, incluidas las niñas; pero siempre había quienes, como Sor Juana Inés de la Cruz, consideraban inconveniente la cercanía de varones con niñas o adolescentes. Según sus argumentos:

¡Oh cuántos daños se excusaran en nuestra república si las ancianas fueran doctas como Leta, y que supieran enseñar como manda San Pablo y mi Padre San Jerónimo! Y no que por defecto de esto y por la suma flojedad en que han dado en dejar a las pobres mujeres, si algunos padres desean doctrinar más de lo ordinario a sus hijas, les fuerza la necesidad, y falta de ancianas sabias a llevar maestros hombres a enseñar a leer, escribir y contar, a tocar y otras habilidades, de que no pocos daños resultan, como se experimentan cada día en lastimosos ejemplos de desiguales consorcios porque con la intermediación del trato y la comunicación del tiempo, suele hacerse fácil lo que no se pensó posible.²⁷

Podría sorprender que con tan corto bagaje académico tantas mujeres pudieran defenderse en la vida y sacar adelante a sus familias, pero la diferencia con los varones no era muy grande y la instrucción sólo se consideraba útil para el desempeño de tareas profesionales a las que ellas no podían aspirar.

Más que amas de casa

Por iniciativa propia, impulsadas por la necesidad o siguiendo una tradición familiar, muchas mujeres tuvieron actividades lucrativas en las que demostraron su capacidad, sin que por ello sufrieran el rechazo de la sociedad. Ellas propiciaron la conservación de los modelos familiares que privilegiaban la posición de los varones, dispusieron los matrimonios de sus hijas según conveniencias económicas y consideraciones de prestigio social, aceptaron las limitaciones que se les imponían, y al mismo tiempo preservaron las dotes por línea femenina y promovieron capellanías y obras pías que asegurarían una posición decorosa a sus descendientes, siempre que se comportasen de acuerdo con las normas. Por sus manos pasaron grandes fortunas, que en ocasiones llegaron a administrar, y como comerciantes, prestamistas, propietarias de inmuebles o dueñas de talleres, participaron en la economía local.

27 Cruz, Juana Inés de la: "Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz". Múltiples ediciones; Juana Inés de la Cruz, *Florilegio*, Promexa, México, 1979, pág. 755.

Nunca hubo variedad de opciones laborales para las mujeres, y tampoco se les ofrecieron oportunidades de desempeñar cualquier profesión. Realizaron trabajo de parteras, maestras o modistas por experiencia y necesidad, pero en ningún caso como profesión reconocida. Indias, negras y mujeres de las castas se ocupaban mayoritariamente en el servicio doméstico, al que también se incorporaron bastantes españolas a medida que su número aumentaba y que se clasificaron como tales personas de estirpe indefinida. La costura fue un trabajo mejor apreciado, que podían realizar las señoras respetables sin dejar su hogar. Más reducido fue el número de las maestras de “amiga”, cuyos ingresos variaban según su éxito como educadoras y las posibilidades económicas de sus alumnas. Difícilmente cuantificable es el número de las dueñas de talleres, tiendas y obrajes, de las que sólo ocasionalmente aparecen referencias en las escrituras notariales, y aun menos puede calcularse el de las simples operarias, ya fuera que acudiesen a las “oficinas” o que realizasen sus tareas en su propia casa, como las cigarreras o algunas hilanderas y tejedoras.

Por razones obvias han llegado los nombres de dueñas de imprentas, que fueron muchas y exitosas. Es lógico que hayan atraído la atención de los investigadores y lo raro es que la primera publicación sobre el tema sea de fecha reciente, si bien los datos sobre ellas ya se encontraban en publicaciones sobre la imprenta, los libros y la tipografía en México.²⁸ La tradición se inició tempranamente, a fines del siglo XVI, cuando la viuda de Pedro de Ocharte se hizo cargo de la imprenta de su marido, que ya había regentado durante la estancia de él en los calabozos de la Inquisición. En el siglo XVII hubo ocho mujeres impresoras de un total de 33 imprentas registradas en los libros de los que se conservan referencias. Y, si bien todas, o casi todas, fueron viudas y algunas dejaron decaer el negocio, no siempre se limitaron a liquidar los talleres heredados sino que varias les

28 Ramos Medina, Manuel (coord.): *Viudas en la historia*, CONDUMEX, México, 2002. En esta obra hay referencias en particular de las viudas, en los excelentes trabajos de Poot Herrera, Sara: “El siglo de las viudas impresoras y mercaderas de libros: el XVII novohispano”, págs. 115-139, y de Castañeda, Carmen; “Petra Manjarrés y Padilla, viuda y heredera de imprenta en Guadalajara, 1808-1821”, págs. 169-180. Los antecedentes se encuentran en García Icazbalceta, Joaquín: “Tipografía Mexicana”, en *Obras*, tomo VIII, Imprenta de V. Agüeros, México, 1898; Medina, José Toribio: *La imprenta en México, 1539-1821*, 8 vols., N. Israel, Amsterdam, 1965 (edición facsimilar de la de Santiago de Chile, 1907-1912). González de Cossío, Francisco: *La imprenta en México (1533-1820). 510 adiciones a la obra de José Toribio Medina en homenaje al primer centenario de su nacimiento*, Universidad Nacional de México, México, 1952 (1ª edición 1908). Pérez Salazar, Francisco: *Dos familias de impresores mexicanos del siglo XVII*, Sociedad Científica Antonio de Alzate, *Memorias*, tomo 43, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1925. Y más recientemente, Amor de Fournier, Carolina: *La mujer en la tipografía mexicana*, La Prensa Médica mexicana, México, 1972.

dieron impulso y los acrecentaron.²⁹ También entre los impresores hubo varios cuyo nombre tan sólo aparece en un folleto de dos páginas o en un libro insignificante. Fue notable la nieta del impresor Juan Ruiz, y bisnieta por tanto de Enrico Martínez, Doña Feliciano Ruiz, a quien su abuelo dejó como albacea y encargada de la imprenta, después de haber trabajado junto a él varios años. Aunque el pie de imprenta reconoce a los “herederos de Juan Ruiz”, el testamento aclara la participación real de ella:

Quiero y es mi voluntad que felisiana ruiz, mi nieta viuda de Joseph de butragueño, por estar tan capas y peridta en el arte de la impresión deo en poder de la sussodicha los moldes y los demás aderentes de imprenta para que con mucho cuidado lo continue y vaya en aumento y no en disminusión, para que lo fuere haziendo i ganado reparta con los demás mis herederos.³⁰

Particularmente exitosa fue doña Paula de Benavides, viuda de Bernardo Calderón, que inició su actividad en 1641 y la mantuvo durante 43 años, hasta poco antes de su muerte en 1686. Sus cuatro hijos varones ingresaron a la carrera eclesiástica, pero siempre contó con el apoyo de Antonio, clérigo secular que también fue fundador de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri. La imprenta de doña Paula, durante ese largo periodo, acaparó la mayor parte de las ediciones locales, que también vendía en su propia tienda. Durante los últimos años tuvo que competir con otras dos viudas dinámicas, la de Francisco Rodríguez Lupercio, entre 1682 y 1698 y la de Ribera, su parienta cercana, doña María de Benavides, desde 1681 hasta 1701.³¹

Como muchos otros oficios, la impresión era actividad en la que se especializaba toda la familia, de modo que no es raro que los apellidos se repitan, como en María de Ribera Calderón y Benavides, hija de Miguel Ribera Calderón y la única impresora que en el siglo XVIII no se identificó como viuda. No sabemos si permaneció soltera o tuvo un marido con ocupaciones ajenas a las de su esposa. Entre sus actividades más notables se cuenta la edición durante varios años de la *Gazeta*, publicación periódica

29 La viuda de Pedro Balli mantuvo en actividad la imprenta de su esposo desde 1611 a 1613, año de su fallecimiento. También tuvieron actividad durante poco más de tres años doña María de Espinosa y las viudas de Diego López Dávalos y Diego Garrido, de 1613 a 1615 y de 1625 a 1628. Doña María de Rivera apenas se ocupó de la imprenta el tiempo necesario para transferirla a sus herederos, en 1645. Medina: *La imprenta...*, vol. 2, *passim*.

30 El texto del testamento tomado de la cita de Pérez Salazar: *Dos familias de impresores...*, pág. 454.

31 Medina: *La imprenta...*, vols. 2 y 3. A ellas se refiere extensamente Poot Herrera: “El siglo de las viudas...”, págs. 120-135.

ca a la que debió dedicar gran parte de su trabajo. Su madre, la viuda de Miguel de Ribera, y su tía, viuda de Francisco Ribera, se ocuparon por breve tiempo de las imprentas heredadas. En cambio la viuda de Joseph Bernardo de Hogal, que dirigió la imprenta entre 1741 y 1755, publicó varias obras importantes. Menos notable, pero igualmente dedicada a su trabajo, fue María Fernández de Jáuregui, ya en los últimos años del virreinato, entre 1800 y 1815.³²

A diferencia de lo que sucede con los libros, no se ha conservado casi ningún otro producto artesanal identificable como de manos femeninas, ya que tampoco podríamos asegurar que fuera producto exclusivamente varonil, puesto que no llevaría impreso el nombre del artesano o del dueño del taller; no es raro, por tanto, que no conozcamos otros nombres de mujeres propietarias, como tampoco conocemos los de sus maridos.

Para las últimas décadas del siglo XVIII cambiaron los sistemas de trabajo, que ya no permitían la maquila doméstica de cigarros o piezas de tela ni las actividades informales de los “rinconeros” que ejercían algún oficio fuera de los talleres. El establecimiento de la real fábrica de tabacos y el paulatino proceso de industrialización de las manufacturas textiles produjeron un cambio en la vida de las trabajadoras, obligadas a salir de sus casas durante la jornada laboral.

De 468 negocios registrados en el padrón de 1777, 330 pertenecían a varones españoles y sólo 65 establecimientos de negocios pertenecían a mujeres, de las cuales 50 se registraron como españolas y 15 de castas. Este modesto 14% en promedio (que alcanzaba al 17% dentro del grupo de las castas) muestra el indiscutible predominio de los hombres en los establecimientos de comercio, pero indica, igualmente, que las mujeres no estaban en absoluto eliminadas de tales actividades. De hecho, faltaría conocer las proporciones cien y aun doscientos años después, para apreciar atinadamente el significado de esta participación.

No hay duda de que, a través de las dotes, muchas fortunas pasaban por manos femeninas, pero también es cierto que, de acuerdo con la ley, los maridos administraban esos bienes. Sin embargo abundan los testimonios de que las esposas, aun en vida de sus maridos, realizaban operaciones económicas, ya fuera contando con su licencia explícita o con autorización concedida por el escribano que protocolizaba la transacción y asumía la responsabilidad en ausencia del marido. Y también se dio el caso de una

32 *Ibidem*, vol. 1, págs. 45-205.

esposa que, en aparente armonía con su consorte, acudió a solicitar que se le retirase la administración de su herencia paterna, así como de la dote y arras, ya que corrían grave riesgo de perderse por “motivos que en sí reservan los dos, para obviar disgustos y conservarse en paz y quietud”. Una vez devuelta la totalidad de lo aportado por ella, se dio por satisfecha y firmó la conformidad.³³

Muchas dieron poderes a sus parientes o a personas ajenas al esposo para cobrar deudas, solicitar préstamos, comprar o vender propiedades; y algunas, menos en número que las anteriores, recibieron poderes de otras mujeres o de sus respectivos cónyuges. Los testamentos muestran que las esposas o viudas conservaban sus bienes y disponían de ellos de acuerdo con lo que la ley les permitía, y que favorecían a sus parientas femeninas, aun cuando viviera el marido y ellas tuvieran hijos varones. También era usual que precisamente la viuda quedase como tutora y administradora (curadora *ad bona*) de los hijos menores. Cuando existían litigios pendientes, que implicaban a los herederos, es lógico que se designase a un profesional que los representase ante los tribunales o curador *ad litis*.

Propietarias de haciendas, dueñas de tiendas, arrendatarias de inmuebles, prestamistas o deudoras, las mujeres, y sobre todo las viudas, dejaron abundantes testimonios en los protocolos notariales. Casos poco frecuentes, pero no precisamente excepcionales, fueron las que participaron en numerosas operaciones y administraron sus bienes personalmente. Entre ellas se contaría doña Josepha Ignacia Carracholi Carranza, propietaria de varias haciendas cercanas a la ciudad de León, que dio poderes para proseguir trámites judiciales, pagó sus deudas pendientes, alquiló las haciendas de San Diego Corralejo, Ozumbilla y San Gerónimo, vendió ranchos en San Miguel el Grande y revisó las cuentas aportadas por los administradores.³⁴ Ella se ocupó personalmente de las cuentas, pese a que sus hijos eran mayores e incluso dio poder a uno de ellos para algunas de las operaciones.

Varias mujeres de la familia Pablo Fernández quedaron viudas prematuramente y manejaron personalmente su fortuna, bastante cuantiosa. La madre, doña Juana de Arteaga Mendizábal, viuda de don Francisco Pablo Fernández de Texada, otorgó dotes e hizo préstamos a sus hijas, quienes, a

33 AHNCM, “Acuerdo conyugal, 2 de octubre de 1749”, escribano 407, Miguel Monte y Gallo, vol. 2672.

34 AHNCM, varias escrituras de los protocolos del escribano número 407, Manuel Monte y Gallo, vol. 2672, fechas: 5 de mayo de 1747, 26 de octubre de 1747, 13 de noviembre de 1747, 21 de febrero de 1748, 19 de noviembre de 1748, 3 de marzo de 1749, 21 de noviembre de 1749, 20 de enero de 1750, 6 de marzo de 1750, 7 de julio de 1750 y 17 de diciembre de 1750.

su vez, dieron poderes, establecieron contratos para manejar comercios, cobraron cuentas pendientes, recibieron depósitos y tuvieron relación con personalidades destacadas como don José de la Borda y el marqués de San Clemente.³⁵

Aunque no siempre aparecen en los protocolos notariales los contratos de arrendamiento o de administración, es indudable que muchas propietarias participaron en ellos, cuando reconocen entre sus bienes numerosos edificios, propiedades rurales o comercios. Ellas serían las más afortunadas de entre las jefas de familia que mantuvieron sus hogares. No tuvieron que rebelarse contra las normas establecidas, como les sucedió a las que no soportaron el yugo del matrimonio y recurrieron a peticiones de divorcio, o las que víctimas de malos tratos, demandaron a sus maridos. Afortunadas o exasperadas, no les faltó voz a unas y otras para manifestar su capacidad de autonomía y la defensa de su dignidad.

A manera de conclusión: La persistencia del patriarcado

El sacrosanto principio de la autoridad masculina no sólo se mantuvo como reminiscencia de tiempos pasados, sino que a lo largo de los últimos años de la Colonia y aun durante el siglo XIX, se difundió entre los grupos populares y se consolidó en una forma de machismo que menospreciaba la capacidad femenina para asumir responsabilidades y asignaba a las mujeres las tareas menos calificadas y peor remuneradas.³⁶ Se diría, y los datos disponibles hasta hoy parecen confirmarlo, que las mismas enérgicas señoras que administraron sus negocios y las mismas resignadas trabajadoras que mantuvieron precariamente a sus familias inculcaron en sus hijas la sumisión hacia los varones y la creencia en que, si había un hombre en la familia, todos vivirían mejor.

En el momento de establecer convenios matrimoniales y cuando se trataba de planear el futuro profesional de los hijos, las mismas mujeres que habían enfrentado las dificultades de la soledad dejaban a sus hijas en igno-

35 AHNCM, escribano #413, José Morales, vols. 2705 y 2706, escrituras de: 8 de julio de 1757, 10 de julio de 1757, 22 de julio de 1757, 31 de agosto de 1757, 1 de septiembre de 1757, 13 de septiembre de 1757, 11 de marzo de 1758, 18 de diciembre de 1758, etc; y escribano #267, Joaquín Antonio Guerrero y Tagle, vol 1717, 22 de mayo de 1750, 19 de diciembre de 1750 y 31 de diciembre de 1750.

36 Stern, Steve J.: *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, passim. Primera edición, en inglés: *The Secret History of Gender. Women, Men and Power in Late Colonial Mexico*, University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1995.

rancia similar a la suya propia, arreglaban sus matrimonios con hombres muchos años mayores que ellas y procuraban que los hijos varones tuvieran estudios o conocimientos profesionales que les permitieran mantener sus hogares. A veces en forma más o menos explícita, las capitulaciones matrimoniales expresan la confianza en que el futuro marido podrá sostener la casa, y son las madres viudas quienes, en muchos casos, buscan para sus hijas este apoyo que a ellas mismas les faltó.

Es obvio que el reconocimiento formal de la tutela masculina no implicaba una renuncia de las esposas a su propio genio, a sus decisiones personales y a sus iniciativas cuando se trataba de comprar, vender, rentar o dejar en herencia sus propios bienes. Con licencia conyugal o con permiso notarial, ellas realizaron múltiples operaciones con su patrimonio y no fue raro que excluyeran de su herencia a un marido que no las había hecho felices.³⁷ También lograron que se aplicaran castigos a maridos golpeadores, adúlteros, borrachos o irresponsables. No hay duda de que supieron defenderse hasta donde podían hacerlo, amparadas en las leyes, pero convencidas quizá de que su presunta debilidad podía proporcionarles más beneficios que incomodidades.

37 AHNCM, "Testamento de doña Petra Sandoval", en 7 de diciembre de 1750. Fallece sin dejar hijos y destina la totalidad de sus bienes a un hermano. Excluye de la herencia a su marido. Escribano #267, Joaquín Antonio Guerrero y Tagle, vol. 1722.

Redes y estrategias femeninas de inserción social en tierra de frontera: tres mujeres desarraigadas en Antioquia (siglo XVII)

Gregorio Saldarriaga

Doctorando del CEH

El Colegio de México

México DF

Introducción

En 1626 la india Ana Anserma se enfrentó a la muerte y sucumbió; en 1635 Beatriz Criolla se querelló contra su encomendero por su libertad, y en 1669 Ana Mandinga fue acusada de ser yerbatera y la asesina de su ama. Fueron tres *dramas sociales* diferentes, así como la documentación que los registró, que si bien no nos puede proporcionar un panorama homogéneo, sí nos permite tratar de reconstruir, desde diferentes momentos de sus vidas, las estrategias que utilizaron para enfrentarse a la sociedad de la gobernación de Antioquia en el siglo XVII e integrarse en ella.

La posición subalterna de estas mujeres, el desarraigo al que fueron sometidas, su capacidad de reinserción a nuevas realidades y la manera de tejer redes de solidaridad son los puntos sobre los que se centra este trabajo. Para hacerlo, traté de reconstruir, tanto como fue posible, sus vidas hasta el momento en que ocurrió su *drama social*, siguiendo en parte el método que magistralmente ha desarrollado Natalie Davis en *El regreso de Martín Guerre*, y en *Mujeres de los márgenes: tres vidas del siglo XVII*.¹

Para la elaboración del trabajo he recurrido a tres documentos: la Mortuoria de Ana Anserma, y la de Juana Garcés, en la cual se encuentran los autos criminales seguidos contra Ana Mandinga; ambos documentos se

1 Davis, Natalie Z.: *El retorno de Martín Guerre*, Bosch, Barcelona, 1984; *Mujeres de los márgenes. Tres vidas del siglo XVII*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999.

encuentran en el fondo de Mortuorias del Archivo Histórico de Antioquia. La documentación del amparo de libertad, solicitado por Beatriz y rebatido por su encomendero, pertenece al fondo de Caciques e Indios del Archivo General de la Nación de Colombia.²

Ana Ancerma: una india ganadera

La visita de Herrera Campuzano

Después de tres décadas como gobernador de Antioquia, Gaspar de Rodas había ejercido el poder de manera casi autónoma, consolidando, por medio de las mercedes de tierras y en torno a su hijo, su hija y su yerno, una de las posesiones de tierras más importantes en Antioquia, y en particular en el norte del valle de Aburrá. Aparte de esto, las relaciones en la gobernación se habían vuelto especialmente tirantes y se habían creado bandos enfrentados por el control de la tierra. En 1614, siete años después de la muerte de Gaspar de Rodas y en medio de la segunda ola de visitas realizadas por los oidores de la Audiencia del Nuevo Reino de Granada, Francisco de Herrera Campuzano comenzó a realizar la de Antioquia, y buscó regular el trato dado a los indios, así como la propiedad y explotación de la tierra.³ Esta visita coincidió con un importante cambio económico que se estaba sintiendo en la gobernación, pues los placeres auríferos del cerro Buriticá, adyacente a la ciudad de Antioquia, habían comenzado a declinar su producción; con esto disminuyó la importancia del occidente y del valle caliente y comenzó el auge de los valles templado y frío, el de Aburrá y Rionegro respectivamente, en los cuales el peso económico recaía en la agricultura y en su importancia como cruce de caminos entre los diferentes puntos de la gobernación.

Al realizar la visita, Herrera Campuzano constató que la población indígena tenía un número muy reducido. De los aburraes sólo quedaba un

2 Archivo Histórico de Antioquia [en adelante AHA], Mortuorias, 197, 4.838, “Mortuoria de Ana Ancerma yndia del Pueblo de San Lorenzo de Aburrá, beneficio de imentarios: consta agregada una memoria testamental simple que otorgó y determinados los bienes que dexó”, publicado por mí mismo en *Historia y Sociedad*, 7, Medellín, 2000, págs. 227-237; AHA, Mortuorias, 220, 5.169, “Autos criminales seguidos contra Ana Mandinga sobre la muerte de Juana Garcés. Año de 1669”; Archivo General de la Nación [en adelante AGNC], Caciques e Indios, 60, 21, fls. 716-769. El segundo y el tercero fueron transcritos por mí y por el maestro Luis Miguel Córdoba, respectivamente, para el malogrado primer número de la revista *Behetría*.

3 Véase Álvarez, Víctor: “La sociedad colonial, 1580-1720”, en Melo, Jorge O. (dir.): *Historia de Antioquia*, Suramericana S.A., Medellín, 1988, pág. 61.

puñado, insuficiente para organizar ni siquiera un pueblo.⁴ Sin embargo, es oportuno aclarar que la población de los aburraes nunca fue muy numerosa y se encontraba desperdigada a lo largo de todo el valle, especialmente en los cerros, como lo documentan los últimos trabajos arqueológicos. De este grupo también sabemos por la crónica que realizó Pedro Cieza de León, quien participó junto a Jorge Robledo en el descubrimiento del valle de Aburrá, y registró cómo los indios se lamentaban de la presencia de la hueste española y, de la tristeza, se ahorcaban por los caminos.⁵

Ante la baja densidad demográfica de los indios, el visitador decidió agrupar a toda la población indígena de la gobernación en cuatro pueblos: Nuestra Señora de Sopetrán, San Juan del Pie de la Cuesta, San Antonio de Buriticá y San Lorenzo de Aburrá. Este último fue creado el 2 de marzo de 1616, al sur del valle de Aburrá, en la banda oriental del río que cruza el valle.⁶ En dicho pueblo se juntaron indios de diferentes etnias: maníes, peques, yamecíes, ebéjicos, algunos yanaconas venidos desde el Perú y ancermas, provenientes de las encomiendas de Alonso de Rodas y del capitán Juan de León del Castillo. Entre todos sumaban ochenta hombres, sus mujeres e hijos.⁷

4 Por lo menos según las indicaciones que 55 años antes había dejado el oidor Tomás López Medel, quien recomendó que no se poblara con menos de 100 indios. Véase Herrera, Marta: "Ordenar para controlar: El mensaje implícito en el ordenamiento espacial de los pueblos santafereños", en *Historia Literaria de Bogotá* (CD ROM), Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Bogotá, 2000, pág. 16; López Medel, Tomás: *Colonización de América. Informes y testimonios, 1549-1572*, Transcripción, selección y edición crítica por L. Pereña, C. Baciero y F. Maseda, CSIC, Madrid, 1990, pág. 213.

5 Cieza de León, Pedro: *Obras completas, La crónica del Perú*, CSIC, Madrid, 1984, t. I, pág. 28.

6 Los límites exactos fueron los siguientes "dixo que señalava y señala a los dichos yndios de la dha poblacion de San Lorenzo de Aburra y para sus subcesores por terminos y resguardos para sus rozas labranças y sementeras exidos propios pastos y baldíos y para sus vestias y ganados y crianza dellos desde la quebrada que llaman del agua sal que esta de la otra vanda del dicho rio de aburra hasta donde entra y se junta con el y el dicho rio de aburra arriva hasta llegar al mogote y cerrillo redondo que esta en medio del dicho valle y del dicho cerrillo a dar al sitio de la cassa de anton y de alli al sitio que llaman de los asientos viejos de los yndios de aburra que llaman el guayabal y de alli cortando al bermejál y de alli todo el camino adelante que va al ancon de los yamecies hasta llegar a la quebrada que llaman de la sal que vaxa del dicho ancon y toda la dicha quebrada avajo desde el dicho camino hasta donde se junta con el dicho rio de aburra y de alli el dicho rio arriva hasta llegar a la cumbre y nacimiento del y de alli rebolviendo por las caveçadas del dho valle y lomas y cumbres altas hasta caer otra vez al primer linderó de la dicha quebrada del agua sal hasta donde se junta con el dho rio de aburra aguas vertientes a el y a la poblacion devaxo de los linderos dichos todas las quales dichas tierras montes y cañaberales y çabanas ynclusas en los dhos terminos señalava y señalo adjudicava y adjudico a los dichos yndios de la dicha poblacion de San Lorenço de Aburra para sus tierras y resguardos" AHA, Visitas, 75, 2.091, fls. 81r a 81v.

7 *Ibidem*, fl. 79r. Para imposición de tributación en la provincia de Antioquia en 1559 véase López Medel, Tomás: *Visita de la Gobernación de Popayán. Libro de tributos (1558-1559)*, Estudio preliminar y transcripción por Berta Ares Queija, CSIC, Madrid, 1989.

El grupo de los *ancerma*, al que pertenecía Ana, venía del sur de la gobernación, y había sido tradicionalmente un pueblo salinero; por medio de este producto había formado parte de las redes comerciales que había estructuradas en tiempos prehispánicos. Este grupo se sometió con rapidez a la conquista española, y en los términos de su provincia Sebastián de Belalcázar fundó la villa del mismo nombre.

La vida de Ana

No se conoce la edad de Ana *Ancerma* al ser agrupada en el pueblo de San Lorenzo de Aburrá, sin embargo debía estar cerca de la veintena o incluso un poco más, y por lo tanto ya debía estar casada por ese entonces con Rodrigo, quien murió algunos años antes que ella. Al igual que Ana, él era *ancerma*, así es que su vínculo debió establecerse en el grupo de origen, mucho antes del asentamiento en el valle de Aburrá. Rodrigo tenía una chupla en el río Aburrá, en el paso que llamaban de *Guataya*, y allí, debido a lo sinuoso del río, a la falta de puentes y a la necesidad que había de comunicación con la banda occidental –hacia las tierras de Guayabal y de Güitagüí–,⁸ ocupaba buena parte de su tiempo vadeando y trasportando gente y mercancía de un lado al otro. Como tantos otros indios, Rodrigo no aportó ningún bien al matrimonio ni dejó nada a su muerte, salvo algunas deudas que Ana hubo de pagar. De dicha unión nacieron Diego y Antonio, y aunque desconocemos su edad, lo más seguro es que aún fueran niños en 1627, pues se les nombra albaceas y tutores.

Las redes

Ana no contaba con más familia que sus hijos; sin embargo, supo construir o insertarse en unas redes de solidaridad que se tejieron muy finamente, y que en cierta forma suplantaron al grupo familiar que no la podía respaldar. Como es lógico, el primer grupo al que recurrió fue el de su etnia, o por lo menos a alguien perteneciente a ella, como Juan de *Ancerma*, quien sirvió en todo momento a Ana en su enfermedad y hasta poco antes de su último suspiro. Este es el único momento en que un *ancerma* aparece dentro de las redes de solidaridad de Ana, lo que sin duda se debe a que, con el paso del tiempo y la permanencia en un nuevo territorio, el sentido de pertenencia a dicho grupo debió mermar, para pasar a engrosar unos nuevos, que correspondían a otras lógicas.

8 Actualmente municipio de Itagüí.

Como sus hijos quedarían completamente huérfanos y sin familiares, fueron nombrados como sus albaceas Miguel de la Chica, presbítero del pueblo, y García de Herrera, ambos españoles, “pues son tan cristianisimos [...] y los recojan por amor de dios y les enseñen la dotrina cristiana y miren por sus vienes”.⁹ A pesar de sus bondades cristianas y de su respetabilidad española, o tal vez a razón de ella, en la segunda memoria testamental fueron revocados y se nombró en su lugar al cacique Diego Presidente y a Miguel Rodríguez. Aunque los motivos de tal revocatoria no son claros, pudo ser que los primeros fueran nombrados por estar en la elaboración de la primera memoria y presionaran para ello, o que Ana pensara que con tal designación los honraba; a la hora de elaborar la segunda, optó por personas más cercanas y de su confianza, aunque de menos prestigio.

Así como se podía ir perdiendo el sentido de pertenencia a una etnia, las fronteras de la solidaridad y del comercio se expandían en el seno del pueblo, en todo el valle de Aburrá e incluso se integraban a redes de comercio aún más amplias. Ante la inminencia de la muerte, Ana nombró como encargado de las vacas, cerdos y yeguas de su hacienda a Jerónimo Tristanchó, también indio (muy seguramente del mismo pueblo de San Lorenzo, aunque no lo sabemos con exactitud) y que en ocasiones le había servido de carguero, esto es, de intermediario en la venta de bestias en sitios apartados, a los que ella no iba.

Ana tuvo entre sus deudores a mestizos pobres y poderosos, a esclavos, indios y mulatos, los cuales estaban repartidos en el valle de Aburrá, en el mismo San Lorenzo y en otros sitios del dicho valle. Sin embargo, en un buen número de casos sobrepasaban estos límites, pues tenía deudas por cobrar en Remedios, Zaragoza, Cancán y Antioquia. El traslado de ganado vacuno y equino hacia estas poblaciones no era gratuito, pues todas eran zonas mineras con necesidad de avituallamiento o aprovisionamiento de caballos y mulas para la carga de materiales propios de la minería de veta. De esta manera se consolidaba una división geográfica de la producción, en la cual el valle de Aburrá era la despensa agraria y ganadera que proveía lo necesario para las zonas de minería, en las que no se sembraba ni criaba ningún tipo de ganado. Sin embargo, Ana proporcionaba poco ganado en comparación con los hatos más importantes que se encontraban al norte del valle, en donde no se criaba mucho ganado, sino que se traía de Buga, en la gobernación de Popayán, y allí era engordado

9 AHA, Gobernación de Antioquia, Mortuorias, 197, 4.838, fl. 2v.

y, usualmente, sacrificado.¹⁰ Además de la venta de ganado para zonas mineras, Ana realizó otras ventas más cercanas, destinadas a la consecución de productos de primera necesidad, como maíz y sal, o bienes suntuosos como una gargantilla de oro.

Casi todas las deudas por cobrar o pagar estaban tasadas en pesos de oro en polvo o de buen oro, lo cual nos indica la ausencia de circulación de moneda acuñada. Esto fue un problema persistente en Antioquia durante todo el periodo colonial, y así lo constataron el gobernador Francisco Silvestre y el oidor Mon y Velarde, a finales del siglo XVIII. En una zona minera, la amonedación no figuraba entre los intereses de la población, pues si el oro corría en polvo evitaban pagar el pesado impuesto del quinto. Lo más probable es que Ana no hubiera visto en su vida una moneda, ni siquiera una macuquina; sin embargo, siempre tuvo claros los referentes y medidas monetarias que utilizaba.

Aunque su hato ganadero no tenía las proporciones de una gran estancia, Ana tenía hierro para marcar las bestias con su propia señal, y mantuvo un buen número de animales, con los cuales sostenía a su familia y a sí misma, pagaba el diezmo y cumplía sus deberes económicos con las cofradías a las que pertenecía.¹¹

Una mula negra ombligona

Durante la visita de Herrera Campuzano se castigaron muchos de los atropellos cometidos contra la población indígena, y los comportamientos arbitrarios de los encomenderos y las autoridades. Uno de los más severamente castigados fue el mestizo Alonso de Rodas. Su padre, Gaspar de Rodas, había sido el conquistador y pacificador de Antioquia, y también su primer gobernador. Como en tantos otros casos, esto centró buena parte del poder y la riqueza en torno a él, y su importancia política se mantuvo durante tres décadas; a su muerte, en 1607, fue sucedido por su yerno Bartolomé de Alarcón, nombrado por él mismo. En este marco fue en el que Alonso de Rodas se vio involucrado en escándalos y conflictos frecuentes con los vecinos de Antioquia, así como en arbitrariedades e injusticias contra los indios que tenía encomendados. En 1615, tras una serie de cargos formulados en su contra, Alonso de Rodas fue condenado a prisión

10 Uno de los sitios más representativos del norte del valle de Aburrá es llamado *La Tasajera*.

11 En el momento de morir, Ana poseía 31 novillos, 25 yeguas, 18 vacas, 4 mulas, un potro y un ternero.

por el visitador Herrera Campuzano y trasladado a Santafé; allí permaneció durante once años. Al regresar a Antioquia en 1626, ya septuagenario, traía consigo buena cantidad de equipaje, así es que mandó al licenciado Facundo Ramírez a pedirle una mula a Ana Ancerma; ésta le dio una con dos características especiales: era negra y ombligona. Ana nunca pudo volver a tener su mula ni obtuvo pago por ella. Pienso que en este préstamo y su desenlace hay un elemento que nos permite establecer la relación entre Alonso de Rodas y Ana Ancerma: ella debió formar parte de la encomienda de aquél, así es que pedir la mula y apropiarse de ella sólo era una prerrogativa de encomendero desposeído. Aunque es sólo una hipótesis basada en su comportamiento y en que, como se mencionó al principio, los indios congregados en el pueblo habían hecho parte de las encomiendas de Alonso de Rodas y de Juan de León del Castillo.

La religiosidad de Ana

En 1559, el oidor de la Audiencia del Nuevo Reino de Granada Tomás López Medel realizó, junto al obispo de Popayán Juan del Valle, la visita y tasación de la gobernación de Popayán; como hasta 1580 las provincias de Antioquia pertenecieron a dicha gobernación, las ciudades de Caramanta, Ancerma, Cartago y Antioquia fueron objeto de dicha visita. El panorama no era muy halagador, y a todas luces el número de indios encomendados era tan reducido, así como el de vecinos, y la pobreza era tal, que entre las recomendaciones del oidor estuvo la de agrupar varias ciudades en una sola, y unir la capital Antioquia con la villa de Santafé, lo cual a la postre sucedió a finales de ese mismo siglo. Entre las cartas, informes y escritos del oidor Tomás López Medel siempre se hace alusión a lo atrasada que estaba la evangelización en el Nuevo Reino, al bajo índice de castellanización entre los indios, al alto grado de idolatría –mayor que en ninguna otra parte de las Indias– y a la barbarie de los naturales, especialmente los de la región antioqueña, por sus prácticas antropofágicas.¹²

Sin embargo, casi setenta años después, Ana nos dejó testimonio de su religiosidad y adhesión a la fe católica, que correspondía más al patrón de creencias europeo que a la *idolatría* que viera el oidor López Medel. Ana perteneció a tres cofradías, que estaban asentadas en la iglesia del Pueblo

12 López Medel, Tomás: *De los tres elementos. Tratado sobre la naturaleza y el hombre del Nuevo Mundo*, Estudio preliminar y transcripción por Berta Ares Queija, Alianza Editorial, Madrid, 1990, págs. 230 y 239.

de San Lorenzo y que por lo tanto eran de indios: la cofradía de San Lorenzo, como patrono del pueblo, la de Santa Bárbara y la de la Madre de Dios de la Candelaria. Esta última fue fundada en dicha iglesia, y lo que la hace particular a nuestros ojos es que el 2 de noviembre de 1675 se erigió en el mismo valle, pero en la zona central, en el sitio de Aná, la villa de Nuestra Señora de la Candelaria de Medellín.

Aunque la historiografía más conservadora ha pretendido ver en el pueblo de San Lorenzo la primigenia fundación de Medellín, hoy se sabe que fueron dos hechos jurídicos y sociales completamente diferentes que tuvieron un mismo origen: el asentamiento humano que progresivamente se fue constituyendo en el valle de Aburrá desde finales del siglo XVI. Ahora bien, el hecho de que en el pueblo de San Lorenzo existiera una cofradía de La Candelaria y que la erección de la villa se hiciera bajo esta misma advocación puede ser una simple coincidencia; sin embargo, y con base en indicios, hay que mirar las múltiples relaciones existentes entre el pueblo de indios y el resto del valle, entre indios, blancos y castas, que los hicieron compartir una serie de valores y prácticas, y en particular un fervor común por la virgen de la Candelaria. De otro lado, si se mira este número de cofradías, se puede pensar que los indios de San Lorenzo buscaron reorganizarse utilizando los mecanismos propios de los españoles, y reforzar o crear así lazos de solidaridad, y obtener la seguridad y protección que la pertenencia a una comunidad ya no les ofrecía. En el caso de Ana, estas cofradías le debieron servir para insertarse aún más en un medio en el que era extranjera.

En el momento de elaborar la memoria testamental, Ana recurrió a las fórmulas en las que se encomendaba el alma a Dios. Declaró que su voluntad era ser enterrada en el altar mayor de la iglesia, y que se comprara una túnica negra para su cuerpo y la cera necesaria; si fuese día apropiado, que se dijese misa cantada, con su cuerpo presente; asimismo solicitó que en las misas que se dijeran por ella, el clérigo encomendase también a sus padres.

Al escribir la primera memoria testamental de Ana, el sacerdote del pueblo pudo acomodar datos y hacerlos encajar aún más en los parámetros españoles. Sin embargo, esto no puede ocultar el hecho de que Ana estuviera dentro de los cánones de la religiosidad católica, así como que era ladina, seguramente monolingüe, y que estaba integrada dentro de las lógicas comerciales de la sociedad colonial a la que pertenecía. ¿Qué es lo que había provocado el cambio en los setenta años transcurridos desde que el visitador López Medel hiciera sus apreciaciones sobre los indios del Nuevo

Reino? Aunque no hay que despreciar el aporte religioso en esta materia, no fue precisamente el aumento en el celo evangelizador el causante. Creo que la respuesta está en la disminución de la densidad de población indígena en Antioquia y la congregación de indios de diferentes etnias en un mismo pueblo, lo cual provocó que se rompieran sus vínculos étnicos y que los miembros de estas comunidades fueran privados de los referentes culturales tradicionales, haciéndolos más receptivos en el proceso de aculturación; en palabras de Alberro, diríamos que debido a la ausencia de una masa crítica que permitiera la continuidad y el dinamismo de la cultura, los indígenas fueron más permeables a los cambios religiosos, lingüísticos y económicos que impuso la sociedad colonial.¹³

Esta respuesta es válida sólo en el caso antioqueño, pues la densidad de la población indígena en las sabanas de Tunja y de Bogotá, así como en Popayán, permitieron que allí se mantuvieran muchas de las tradiciones indígenas durante el periodo colonial, e incluso se preservaran hasta nuestros días.

La última hora de Ana Ancerma

El ocho de julio de 1627 Ana sintió que su muerte era inminente y que nunca podría recuperarse de las postemas que la venían aquejando desde hacía un mes; por lo tanto pidió a Juan Ancerma y a sus hijos que la llevaran ante el escribano público de Antioquia, Andrés Sánchez, quien en ese momento se encontraba en su estancia del valle de Aburrá, para que refrendara las dos memorias testamentales ya elaboradas, con algunas disposiciones de última hora. A los cuatros días, expiró. Además de las postemas que la afectaron, en sus últimos momentos pasó necesidades y hambre.

En el momento de morir Ana, el pueblo entero se encontraba ya en proceso de desaparecer, pues de los ochenta indios que había cuando se pobló, tan sólo quedaba la mitad.¹⁴ Aunque no sabemos la suerte de esta población, se puede suponer que algunos debieron morir del mismo padecimiento de Ana: viruela; otros debieron integrarse a la fuerza de trabajo en

13 Aunque se refiere a los españoles y no a los indios, véase Alberro, Solange: *Del Gachupín al criollo o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, El Colegio de México, México, 1992, págs. 56 y 57; “La aculturación de los españoles en la América colonial”, en Bernand, Carmen (comp.): *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994, pág. 258.

14 Jaramillo, Roberto: “De pueblo de Aburraes a Villa de Medellín”, en Melo: *Historia de Antioquia...*, pág. 111.

algunos hatos del valle, o se trasladaron al valle vecino de Rionegro o hacia las minas del occidente antioqueño, en busca de mejores oportunidades.

Beatriz: una india libre

Beatriz nació en Antioquia a principios del siglo XVII, allí se crió y vivió buena parte de su vida. Como para tantos otros indígenas, la comunidad étnica no era entonces un referente; por eso, o tal vez como herramienta de adaptación a la sociedad colonial, utilizó elementos de presentación que la insertaran en el nuevo andamiaje colonial; entre ellos, el ser *criolla*, *ladina* y *cristiana*; además, señaló que Antioquia era su *patria*.

Fue encomendada a Juan Jaramillo, quien, a pesar de las prohibiciones que existían sobre el servicio personal, la puso a trabajar en su casa. Según varios procesos, este encomendero nunca acató las órdenes dejadas por el oidor Herrera Campuzano, pues llevaba a los indios que tenía encomendados a hacer trabajos más allá de sus lugares de vivienda, los movía de tierras calientes a frías —terminantemente prohibido desde el siglo XVI—, los sometía a malos tratos, a duros castigos y a extenuantes jornadas de trabajo. Pasada la visita, los encomenderos siguieron con sus prácticas y costumbres, sabedores de que estaban demasiado lejos del poder central como para que los controlara; además, ellos mismos representaban el poder local o se encontraban en estrecha relación con él.

Sin embargo, los efectos de la visita tuvieron eco más allá de la esfera encomendera: los indios supieron que los maltratos cometidos contra ellos tenían castigo, y que, a pesar de estar encomendados, tenían libertades y no pertenecían a su encomendero.¹⁵ Esto tuvo un peso significativo en la vida de Beatriz, pues en dos cartas que conocemos suyas insistió en repetidas ocasiones en que era libre. Más allá de sus argumentaciones estuvieron sus actos, ya que un día de 1630 huyó de la casa de Juan Jaramillo. En su fuga estuvo involucrado Juan de Rodas, de quien luego se hablará.

Beatriz sabía que para escapar de su encomendero debía abandonar los términos de Antioquia, por lo tanto tomó rumbo hacia Cáceres y luego se fue a San Jerónimo de la Montaña. En estos pueblos vivió cuatro o cinco años, y desde allí pidió y obtuvo un amparo de libertad, emitido por la Real

15 A mediados del siglo XVI, el obispo de Popayán y protector de naturales, Juan del Valle, señaló que los encomenderos de la gobernación de Popayán, a la que Antioquia pertenecía en ese momento, trataban a los indios como a esclavos y creían tener sobre ellos derechos de propiedad; véase Friede, Juan: *Vida y luchas de Don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios*, Arzobispado de Popayán, Popayán, 1961.

Audiencia del Nuevo Reino de Granada, lo cual la hizo sentirse protegida por la autoridad y más libre aún. Sin embargo, hasta aquellos lugares llegaron las pretensiones de Juan Jaramillo, quien mandó a su hijo Fernando de Safra para que la buscara y trajera; en este esfuerzo gastó, según sus propios cálculos, hasta cincuenta pesos de oro de veinte quilates. Acosada, Beatriz decidió volver a Antioquia, y desde un principio hizo alarde de su real provisión, creyendo que de esta manera, amparada por la justicia, quedaría libre de cualquier molestia. Sin embargo, Juan Jaramillo desestimó la real provisión que portaba Beatriz, asegurando –según la usanza de la época– que había sido obtenida mediante “siniestras relaciones”. Comenzó así a desarrollar su propia argumentación en torno al caso de Beatriz.

***Juan de Rodas: un soldado, un jeque,
un mestizo descendiente de un ilustre conquistador***

Juan de Rodas era nieto de Alonso de Rodas, a quien ya se mencionó anteriormente. Nació en Antioquia, o por lo menos en sus términos, y allí se crió. Debido a la suerte que corrió su familia, y en especial su abuelo, no contaba con propiedades, indios encomendados o riqueza alguna que fuera notoria; además, era hijo de mestizo y de india. A pesar de la dignidad de su bisabuelo, Gaspar de Rodas, Juan estaba en la penosa situación de ser un soldado más de los que estaban prestos a alistarse en las campañas contra los chocoes o en las de pacificación en cualquier otro punto de la gobernación. A diferencia de su abuelo, integrado por vía paterna a la sociedad colonial con facilidad, Juan de Rodas parece haber estado más a medio camino entre la república de españoles y la república de indios, pues su relación con estos últimos no era de fuerza, dominio o posesión; por el contrario, todo hace pensar que era más bien de solidaridad y, hasta donde nos gustaría creer, de amor. Conocía la lógica de la sociedad dominante, y muy seguramente fue él quien logró conseguir el amparo de libertad de Beatriz; en definitiva, fue un intermediario entre la cultura paterna y la materna, aprovechó lo que sabía en favor de Beatriz y la acompañó en su destino fugitivo.

Para Jaramillo, Rodas era el mestizo, al que despectivamente designaba como *jeque*,¹⁶ que había incitado y apoyado a Beatriz en la fuga para

16 El término *jeque* era utilizado por los conquistadores para denominar a los sacerdotes chibchas, pues fueron equiparados con los gobernadores de un territorio en el mundo árabe. Al referirse a Rodas con tal término, Jaramillo hacía notar la herencia indígena de aquel y ponía énfasis especial en

poder vivir amancebado con ella. En su alegato no hay cabida para el maltrato del que se queja la india, no hay mención alguna a la libertad que ésta aducía; el único problema era el estado de amancebamiento en el que ambos vivían. Con ánimo cristiano, aseguró, esperaba que la india se casase, para que viviera recogida en su pueblo. Declaró además que Rodas había sido el encargado de conseguir la real provisión. Gracias a uno de los testigos presentados por Jaramillo, sabemos que Beatriz y Juan tuvieron una hija, llamada Ana, que en ese momento estaba con el padre.

Juan de Rodas se presentó a sí mismo como un servidor del rey, un soldado, y además descendiente del más importante conquistador y poblador que tuvo aquella gobernación; desestimó la acusación de estar amancebados, pues manifestó que la relación existente entre él y Beatriz era de servicio. Puso el énfasis en el maltrato que Jaramillo daba a Beatriz y en su total incumplimiento de las disposiciones de Herrera Campuzano.

Beatriz, por su parte, admitió que se ausentó de Antioquia con Rodas; señaló, sin embargo, que fue el primer soldado que pasó, dando así a entender que igual que fue él, podía haber sido otro cualquiera, ya que su determinación no dependía de nadie, sino del estado en que la tenía sumida Jaramillo y de su convicción de ser libre. Como Rodas, Beatriz también insistió en que su relación no era de amancebamiento, sino que se basaba en el servicio que ella le prestaba, y que su hija no era prueba de ninguna amistad ilícita, pues no era “cossa nueva tener una muger pobre y soltera una criatura de un hombre sin estar amansevada con él”.¹⁷ Puso énfasis en los maltratos, en su libertad y en su deseo de servir a otra persona, y evitó nombrar, tanto como pudo, a Juan de Rodas.

Al fin, Jaramillo consiguió en 1635 una real provisión que derogaba el amparo de libertad de Beatriz, y condenaba a Juan de Rodas al destierro de la ciudad durante dos años.

uno de sus aspectos más conflictivos para la sociedad colonial: el paganismo y la idolatría que aún estarían presentes entre los indios. No le denominó *cacique*, porque eso supondría que tenía sangre indígena principal y precisamente lo que quería resaltar era su falta de nobleza. El que Jaramillo hubiera utilizado un término propio de las mesetas de Bogotá y Tunja se puede explicar de dos formas: quería que los oidores de la audiencia de Santa Fe entendieran su acusación, por eso utilizó una palabra que ellos pudieran captar inmediatamente, sin necesidad de entrar a profundizar en sus acusaciones sobre un punto tan vago; de otro lado, en Antioquia no pareció existir entre los españoles una expresión que sirviera para nombrar a los sacerdotes indígenas. En la costa atlántica se les conocía como *mohanes*.

17 AGNC, Colonia, Caciques e Indios, 60, 21, fl. 724r.

Nuevamente libre

Mientras la suerte de Beatriz se decidía, estuvo al servicio de la española Ana Pérez de Poblete, en su hato de San Jerónimo del Monte, en donde convivía con indios, negros y gente de diversas castas. La población que allí habitaba servía como red de comunicación que antecedió con mucho al funcionamiento del aparato de justicia colonial. De tal manera que Beatriz se fue del hato con un día de anticipación al arribo del alcalde Fernando Montoya, quien tenía orden de llevarla a Antioquia para ser entregada a Juan Jaramillo. Antes de partir, Beatriz alcanzó a recoger sus escasas pertenencias y a decir que prefería ahorcarse antes de volver a estar al servicio de Juan Jaramillo.

Ana Mandinga: una negra de barco

Ana Mandinga nació en Guinea a finales de la década del 30 o principios de la del 40 en el siglo XVII; aunque no sabemos su edad en el momento de ser esclavizada, podemos suponer que fue en la adolescencia. Su destino fue el puerto de Cartagena de Indias; allí fue adquirida por doña Mariana de Herrera y Tapia, viuda del gobernador de Antioquia don Manuel de Benavidez y Ayala, e hija del exgobernador de Cartagena, don Gonzalo de Herrera. La casa de Doña Mariana de Herrera y Tapia estaba habitada por un número considerable de esclavos, como correspondía a una persona de su dignidad y riqueza en aquella ciudad. En medio de esta comunidad de esclavos –la mayoría *criollos*¹⁸– fue integrada Ana Mandinga. Para que le enseñara el oficio de lavar fue encargada una mulata, quien utilizó el rigor que consideró necesario para disciplinarla, utilizándolo tanto para castigarla por sus faltas en la labor como para doblegar su voluntad y soberbia. Soberbia y obstinación fueron las actitudes que más recordaron sus antiguas compañeras de esclavitud al declarar, en 1669.

El traslado a Antioquia

Doña Mariana de Herrera fue una mujer que vivió buena parte de su vida al vaivén de las burocracias coloniales. Ser hija de un exgobernador

18 “Criollo, es vocablo de negros, y quiere dezir, persona nacida en la tierra, y no venida de otra parte, el qual vocablo se [ha] ya Españolizado, y significan con ellos nacidos en las Indias, a quien llaman criollos, y al nacido en una, o en otra parte, o ciudad llaman criollo de tal, o tal parte.” Simón, Pedro: *Fray Pedro Simón y su vocabulario de Americanismo. Edición Facsimilar de la “Tabla para la inteligencia de algunos vocablos” de las noticias historiales*. Introducción, presentación y notas por Luis Carlos Mantilla Ruiz, O.F.M., Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1986, pág. 62.

seguramente facilitó su matrimonio con el gobernador de Antioquia don Manuel de Benavidez y Ayala, y le permitió seguir viviendo dentro del nivel que ella sentía merecer. Sin embargo, estos privilegios tuvieron su costo, ya que la obligaron a seguir a su marido, abandonando el mundo en el que se había criado. Pasar de Cartagena a Antioquia no debió ser una transición fácil para ella, pues en su destino no encontró el ambiente al que estaba acostumbrada. Tal vez para remediarlo, transportó, tanto como pudo, el mundo y el servicio al que estaba acostumbrada, llevando consigo las esclavas, el ajuar y aparejo que le permitieran sentirse cómoda y a gusto en su nuevo espacio.

No sé con precisión cuanto tiempo estuvo en Antioquia doña Mariana, pero lo más probable es que acompañara a su marido durante todo su mandato (1653-1658). En cuanto la pareja supo que ella se encontraba embarazada, a fines de 1557, decidieron que lo más prudente era que viajase a Cartagena, para que allí pudiera tener una preñez tranquila, rodeada por su familia y con los cuidados necesarios. Por lo tanto, al comenzar el año siguiente se pusieron en marcha. Don Manuel iba a acompañarla hasta la ciudad de Cáceres, y desde allí ella haría su travesía sola. Sin embargo, las cosas no acabaron de salir bien para la pareja, ya que en la mitad del camino, en el pueblo de Sabanalarga, don Manuel enloqueció y, en medio de su frenesí, acometió espada en mano contra su mujer, quien no pudo hacer otra cosa que huir y suplicar ayuda. Por los testimonios que nos han llegado, sabemos que los ataques iban dirigidos únicamente contra la esposa.

Se puede suponer que, cuando fue detenido, se encontraba muy débil, pues lo hizo un solo hombre, el vecino de Antioquia Nicolás Solarte, quien declaró que, una vez desarmado, el gobernador

...le rogaba a este testigo le diere la espada y demas desto le oyo dezir que el Rey le escribió una carta llamandole para casarse con la ynfanta y que era deudo del rrey y se abia de coronar y que este testigo que le oyo dezir a dho gobernador que ya era dios y que la birgen le desia que ni baja a caseres ni buelba a antioquia sino que de alli se a de ir al sielo y se ha de ir a portugal a ganar las bitorias y a este tono otros muchos mas desatinos.¹⁹

Después de los acontecimientos narrados, doña Mariana actuó con rapidez y escribió al cabildo de Antioquia y a su padre; de su padre esperaba

19 AHA, Gobernación de Antioquia, Mortuorias, 202, 4.928. "Mortuoria del Gobernador de Antioquia Don Manuel de Benavides y Ayala, 1658", fl. 257r. La transcripción de este documento fue realizada por Juan David Montoya para la revista *Behetría*, 1, que nunca vió la luz.

auxilio, que se hizo realidad en la figura de su hermano, el capitán don Gonzalo de Herrera, quien la acompañó en el viaje de Cáceres a Cartagena; del cabildo deseaba obtener en primer lugar ayuda para el traslado de su marido a Antioquia, pues en su estado no podía continuar el viaje, y en segundo lugar que le fuera entregado el dinero que le pertenecía de su dote, dejando lo necesario para el mantenimiento de don Manuel. Fue una mujer pragmática, que no quería dejar llegar la temporada de lluvias ni perder el dinero que había pagado por su viaje, de tal modo que lo dispuso todo para que sus planes iniciales no se entorpecieran y para que sus derechos no se vieran perjudicados por su ausencia ni por el estado de su marido. En su soledad (en medio de la nada, alejada de su familia y con un marido loco que la quería matar) supo actuar para recuperar referentes familiares y políticos, y así hacer lo que consideraba mejor para sí y para su marido. Tiempo después, doña Mariana recorrió a la inversa el camino que la había sacado de Antioquia; en esa ocasión llevó como parte de sus bienes a Ana Mandinga.

Lo más probable es que al casarse doña Mariana de Herrera y Tapia con el sucesor de su difunto esposo en la gobernación de Antioquia, don Francisco de Berrio y Guzman, Ana Mandinga y buena parte de las esclavas de su propiedad pasaran a formar parte de su dote, que en cuantía debió ser cercana a la que recibió en el primer matrimonio, es decir 39.000 ducados de a ocho.²⁰ El viaje a Antioquia del nuevo gobernador, su esposa y la comitiva debió ocurrir a principios de la década del 60.

Con Mariana Herrera y Tapia llegó, pues, una comunidad de mujeres negras que traía una experiencia anterior; la mayoría de ellas eran criollas y, por lo menos, una bozal, Ana. Desgraciadamente conocemos poco de este grupo, y no podemos estudiar la circularidad cultural en la que se insertaron; debió ser uno de los grupos negros más compactos que llegó a Antioquia en el siglo XVII, y como posteriormente fueron vendidas a diferentes personas y otras alcanzaron la libertad, su papel como transmisoras culturales debió ser importantísimo.

Una nueva casa

Ana fue comprada por la pareja formada por Juan de Castañeda y Juana Garcés, vecinos de Antioquia. Aunque las redes que existían en el seno de la comunidad de esclavas de Herrera y Tapia se rompieron y desarticula-

20 *Ibidem*, fl. 269r.

ron, Ana no tuvo problemas para entrar en una nueva red, que no se restringía a un grupo de esclavos habitando un mismo espacio, sino que en torno a la vivienda de sus nuevos amos iban y venían personas de castas, con la anuencia y trato de Juan de Castañeda y de su esposa. Una de las grandes diferencias que Ana Mandinga debió sentir entre la sociedad de Cartagena y la de Antioquia fue que en ésta la estratificación y jerarquización no eran tan fuertes como en aquélla, pues su nuevo espacio era fundamentalmente tierra de frontera, y aunque el trato entre las personas seguía las mismas pautas del mundo indiano, la rigidez daba paso a un trato más fluido y familiar.

Juana Garcés le tomó cariño a Ana, y ésta a su ama. Más allá de las muestras de aprecio entre esclava y ama, los castigos que le propinaba Juan de Castañeda producían en ella resentimiento, y en una ocasión, como no tenía más forma de expresarlo, recurrió a Pedro Bazán o Ambuila, que pasaba por esa casa, para quejarse ante él, mostrarle las nalgas marcadas por los azotes y formular la vana promesa de que aquello no ocurriría nunca más.²¹ Tiempo después, en circunstancias poco claras, Juan de Castañeda murió.

Como mujer sola, Juana Garcés comenzó a buscar la compañía de su hermana Margarita y de su cuñado Antonio Florez, así es que se mudó a la casa de estos con su entonado, Juanico, y algunos de sus bienes, entre ellos su querida negra Ana. Allí, Ana comenzó a sobarle un brazo a su ama para quitarle un horrible dolor que le había comenzado, y que posteriormente se agudizaría con la aparición de una postema en el brazo y otras en el cuello. Como Ana sufrió de algo similar en Guinea, y su madre le puso en ese entonces hierba de escobilla para que le reventara, procedió a aplicar el mismo tratamiento a su ama. La relación entre ama y esclava comenzó a dar un giro dramático a raíz de ese tratamiento: como el dolor del brazo no cesaba, sino que por el contrario arreciaba cuando Ana lo sobaba, la confianza que le tenían disminuyó y se convirtió en clara desconfianza, tanto que ahora Ana podía ser la asesina de Juan de Castañeda y pretendía matar a Juana Garcés. El par de oposición salud-enfermedad se volvió contra Ana, pues aquello que antes se pensaba que le permitía curar se tornó peligroso a ojos de su ama, y la que tenía la clave de la salud se convirtió en

21 Para la relación entre amo y esclavo en el periodo siguiente en Antioquia, véase Jiménez, Orián: "Los amos y los esclavos en el Medellín del siglo XVIII", *Historia y Sociedad*, 6, Medellín, 1999, págs 119-134.

una peligrosa yerbatera.²² Este cambio ocurrió desde el punto de vista de Juana, pues Ana quería seguir curando a su ama, congraciándose con ella; sin embargo, no fue ajena a la nueva mirada de su ama.

Los ajíes espachurrados

Desde mediados del siglo XVII muchos vecinos de Antioquia habían trasladado su vivienda de la calurosa capital hacia el clima más templado y reconfortante del valle de Aburrá; a tanto había llegado este desplazamiento que incluso el cabildo se preocupó por la despoblación de la ciudad. Aparte de los que se trasladaron definitivamente, muchos otros tenían allí su hato, estancia o despensa, donde pasaban parte del tiempo. Un día de la primera mitad del año, Juana Garcés, su entonado y una comitiva de sirvientes se trasladaron al hato que aquella tenía, para pasar una temporada. Como parte de las actividades diarias en un hato, se procedió a matar un cerdo; el destajo y salazón de sus carnes debió quedar en manos de los hombres, mientras las mujeres elaboraban las longanizas. Juana Garcés bien pudo estar dirigiendo y observando a su servidumbre realizar el trabajo o tomar parte activa junto a ellas, a pesar del dolor que sentía en el brazo. En algún momento tomó entre sus manos unos ajíes espachurrados que chorreaban jugo; al sentir el escozor en la piel llamó a Ana para que le pasara algo para limpiarse; muy atenta y solícita, ésta le llevó una hoja de col de las que se estaban usando para rellenar las longanizas.

El ardor en la piel de Juana Garcés no mermó. Comenzó a relacionar un dolor con otro y se sintió más enferma que antes y lejana de su hermana y cuñado que le podrían brindar apoyo en estos momentos, así es que adelantó el regreso a Antioquia. Esto tomó por sorpresa a Ana, que aún tenía asuntos pendientes que arreglar en el valle de Aburrá. Por lo tanto, le insistió a Juan Ignacio, un moreno libre que estaba al servicio de Juana, que fuera al hato del gobernador y le dijera a Dominguito, un esclavo viejo que allí vivía, que fuera a verla, pues ella ya se iba para Antioquia. La insistencia de Ana se debió a una deuda de un peso de oro que Dominguito tenía con ella, dinero que pensaba utilizar en los arreglos necesarios para com-

22 “Detrás de los dioses curanderos, aparecen siempre unas víctimas, y las víctimas siempre tienen algo de medicinal. Al igual que en el caso de los judíos, son las mismas personas las que denuncian a las brujas y las que recurren a sus servicios. Todos los perseguidores atribuyen a sus víctimas una nocividad susceptible de convertirse en positiva y viceversa.” Girard, René: *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986, pág. 67.

prar el maíz para un cerdito que poseía y que iba a dejar al cuidado de Sebastián Gómez.

Para Juana, el incidente de los ajíes había sido el punto de partida de su perdición. Ya no sólo pensaba que Ana no la curaba, sino que ahora sospechaba que era la causante de su mal y que la quería matar. Para tratar de arreglar esta situación, Juana tomó medidas en dos esferas diferentes: primero en la familiar, en la que trató de preservar su seguridad interna, alejando a Ana de su servicio tanto como fuera posible, aunque sin sacarla de ella, pues tendría la clave para sanarla; igualmente comenzó a dormir con la luz prendida y se hacía acompañar por las noches de la mulata Victoria.²³ La segunda esfera fue la de su entorno: la red de gente negra, parda y mulata que visitaba su casa. Juana comenzó a mover sus relaciones con estas personas, especialmente con Pedro Bazán, para que aconsejara a Ana que revirtiera su mal. Al ser Pedro un negro libre y además bien conocido tanto por la esclava como por la señora, podía desempeñar el papel de intermediario sin impedimentos, sin tener que dar razón a nadie. Era negro como Ana, pero criollo y mucho más cercano a los códigos de la sociedad colonial de lo que presumiblemente estaba Ana. Y además era hombre, lo cual lo ponía en una posición ventajosa frente a la esclava, no así ante Juana, pues ella seguía manteniendo una dignidad que él no estaba en poder de igualar.

Pedro fue a la casa de Antonio Florez a petición de Juana Garcés, y allí según su versión le contó la historia de los acontecimientos y sus conclusiones, a lo cual agregó su petición de servir como intermediario. Ana se puso nerviosa con la presencia de Pedro en la casa, y cuando éste volvió por la noche y la llamó, no lo atendió y huyó, gritándole que no era bruja. Ana temía que se la acusara de yerbatería o, peor aún, de brujería, pues en Cartagena debió ver los autos de fe realizados por el Santo Oficio de la Inquisición, y en Antioquia para esa época debía seguir fresco el recuerdo de las negras de Zaragoza acusadas de brujería.²⁴

Juana comenzó a contar su historia a un público más amplio, y las redes de comunicación abarcaron pronto a toda la ciudad de Antioquia. La hinchazón de su brazo y cuello, los acontecimientos del valle de Aburrá, los

23 Es oportuno afirmar que no se puede determinar si tal mulata dormía en la misma habitación que ella antes de su enfermedad, pero es plausible pensar que fue una de las medidas dictadas por su temor.

24 Para documentación sobre tales procesos, véase Splendiani, Ana María et al.: *Cincuenta años de inquisición en el tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, ICCH, Ceja, Bogotá, 1997, t. 2, págs. 215 y ss.

despertares de Juana a medianoche dando voces, asustada de pensar que Ana estaba sobándole el brazo, y los gusanos que le salieron del cuello y del pezón derecho fueron del dominio público, y hasta se convirtió en algo notorio que Juan de Castañeda había sido asesinado por su esclava. Al ser un hecho consumado por el rumor, la justicia comenzó a legitimarlo y el 12 de junio de 1669 el capitán Miguel Martínez Vivanco ordenó comenzar el proceso contra Ana. El día 15 del mes siguiente, el mismo capitán Martínez Vivanco vio el cuerpo sin vida de Juana Garcés, amortajado con el hábito de San Francisco, y ordenó que Ana Mandinga fuera encarcelada y se siguiera adelante con la recepción de testimonios.

Queda latente la pregunta de por qué Ana no fue presentada ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición si se sospechaba que era yerbatera, como sí lo habían sido tantos otros negros por ese mismo cargo. No hay respuesta a esto en la documentación; sin embargo, por los silencios y presiones que hay en ella se pueden inferir tres respuestas paralelas. Por un lado, estaría la falta de referencias a errores de fe, pactos, oraciones o cualquier otra de las prácticas con las que se asociaba la hechicería. Hay que señalar que en todas las declaraciones la palabra *bruja* sólo aparece en boca de la misma Ana, aunque en un testimonio indirecto. Además, la distancia entre Antioquia y Cartagena debía pesar y, tal vez, se pretendía hacer las pesquisas preliminares antes de remitir el caso al Santo Oficio. O tal vez, los vecinos de Antioquia sabían que dejar un caso de estos en manos de la Inquisición equivalía a perder a la esclava temporal o incluso permanentemente, por lo tanto habrían optado por el camino de la resolución autónoma del problema.

El cambio de actitud

A mediados de septiembre, Rodrigo Arias Foronda fue nombrado defensor de Ana y de los bienes de Juana Garcés, pues ésta murió *ab intestato*; al poco tiempo, el destino de Ana estuvo ligado a los intereses de los herederos, quienes comenzaron a solicitar su libertad. El conocimiento público que antes la condenó se convirtió en mala voz, errónea y sin fundamento alguno, mientras que la peligrosa yerbatera pasó a ser una pobre negra que sufría los rigores de la prisión. En noviembre Ana fue sacada de la cárcel, y a mediados del año siguiente se pregonó públicamente su venta; de los dos postores que optaron a su compra, don Alonso Díez Balbín y Bartolomé de Aguiar, fue el segundo quien la llevó en doscientos veinte

pesos de buen oro. Este es el último rastro conocido que se tiene de Ana, pues ya no volverá a aparecer con nombre propio en los registros.

Explicar la liberación de Ana sólo por el interés de los herederos de Juan Garcés es limitar la complejidad del proceso. Hay que tener también en cuenta la manera como el sentido persecutorio de una comunidad alcanza su clímax y con el paso del tiempo descende, hasta tender sobre el recuerdo una capa de polvo que todo lo cubre y vuelve incierto aquello que antes era tenido por seguro. Es interesante comparar un proceso llevado a cabo en el mismo seno de la comunidad en que ocurre y aquellos seguidos por el Santo Oficio; en el primero, los vaivenes del grupo y los intereses particulares pueden terminar pesando, mientras que en los de la Inquisición, el reo y la evolución misma del caso eran desarticulados de la comunidad y, una vez que se tomaban las primeras declaraciones, el mismo proceso adquiría la lógica que le imponía este tribunal, independientemente de lo que pasara en el mundo exterior. De ahí en adelante todo ocurriría entre las cárceles secretas y las confesiones que dieran los reos.

Asuntos femeninos (a manera de consideraciones finales)

Ana Ancerma, Beatriz Criolla y Ana Mandinga vivieron su historia de maneras diferentes. No recorrieron los mismos caminos y cada uno fue transitado de una forma particular, aunque tuvieron coincidencias en circunstancias y en estrategias. Todas fueron desarraigadas de su sitio original para obligarlas a habitar un nuevo espacio: a Ana Ancerma la movieron por lo menos dos veces, una de su tribu, para encomendarla, y otra con el reagrupamiento en el pueblo de San Lorenzo; Beatriz huyó de Antioquia dos veces, trasegando los caminos de Cáceres y San Jerónimo del Monte; y Ana Mandinga fue sacada de su *patria*, puesta en Cartagena y de allí nuevamente trasladada a Antioquia. En estos nuevos sitios en los que debieron vivir, construyeron o se insertaron en unas redes que les sirvieron para recrear un nuevo mundo para ellas. Puede que alejadas de sus comunidades perdieran sus referentes tradicionales, pero eso no resultó un obstáculo insalvable, pues redefinieron éstos con base en su nueva realidad.

Igualmente coincidieron en que sus caminos los transitaron sin seguir los pasos de un hombre que las guiara o un marido que las protegiera. Tal vez el caso de Beatriz pudiera parecer contrario a este enunciado, por su relación con Juan de Rodas; aunque éste aparece repetidamente en la documentación, su papel de provocador o causante es una atribución del acusa-

dor, Juan Jaramillo, porque para Beatriz era un compañero como lo pudo ser cualquier otro, y lo importante en sus alegatos era la voluntad de ser libre. Ana Ancerma era una viuda que de su esposo sólo heredó deudas, y todo lo suyo lo había conseguido por sí misma. En la vida de Ana Mandinga no aparece ninguna relación sentimental, por lo menos según lo que registran los documentos. Los hombres entraban en los mundos de estas tres mujeres como referentes de solidaridad, de intercambios económicos y sociales.

Estas mujeres mostraron capacidad de asimilación frente al mundo que les tocó vivir. A pesar de que sobre ellas recayera el lado más áspero del mundo colonial, no fueron borregos dóciles llevados al matadero sin rechistar, no fueron víctimas pasivas ni heroínas descollantes: fueron mujeres a las que su adaptabilidad las llevó a utilizar las herramientas de la sociedad colonial con cierta habilidad: Ana utilizó las redes comerciales instauradas por el sistema colonial y la herramienta legal de dicho sistema para preservar sus bienes después de su muerte. Beatriz usó el sistema jurídico para buscar la libertad frente a un encomendero que la maltrataba, y cuando no funcionó dicho sistema, optó por la fuga. Ana Mandinga se valió de la estrategia de congraciarse con su ama, y la utilizó tan bien que podemos pensar que eso la encaminó a *la ruta antigua de los hombres perversos*: se encumbró ante los ojos de su ama para caer hasta al abismo del chivo expiatorio.²⁵

Al vivir en nuevas condiciones, supieron construir e imaginar nuevas formas de vivir y de pensar, sin romper del todo con su pasado. Su destino fue el de los mestizos culturales que dieron el paso entre sociedades diferentes, en una sociedad de frontera que se estaba construyendo con base en las experiencias que cada segmento del grupo social aportó. Las dos Anas y Beatriz son muestra de esas mujeres a las que el desarraigo las lleva a apropiarse de un mundo ajeno. Sin más opciones, sin más referentes, hicieron del nuevo espacio su mundo y en él supieron construir redes de solidaridad que les permitieran establecerse en nuevas comunidades, algunas de ellas conformadas por grupos de desarraigados que estaban en condiciones similares a las suyas.

25 Girard, Rene: *La route antique des hommes pervers*, Bernard Grasset, París, 1985, pág. 26

La hechicera y la médica.

Prácticas mágicas, etnicidad y género en el Tucumán del siglo XVIII

Judith Farberman

Univ. Nal. de Quilmes - CONICET
Argentina

Introducción

En el mundo colonial el término hechicería abarcaba una variedad de prácticas, casi todas condenables por la justicia. Desde las mestizas y negras, especialistas en la magia amatoria, el curanderismo y la herbolaria, hasta los pertinaces sacerdotes de las antiguas religiones andinas, las gentes más diversas eran aunadas en un calificativo que suscitaba alternativamente el temor o el desprecio.¹

En el Tucumán, región fronteriza del imperio colonial español, las campañas de extirpación de idolatrías estuvieron ausentes y el Santo Oficio se redujo a un comisariado receptor de denuncias, de muy escasa actuación. Fueron los tribunales civiles, con sede en los cabildos, los que se ocuparon

1 Sobre procesos inquisitoriales cfr. Alberro, Solange: *Inquisición y Sociedad en México. 1571-1700*, FCE, México, 1988; Behar, Ruth: "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos. Opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México", en Lavrin, Asunción (coord.): *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, Grijalbo, México, 1989, págs. 197-219; Ceballos Gómez, María Luz: *Hechicería, brujería e Inquisición en el nuevo reino de Granada. Un duelo de imaginarios*, Universidad Nacional, Bogotá, 1994; Estenssoro Fuchs, Juan Carlos: "La construcción de un más allá colonial: hechiceros en Lima (1630-1710)", en Ares Queija, Berta y Gruzinski, Serge (coords.): *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1997, págs. 415-439; Mannarelli, María Emma: "Inquisición y mujeres: Las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII", *Revista Andina*, 3-1, Lima, 1985, págs. 141-155. Sobre extirpación de idolatrías, Duviols, Pierre: *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco, 1988; Griffiths, Nicholas: *La cruz y la serpiente*, Universidad Católica de Lima, Lima, 1998; Sánchez, Ana: *Amancebados, hechiceros y rebeldes. Chancay, siglo XVII*, Centro de Estudios fray Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1991; Silverblatt, Irene: *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco, 1990.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar & Ares Queija, Berta (coords.): *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-EEHA / El Colegio de México-CEH, Sevilla-México, 2004.

de perseguir las prácticas hechiceriles iniciando, de oficio o a pedido de parte, procesos criminales. A juzgar por el material de los archivos locales, el período de mayor actividad en este sentido se extendió desde fines del siglo XVII hasta 1770: casi una treintena de expedientes provenientes de Córdoba, Santiago del Estero y San Miguel de Tucumán nos hablan de una persecución discreta y tardía, similar a la inquisitorial por su forma y a la extirpadora por la calidad étnica de los acusados.

En efecto, los sospechosos de practicar la hechicería tienen un perfil bastante definido, que no se aparta demasiado del de otras regiones americanas.² Las mujeres predominan abrumadoramente, y entre ellas sobresalen las indias y las negras “de servicio” de edad madura, por lo general viudas o solteras. En Santiago del Estero y San Miguel de Tucumán es corriente que las supuestas hechiceras provengan de pueblos de indios mixtos por su origen³ y que se expresen en quichua. No es sorprendente: aunque ocasionalmente formaran parte del mundo doméstico de los españoles, estas mujeres representaban para ellos una alteridad cultural, subordinada doblemente por género y etnia.

Quienes oficiaron de jueces, fiscales y defensores en los procesos contra hechiceros conformaban un grupo bastante homogéneo. Se trataba de hombres laicos, de encomenderos y mercaderes sin formación jurídica, que compartían con la plebe multiétnica la misma fe en la eficacia de la magia.⁴ Sus alegatos, carentes de argumentaciones profesionales, poco sofisticados, recogen la *vulgata* de la demonología española, y en particular la noción de pacto diabólico.⁵

Del cruce entre las preguntas del tribunal y las declaraciones de acusadas y testigos podemos hacernos una idea acerca del lugar que las prácticas mágicas ocupaban en esta sociedad colonial de frontera. Descifrar su sentido e incursionar en el horizonte más amplio de los procesos de hibri-

2 Vale decir, encontramos entre los hechiceros a sujetos pertenecientes a los sectores subalternos, por lo general indios o negros.

3 En la cabecera de San Miguel de Tucumán los habitantes de los pueblos de indios son de filiación andina (cacanes o diaguitas). En cambio, en la vecina Santiago del Estero conviven las tradiciones andina y chaqueña. Este origen mixto se revela en los apellidos, los patrones de subsistencia y las relaciones con las etnias no sometidas del interior del Chaco.

4 Farberman, Judith: “Sobre hechiceros, adivinos y médicos. Prácticas mágicas, cultura popular y sociedad colonial en el Tucumán del siglo XVIII”, *Cuadernos de Historia* 4, Córdoba, 2002, págs. 67-104.

5 Campagne, Fabián: *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Miño y Dávila - Universidad de Buenos Aires, Barcelona, 2002, págs. 53-100.

dación cultural y religiosa es el desafío más amplio de nuestra investigación.⁶ La marginalidad de la región y la rusticidad de los jueces colaboran con este propósito: no abundan las respuestas demasiado estereotipadas o “dictadas”, debido a la abismal ignorancia de los capitulares en materia de teología y derecho.⁷ Aún a través de los inevitables filtros de la interpretación y a pesar de las presiones físicas y psicológicas que las reas toleraron, conseguimos escuchar el eco de sus palabras en las extensas declaraciones.⁸

¿Cómo se iniciaban los procesos contra hechiceras? El detonante era casi siempre el mismo: la enfermedad o la muerte de una presunta víctima de daño o maleficio. De aquí que la medicina y los médicos intervinieran en la mayor parte de los episodios, en por lo menos dos funciones. Por un lado, eran los que diagnosticaban el carácter preternatural del *accidente*. El perfil de curandero que pudimos reconstruir considerando una muestra de 26 procesos, nos devuelve la imagen de un especialista de sexo masculino, generalmente externo a la comunidad.⁹ Salvo excepciones, estos médicos, curanderos o adivinos merecían la aprobación, o por lo menos la tolerancia, de las autoridades judiciales.

Sin embargo, la medicina no era ni mucho menos una actividad exclusivamente masculina en las dilatadas campañas tucumanas. Y es aquí donde aparece el segundo significado: algunas de las acusadas de practicar la hechicería se desempeñaban simultáneamente como “médicas”. Tanto las curaciones malogradas como las exitosas podían propiciar que una curandera deviniera en hechicera, un pasaje mucho menos probable cuando el médico era un hombre.

6 Dado el importante papel de los hechiceros como mediadores culturales. Esta perspectiva es la que prevalece en Estenssoro Fuchs: “La construcción...”, que integra el problema de la hechicería en el más amplio de los mestizajes coloniales.

7 A diferencia de cuanto ocurre, por ejemplo, en los procesos inquisitoriales europeos. Aquí, la cultura docta de los jueces, termina por informar la popular de los acusados. Siguiendo esta hipótesis, Carlo Ginzburg ha creído reconocer en el estereotipo del sabbat un producto híbrido, confluencia de estas dos diversas visiones del mundo. Ginzburg, Carlo: *Storia notturna. Una decifrazione del sabbat*, Einaudi, Turín, 1989, pág. XXIV.

8 Aún en las confesiones bajo tormento, algunas inverosímiles y otras menos. Recuperamos en este sentido la observación de Ginzburg en *Storia notturna...*, que las valora como “precioso documento indirecto de creencias y tradiciones populares” (pág. 28, traducción nuestra), infiltradas a veces en los estereotipos inquisitoriales.

9 Sobre los pueblos de indios de Santiago del Estero, Farberman, Judith: “Feudatarios y tributarios a fines del siglo XVII. La visita de Luján de Vargas a Santiago del Estero (1693)”, en Farberman, Judith y Gil Montero, Raquel (comps.): *Pervivencia y desestructuración de los pueblos de indios del Tucumán colonial*, Universidad Nacional de Quilmes - Universidad Nacional de Jujuy, Bernal, 2002, págs. 59-90.

En lo que sigue nos ocuparemos de esta pluralidad de sentidos de la hechicería y la medicina, en los cuales el género y la etnia están operando como una divisoria de aguas. A nuestro entender, tales diferencias se arraigan en una antiquísima y conocida tradición europea que vinculaba la hechicería a la condición femenina, pero también en las condiciones locales y en una conceptualización parcialmente distinta de las actividades mágicas por parte de los sectores subalternos indígenas y mestizos.

El contexto local: Santiago del Estero y San Miguel de Tucumán en tiempos de la colonia

La gobernación del Tucumán incluía en su vasta jurisdicción la totalidad de las provincias del actual noroeste argentino, desde Jujuy hasta Córdoba. Creada en 1563, la gobernación subsistió hasta las reformas borbónicas, cuando fue subdividida en dos intendencias. En lo judicial, las siete cabeceras que la conformaban –aquellas que lograron sobrevivir a los embates indígenas de los siglos XVI y XVII– dependían de la muy distante Audiencia de Charcas, lo que explica que la mayor parte de los pleitos se dirimieran en los cabildos locales. En este trabajo se utilizan expedientes sustanciados en dos cabeceras tucumanas: Santiago del Estero y San Miguel.

Santiago del Estero era la ciudad de más antigua fundación (1553) y se mantuvo como sede administrativa y episcopal a lo largo del siglo XVII. Situada sobre el río Dulce, en una llanura extensa y ardiente cubierta por monte chaqueño, la ciudad se benefició del trabajo de una numerosa población nativa. Desde muy temprano, los vecinos repartieron en encomiendas a sus primeros anfitriones y, aunque con fuertes bajas a causa de la crisis demográfica y la dispersión de las migraciones, los principales pueblos de indios siguieron en pie hasta principios del siglo XIX. En 1778, un tercio de la población de Santiago (unas 5.000 sobre 15.500 personas) era considerada india y, si bien más de la mitad de los habitantes pertenecía al confuso continente de las castas, no había entre los pobladores rurales de cualquier calidad étnica quien no supiera hablar la “lengua general”.

En términos relativos, como ya se ha mencionado, los pueblos de indios consiguieron perdurar. Seguramente, intervino en esta preservación la distancia respecto al foco de las rebeliones que en el siglo XVII sacudieron violentamente los valles calchaqués, así como la importante participación de los indios de encomienda en los mercados de bienes y mano de

obra.¹⁰ De tal modo, la treintena de feudatarios santiagueños de principios del siglo XVIII dispuso de un caudal de mano de obra bastante significativo –en el contexto de la pequeña escala tucumana– y, como compensación, las comunidades resistieron en mejores condiciones las feroces políticas de reparto de indios. Sin embargo, esta relativa abundancia no le ahorró a la “madre de ciudades” una penosa decadencia que, entre otras consecuencias, limitó su desarrollo urbano. La aridez extrema, que confinaba la agricultura a los desbordes de los ríos, la competencia de ciudades ahora protegidas de la resistencia indígena y mejor ubicadas sobre la ruta altopeperuana, la relegaron a un lugar marginal en el escenario tucumano. La hostilidad de las etnias chaqueñas, que desde fines del siglo XVII levantó una nueva frontera bélica en el río Salado, implicó un nuevo drenaje de soldados y dineros, que a duras penas podían financiar los exiguos ingresos provistos por la producción textil, la miel y la cera del monte.¹¹ De ahí que las migraciones por exigencias económicas contribuyeran a dispersar desde muy temprano el único recurso abundante de la región, configurando un paisaje social y demográfico pobre en varones y abundante en mujeres.¹²

No muy lejos de Santiago del Estero se emplazaba desde 1565 la ciudad de San Miguel de Tucumán. La diversidad geográfica del entorno de esta última contrasta con la monotonía del paisaje santiagueño: la misma planicie de la descripción anterior se alza gradualmente hacia el oeste; sierras y montañas configuran una variedad de ecosistemas favorecidos por el clima templado y la buena disponibilidad de agua fluvial. Los valles y el llano son adecuados para la agricultura; la selva para la obtención de maderas duras y productos de recolección. Territorio de transición entre la puna y la selva, la jurisdicción de San Miguel conoció una intensa circulación humana, antes y después de la llegada de los españoles.¹³ La conquista sólo logró someter a los habitantes de las llanuras (etnias lule y tonocoté), de tradición chaqueño-amazónica; las poblaciones indígenas de agricultores intensivos situadas en la zona valliserrana (diaguitas) fueron incorporadas

10 Sobre las rebeliones calchaquíes, Lorandi, Ana María: “Las rebeliones indígenas”, en Tandeter, Enrique (dir.): *La sociedad colonial*, t. II de *Nueva Historia Argentina*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2000, págs. 285-330.

11 La cuestión de las relaciones entre la sociedad hispana y los “gentiles” del Chaco está muy bien tratada en Garavaglia, Juan Carlos: “La guerra en el Tucumán colonial: sociedad y economía en un área de frontera (1660-1760)”, *Hisla*, IV, Lima, 1986, págs. 21-33.

12 En las edades activas, la relación de masculinidad alcanza en algunos pueblos el 50%. Trabajamos sobre esta cuestión en Farberman, Judith: *Famiglia ed emigrazione. Dal pueblos de indios al villaggio creolo*, Tesis doctoral, Universidad de San Marino, 1995.

13 Palomeque, Silvia: “El mundo indígena”, en Tandeter: *La sociedad colonial...*, págs. 87-144.

efectivamente al mundo colonial una vez derrotadas las rebeliones calchaquíes. Los procesos de mestizaje y de disolución de los pueblos de indios parecen haber sido más veloces en San Miguel que en Santiago.¹⁴ De hecho, en el ya mencionado censo de 1778, casi el 70% de la población (sobre unas 20.000 almas) era considerada negra, mulata o zamba y sólo al 20% se le consideraba indígena. Con seguridad, un ingreso de esclavos tan importante se vinculó a la prosperidad de la ciudad, que no tardó en convertirse en un importante nudo de la red comercial que unía Buenos Aires y Potosí. Centro del transporte y la arriería, San Miguel ganó celebridad por la producción de carretas de madera y de muebles rústicos.¹⁵

Estos son los escenarios de las historias que relataremos en breve. Sobre una muestra de dieciocho expedientes, escogimos cuatro que nos permiten ilustrar la complejidad y diversidad de sentidos y valoración de las relaciones entre magia y curanderismo. De cualquier modo, todos los expedientes elegidos fueron caratulados como crímenes de hechicería y fue en esa clave que se juzgó a las reas.

Los procesos fueron llevados adelante por las autoridades capitulares de Santiago del Estero y San Miguel de Tucumán. Incluso el más temprano de ellos, iniciado por un juez eclesiástico, fue trasladado casi inmediatamente al brazo secular. Las fechas de iniciación de los expedientes son 1688, 1718, 1720 y 1728; en el conjunto de nuestro corpus, se trata de casos tempranos.¹⁶ Siguiendo una periodización provisional, podemos afirmar que la batalla legal de los cabildos locales contra la hechicería es bastante aguerida entre fines del siglo XVII y 1740 (reunimos diecisiete expedientes, que hacen referencia a otros varios procesos hoy perdidos). A partir de entonces, pierde intensidad y adquiere un nuevo sesgo: la hechicería comienza a ser asimilada al curanderismo y sus practicantes son juzgados más como embaucadores que como personas peligrosas.¹⁷ No obstante, esta periodización expresa una tendencia que reconoce al menos

14 Noli, Estela: "Indios ladinos del Tucumán colonial: los carpinteros de Marapa", *Andes. Antropología e Historia*, 12, Salta, 2001, págs. 39-74.

15 López de Albornoz, Cristina: *La organización del espacio rural en Tucumán (1770-1820)*, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 2000, págs. 120-150.

16 Reiteramos: en el conjunto de nuestro corpus, ya que no descartamos que hayan existido persecuciones desde mediados del siglo XVI. Una conocida carta del gobernador Ramírez de Velasco (1586) informa al rey sobre la quema de cuarenta hechiceros, y las cartas anuas jesuíticas del siglo XVII describen un Tucumán "infestado" de hechiceros. Por desgracia, en los archivos consultados prácticamente no se conservan expedientes anteriores al 1700.

17 Se trata, además, de una mayoría de expedientes cordobeses, algunos de ellos denuncias al Comisariado del Santo Oficio. De las cabeceras del Tucumán, Córdoba es sin duda la menos "rústica".

dos excepciones importantes: tan tarde como en 1761 y 1771, un violento despertar del pánico colectivo sacude las ciudades de Santiago del Estero y en La Rioja. Estas “excepciones”, que en 1761 le costaron la vida a dos mujeres y un hombre, nos advierten de hasta qué punto la indiferencia o la persecución más dura dependían de la credulidad, la obsesión o el celo del teniente de gobernador o del alcalde de turno.

Por último, es preciso detenerse brevemente en el procedimiento y la composición de los elencos capitulares que juzgaron a las reas. Ya se dijo que fueron los cabildos locales los que echaron a andar los procesos, pero si en Santiago del Estero los condujeron de oficio, en San Miguel de Tucumán casi todos tuvieron sus querellantes. La distinción es importante no sólo porque el proceso de oficio revela una particular iniciativa de las autoridades locales, sino también porque son éstas las que escogen al fiscal y al defensor del elenco de notables de la ciudad. Por el contrario, los fiscales de las reas tucumanas serán los mismos querellantes o sus apoderados, miembros, obviamente, de la misma y restringida aristocracia urbana.

Una vez que el alcalde de primer voto del cabildo –que oficiaba como juez– aceptaba la denuncia del querellante, hacía propia la de un denunciante o investigaba por su cuenta, comenzaban los preparativos para reunir la sumaria información.¹⁸ Los testigos que aparecen en estas sumarias son de las condiciones sociales y calidades étnicas más diversas y sus declaraciones generalmente agravan la situación de las sospechosas. Éstas, que teóricamente ignoraban las causas de su detención, eran obligadas a *confesar* sus delitos respondiendo a un cuestionario estructurado sobre la información de la sumaria. En un segundo momento, el promotor fiscal (o el mismo querellante, si lo había) y el defensor designado por el juez se ocupaban de la interpretación del caso, “dialogando” a través de sucesivos alegatos. Por último, el juez definía la sentencia que, como hemos dicho ya, no conocemos en ninguno de los cuatro casos a examinar aquí.

El lector ya habrá advertido que la costumbre y el conocimiento de la realidad local por un lado, y el despliegue rutinario del derecho de forma por el otro, constituían el capital más importante entre quienes formaron los tribunales capitulares. En los expuestos de estos hombres legos no se encontrará ningún latinismo ni término técnico, ni referencia alguna a la legislación y a la doctrina. Tampoco pudo el asesoramiento letrado suplir

18 Levaggi, Abelardo: *Historia del derecho penal argentino*, Perrot, Buenos Aires, 1978; Zorraquín Becú, Ricardo: *La justicia capitular durante la dominación española*, Imprenta de la Universidad, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UBA, Buenos Aires, 1947.

estas carencias ya que, salvo en un caso, no se recurrió al mismo, contrariando una extendida tradición colonial.¹⁹ La aplicación bastante liberal del tormento para obtener confesiones (legal, pero poco utilizado en la resolución de casos penales) puede leerse en la misma clave: nos encontramos frente a un paradigma de justicia periférica, que habría de conservar por mucho tiempo sus rasgos más autónomos y brutales.²⁰

Luisa González (San Miguel de Tucumán, 1688)²¹

El proceso contra Luisa González es el único de la muestra iniciado por la justicia eclesiástica. La querellante, doña Laurencia de Figueroa, afirmaba que esta india de la encomienda de su marido había maleficiado a su hijo, afectado por una dolorosa hinchazón en el muslo izquierdo. Por segunda vez en el plazo de cuatro meses, doña Laurencia le exigía al cura rector de San Miguel que se obligara a Luisa a declarar “la fuerza del encanto y con lo que se puede desatar”, y que se le propinara por sus artes “condigno castigo”.

¿Qué pruebas sostenían la acusación? La más importante la había proporcionado un adivino indígena llamado Pablo, convocado al efecto por la misma doña Laurencia. Tiempo antes, éste había identificado a Luisa como autora del daño; ahora y en presencia de varios testigos españoles, habría de “demostrar” sus afirmaciones hallando el *encanto* o dispositivo mágico que tenía enfermo a Bazán. Y el *encanto* resultó adoptar la forma de un sapo que Luisa habría enterrado en su rancho, bajo su propia cama. Según

19 Herzog, Tamar: *La administración como un fenómeno social: la justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, pág. 208.

20 En otras palabras, estaríamos frente a una justicia “auténticamente lega”, que nos evoca intensamente las reflexiones de Hespanha acerca de la “alteridad jurídica de las sociedades tradicionales”. Recordamos que el historiador portugués contrapuso la justicia autónoma de municipios y señoríos con aquella impartida desde los tribunales centrales y regida por el derecho culto. La primera, dominante durante siglos, dificultó la transición hacia un derecho técnico que tropezaba con la deficiente cultura jurídica de los magistrados locales, formados en la costumbre y en los valores consensuados en el seno de sus comunidades de pertenencia. Esta representación sin mediaciones transformaba el carácter de los conflictos judiciales: toda la comunidad se sentía involucrada en ellos, cancelando las fronteras entre el derecho, la moral y la costumbre. “En tanto que tradición difundida entre la comunidad local, propagada por bando, materializaba la tradición colectiva sobre lo justo y lo injusto: era pues, en principio, un derecho intensamente vivido y conocido por todos. Su aplicación no requería entonces estudios académicos sino más bien sentido común y un cierto conocimiento del derecho practicado”. Hespanha, Antonio M.: “Sabios y rústicos. La dulce violencia de la razón jurídica”, *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pág. 45.

21 Archivo General de la Provincia del Tucumán [en adelante AGT], SJ, 9, 1, 1688.

consta en la sumaria, sólo uno de los testigos presencié todos los pasos del procedimiento (el adivino, golpeando el suelo con un bastón, localizó el hueco debajo de la cama, cavó y pidió una talega para envolver el encanto); los demás esperaron fuera del rancho. Pero todos dijeron a una voz que habían visto con sus propios ojos un sapo con la pata amarrada y concordaron en que Diego Bazán había mejorado una vez que el adivino quemó los hilos y arrojó al animal a la corriente del río.

En este punto, el provisor eclesiástico trasladó la causa al brazo secular, recomendando “proceder en ella sólo al efecto y fin de la corrección y castigo paternal del delito”. También la querellante se apartó del proceso, apoderando a su vecino don Antonio Pérez Palavecino. Aunque el expediente está incompleto y desconocemos la sentencia, es posible pensar que estos cambios no fueron nada favorables para la acusada. Como es sabido, la justicia eclesiástica y la ejercida por las audiencias se mostraron por lo general más benevolentes hacia los reos que los rústicos tribunales locales.²² Prueba de ello es que, haciendo caso omiso de la petición explícita del cura rector que solicitaba que no se ejecutaran tormentos, Luisa fue sentenciada al potro apenas se reconoció inocente en su primera confesión. Pérez Palavecino exigió del juez la condena “a muerte y fuego como a persona que tiene pacto con el demonio” y los alegatos del defensor –basados en la impugnación del adivino Pablo y en la debilidad o pusilanimidad de Luisa– apenas si consiguieron mellar los de su contrincante.

Como es habitual en este tipo de procesos, además del maleficio de Bazán, llovieron sobre Luisa otros supuestos crímenes cometidos en el pasado. Ya dijimos que el hechizo y la posterior curación de la víctima habían sido corroborados por el testimonio de los españoles y las intervenciones del indio Pablo. Pero había más: según el encomendero del adivino, Luisa había hechizado a una india del pueblo de Eldete, ofreciéndole un *puco* de vino en el que flotaba una sospechosa hebra de algodón. La misma india de Eldete refrendó estos dichos cuando se careó con la rea. Por la gran insistencia de Luisa, afirmó frente al fiscal, había aceptado el convite y sufrido los funestos resultados: “un gran dolor en el corazón le privó los sentidos, no como embriagada, sino una grande aflicción, y se le quitó la vista y cayó por muerta al pie de un algarrobo”. El episodio de la “muerte y resurrección” de la india de Eldete se produjo durante la fiesta de Santa

22 Levaggi: *Historia del derecho...*; Barreneche, Osvaldo: *Dentro de la ley, todo. La justicia criminal de Buenos Aires en la etapa formativa del sistema penal moderno de la Argentina*, Ediciones Al Margen, La Plata, 2001.

Rosa, frente a la multitud congregada en la plaza. Así pues, su repercusión pública no fue menor y varios de los testigos convocados lo mencionaron en sus declaraciones.

Además de las víctimas concretas, se agregaban “algunas personas de su mismo pueblo”, sobre quienes no se aportaban mayores precisiones. El querellante llegó a achacarle a la pobre Luisa el hecho de haberse “consumido la maior parte de la gente” de Aconquija y Gastona. Los habitantes de esos pueblos de indios se habían reducido a un tercio —exponía en su alegato— y Luisa González era una de las responsables, lo que explicaba que sus vecinos “diferentes veces han tirado a matarla” así como “el gozo que han recibido de verla presa”.

Para concluir el relato falta señalar que Luisa declaró por lo menos dos veces a lo largo del proceso, negando rotundamente —aún bajo el rigor de los tormentos— los cargos que se le hacían. Como se contradijo tres veces, fue obligada a carearse con las personas que se suponía que debían validar sus dichos. Obviamente no lo hicieron: la mujer de Eldete, el padre del curaca del pueblo de Tocpo y la mestiza Josefa Cerdeña, todos nombrados por la rea en su confesión, se plegaron a la opinión corriente sin apiadarse de su desgracia.

El episodio que acabamos de narrar adquiere su cabal significado puesto en su contexto. Un análisis veloz nos devuelve una imagen conocida: la del denunciante potente y español, temeroso frente a la inquietante arma de los pobres.²³ En rigor, este esquema se repite en casi todos los procesos iniciados a petición de parte y resulta casi previsible en una sociedad jerárquica, en la que casi todos creen en la existencia de hechiceros. Sin embargo, lo más interesante del proceso contra Luisa es que nos revela la existencia de conflictos horizontales más intensos aún que los verticales. Es por este motivo que la misma Luisa entiende que la entregaron “sus parientes” y que son ellos los que “ahora le levantan testimonio”. Por lo tanto, al querellante sólo le resta hacerse eco de esta versión que, por otra parte, todos parecen compartir y que reconoce en Luisa una hechicera famosa dentro de su comunidad y en los pueblos vecinos. Tampoco es indiferente que el sujeto que sella la condena de la india, según se lee en su confesión, sea alguien con quien “se han tratado de hermanos y no han tenido diferencia ninguna”. Ese sujeto, clave en el proceso y de enorme interés en el problema que queremos iluminar, es el indio Pablo.

23 Es la posición de Garcés, Carlos: *Brujas y adivinos en Tucumán (siglos XVII y XVIII)*, Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy, 1997.

¿Qué sabemos de Pablo? Cuando se instruyó la sumaria le fue preguntado “si es adivino o si sabe las cosas ocultas y si conoce a los que están enhechizados”. Respondió afirmativamente, proponiéndose como adivino, zahorí, descubridor de hechiceros y médico de hechizos, pero también de enfermedades naturales, que trataba con hierbas y raíces. Ninguna de estas competencias había sido aprendida, aclaró. Se trataba de un don innato. Así como su instinto le permitía distinguir las “raíces y otras cosas que son provechosas para los hechizos”, también le aseguraba el reconocimiento de los hechiceros, incluso cuando éstos se encontraban ausentes.²⁴

Ya sabemos que los españoles involucrados en el proceso creían a ciencia cierta en las habilidades del adivino. Quizás había sido su encomendado, don Pedro La Rocha (testigo del hallazgo del encanto en casa de Luisa), quien le había sugerido a doña Laurencia que lo convocara para identificar a la autora del hechizo. Mas los servicios de Pablo habían sido requeridos desde mucho antes en los mismos pueblos de indios. Como él reconoció en su testimonio,

...siendo muchacho este declarante *le preguntaban los caciques por los hechiceros que había y que este declarante los conocía y los declaraba y que dichos caciques ajusticiaban a dichos hechiceros y que esto es público entre los suyos*” (Énfasis añadido).

Los caciques continuaban además siendo sus principales referentes: en su declaración, remitió a las autoridades judiciales a consultar a los señores de Tocop y de Amaicha para constatar la veracidad de sus afirmaciones.

Ha llegado el momento de enhebrar todos estos datos. La conclusión más obvia es que la persecución de hechiceros no era solamente una obsesión de los españoles; preocupaba también a los caciques y seguramente al conjunto de los pobladores de los pueblos de indios. Desde esta perspectiva, no resulta increíble que, como argumentara el promotor fiscal, los indios de Aconquija y sus alrededores “gozaran” con la prisión de Luisa González. También es posible especular que se trata de un caso en el que desde el pueblo de indios se está utilizando la justicia española para dirimir conflictos internos, seguramente álgidos en este momento y lugar. Recordemos que, una vez vencidas las rebeliones calchaquíes de 1630-1643 y de 1657-1664, tuvo lugar una feroz política estatal de desarraigo y redistribu-

24 Dice reconocerlos “en el tacto de las manos”, pero también a la distancia. Cuando se le interroga por esta segunda capacidad, se admite que “no supo explicar formalmente los indicios o señas en que conoce lo antedicho”.

ción en encomiendas de las poblaciones resistentes.²⁵ La jurisdicción de San Miguel de Tucumán se vio especialmente afectada por la segunda fase de las desnaturalizaciones, que habría de completarse unos veinte años antes del proceso contra Luisa. Así, el paisaje social y étnico, el “mundo chico” de Luisa, había sido violentamente transformado en pocos años: los pueblos recreados después de la derrota calchaquí aglutinaban gentes de diversos orígenes geográficos y tradiciones culturales, que a menudo hablaban lenguas distintas (el cacán y el quechua son las más corrientes) y presentaban niveles de aculturación muy variables.

El proceso de 1688 nos provee algunos indicios en este sentido: los padres de Luisa habían sido trasladados desde el valle de Londres, por lo que quizás “sus parientes” de Aconquixa lo eran sólo hasta cierto punto; el adivino Pablo era calificado como un “indio de nación calchaquí” pero ya capaz de declarar en quichua. También el padre del curaca de Tocpo era un indio calchaquí pero, a diferencia de Pablo, precisó de un intérprete indígena que tradujera sus palabras a la lengua del Cuzco por no conocer otro idioma que “el de su natural” (cacán). Por otra parte, también la identificación y ajusticiamiento de hechiceros ordenada por los caciques podría vincularse con las transformaciones impuestas (la incorporación de sujetos “extraños” a las comunidades) en aquel pasado reciente y turbulento.

La complejidad de este cuadro queda confirmada por una descripción del curato de Marapa (al que pertenecían los mencionados pueblos de indios de Aconquija, Tocpo, Gastona y Eldete) sólo cuatro años posterior al proceso.²⁶ En ella podemos observar cómo en un radio de pocas leguas coexistían poblaciones de carpinteros ladinos “que se juzgan competir con los españoles” (Acapianta), con otras que ni siquiera saben rezar por desconocer la lengua del Cuzco en la que se enseña el catecismo. Lo que sí tienen en común es el ínfimo número de tributarios (Marapa, el mayor de todos, apenas si supera la treintena), que a su vez explica la fusión de las encomiendas en unidades mayores, dispuesta pocos años después de la descripción. En efecto, en 1693 el encomendero don Diego Bazán, tal vez ya recuperado de sus lesiones, había unido a los hombres y mujeres antes pertenecientes a los pueblos de Gastona y Aconquija (de donde procedían Luisa y su marido) en un repartimiento de apenas 50 almas. En tiempos

25 Lorandi: “Las rebeliones...”.

26 “Descripción de 18 curatos del Tucumán”, transcrita por Larrouy, Antonio: *Documentos del Archivo General de Indias para la historia del Tucumán*, Rosso, Buenos Aires, 1923, tomo I (1591-1700), págs. 354-408.

signados por una profunda crisis de los pueblos de indios, la “entrega” de la hechicera indígena bien puede leerse como uno de los capítulos finales de la existencia autónoma de las comunidades de la doctrina de Marapa.

Clara (San Miguel de Tucumán, 1718)²⁷

Al igual que en el caso anterior, también el drama de Clara comienza por iniciativa de una española. Pero si la mala reputación de Luisa había nacido en los pueblos de indios del curato de Marapa, la de Clara había sido alimentada por doña Josefa Román, propietaria de su marido esclavo. Según la querellante, la india había ultimado con artes mágicas a dos de sus criaditos negros y tenía postrados a su marido (que muere mientras tiene lugar el proceso) y a su propio hijo, el mulato Antonio. También las dos hijas de doña Josefa se encontraban gravemente enfermas: en sus delirios febriles nombraban a la india y le pedían que se apartara de ellas. Las invocaciones a Clara, escuchadas por un nutrido público, terminaron por convertirse en la prueba más sólida de la acusadora.

Cinco testigos abonaron parcialmente las hipótesis de doña Josefa Román, entre ellos la nuera y el hijo de la rea. Como en el episodio anterior, la evidencia que los testigos aportaban establecía diferentes categorías de víctimas. Las más distantes socialmente, las que promovían la querrela penal, eran también las más cercanas desde el punto de vista físico, por compartir con la rea el ámbito doméstico: aquí se colocaban el marido de doña Josefa y sus sobrinas. En un segundo nivel, no faltan en los procesos quienes comparten la condición servil de las acusadas. En este sentido, los esclavitos de doña Josefa y los cinco hijos muertos que la testigo Catalina de Avellaneda, parda libre, echó sobre las espaldas de Clara no alcanzaban para justificar una querrela criminal, pero sí para reforzar la “mala y pública fama” de la rea. Finalmente, en un tercer círculo, el más íntimo, se encontraban las víctimas emparentadas con las presuntas hechiceras, que también abundan en las acusaciones. Traspasar ese último umbral en esta sociedad, en buena medida basada sobre el parentesco, conformaba una prueba palmaria de culpabilidad. En este sentido, el hijo y la nuera de Clara apoyaron las versiones sobre la mala fama de la india, pero también dejaron testimonio de la inquina de doña Laurencia hacia ella. “Le dijo la dicha señora [doña Laurencia] a este declarante que le diese solimán en el mate

27 AGT, SJ, 2, 7, 1718.

para que muriese”, afirmó Mateo, y en términos casi idénticos lo repitió su mujer.

Los dos “médicos” que intervienen en la causa contra Clara son requeridos por la querellante. El primero es más estrictamente un adivino, un especialista en acertar el carácter sobrenatural de las enfermedades e identificar a la hechicera: se trata del indio Juan Corredor, que “anda hacia los Choromoros”. El segundo es un curandero más tradicional, tal vez un mestizo, que diagnostica y trata a sus pacientes con remedios caseros. Bajo la responsabilidad de este último se encontraban las hijas enfermas de doña Josefa.

Nos consta que Clara declaró dos veces. Aunque el juez sentenció tormentos, al parecer la apelación del defensor consiguió detenerlos, al menos por un tiempo.²⁸ La india conocía muy bien los motivos de su prisión: hacía años que doña Josefa la tachaba de hechicera y además dos criadas de la casa le habían relatado con detalle la visita al adivino de Choromoros. La cita, extraída de la confesión de Clara, no tiene desperdicio:

...habiendo ido Doña Josefa Román a los Choromoros cogió a un indio adivino y habiendo mandado hacer chicha y encerrado a dicho indio en un aposento le dio de beber, le preguntó a dicho indio que si su marido estaba enhechizado y que respondió dicho indio que sí y asimismo preguntó (...) si sus hijas estaban también enhechizadas y respondió que sí y preguntándole que si esta declarante los había enhechizado dijo dicho indio que sí.

Una vez más es una española la que parte a la búsqueda del oráculo indígena.²⁹ Paradoja de la ambigüedad de sentimientos que despierta la alteridad cultural, doña Josefa le temía a Clara por ser india, por tratarse de una extraña en la intimidad de su mundo doméstico. Y, sin embargo, por esa misma razón (y/o por ser una confirmación de sus diagnósticos) creía a pies juntillas en las palabras que una embriaguez de contenido “tradicional” suscitaba en Juan Corredor.³⁰

28 El expediente está incompleto y desconocemos los resultados de la apelación de la defensa.

29 Sobre “hechiceros” pobres, indígenas o de color consultados por españoles, ver Estenssoro Fuchs: “La construcción...”, pág. 419. El autor enfatiza el hecho de que en los expedientes por él analizados “no he detectado ningún caso en que un hechicero tenga una clientela exclusivamente constituida por miembros de su propio grupo. La diversidad parece más bien marcar las relaciones”. Sólo que aquí Juan Corredor no es identificado como “hechicero”, sino como “adivino” y descubridor de hechiceros.

30 En el área andina los hechiceros/adivinos/médicos también utilizaban la chicha para predecir el porvenir. La utilización de este alucinógeno se difundió después de la conquista, dejando presumir, en opinión de Thierry Saignes, “cierto resurgimiento del chamanismo”. Saignes, Thierry: “Borracheras andinas. ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?”, *Revista Andina*, 7-1, Lima, julio 1989, págs. 83-128. (La cita en pág. 100).

En las confirmaciones del indio de Choromoros y en la “mala querencia” de Josefa Román se encontraba el origen de sus desgracias, sostuvo Clara. Era por influencia de su ama, por haber ella “divulgado de que es hechicera”, que ahora todos la acusaban. De hecho, ella ni siquiera había estado presente cuando la muerte de su señor y de los dos esclavitos. En cuanto a las muchachas enfermas, la explicación residía en que el médico “les ha dado tantas cosas que las ha echado a perder”.

El médico al que se refería la india era Miguel Vallejos, que también declara en el proceso. Es llamado por el defensor, que sospechaba su complicidad en el teatral experimento preparado por el apoderado de la querellante para inculpar a la india. La prueba consistía en carear a las niñas enfermas y a la presunta malefactora en presencia de unas veinte personas congregadas alrededor del lecho. Los testimonios se repiten casi iguales: en cuanto Clara ingresaba al dormitorio, las enfermas enloquecían. Como posesas, una pedía un cuchillo para matar a la india, la otra se cubría el rostro y a una voz la acusaban de hechicera, gritando, significativamente, “en lengua de indio”, curiosa reversión de las relaciones de poder.

Aunque confirmó haber presenciado este espectáculo, Vallejos desligó su responsabilidad en los hechos. Su ciencia no alcanzaba para remediar hechizos y si estaba seguro de encontrarse frente a uno era “por no hacerle provecho [a las niñas] los medicamentos que se le dan”. En cuanto a Clara, conocía su fama a través de los chismes de la nuera y por cierto había oído que las niñas enfermas la nombraban. Pero su tarea no iba más allá de la producción de bebedizos y sahumeros a base de “oxas de algarrobo, atamisqui y bosta de vaca”, que además no siempre administraba personalmente.³¹

No tenemos más datos sobre Vallejos –su testimonio es sumamente parco–, pero no es difícil imaginarlo como a uno más del variado cortejo de “médicos” itinerantes que circulaban ofreciendo sus servicios por las ciudades y los pueblos de campaña. Declaró en español y no supo firmar; el defensor lo descalificó tildándolo despreciativamente de curandero. En todo caso, tal como lo admitió en su declaración, las recetas que sin éxito aplicó sobre las enfermas le habían sido transmitidas por otros. No existía siquiera una cuota de potencia –como se temía en el caso de las hechiceras, como presumían los adivinos–, se trataba de un saber puramente empírico.

* * *

31 El curandero menciona haber encontrado a doña Laurencia sahumando a las niñas con los medicamentos por él recetados.

De manera que, frente a las fuerzas del mal representadas por las hechiceras, tenemos en los casos hasta ahora analizados dos ejemplos de “magos blancos” o contrabrujos, y uno de curandero tradicional. Los adivinos y los sanadores de hechizos entrarían en la primera de las categorías. Como es sabido, estos sujetos constituyen una pieza indispensable en la dialéctica del modelo hechiceril y se los encuentra en las épocas y geografías más diversas.

Con seguridad, la existencia de contrabrujos y de técnicas de adivinación y detección de hechiceros resultaba familiar para los españoles que juzgaban a las reas. Aunque la adivinación estaba penada, en la metrópoli prevaleció una tradición de tolerancia hacia estos especialistas, que se reflejó en la indulgencia de los tribunales inquisitoriales.³² Del otro lado, aunque es muy poco lo que se sabe sobre la religión prehispánica, su base chamánica no ofrece lugar a dudas.³³ El consumo de alucinógenos, en particular del cebil o vilca, está documentado con información arqueológica, histórica y etnográfica y constituía un componente esencial de ese complejo religioso, puesto que le permitía al chamán tomar contacto con el mundo sobrenatural.³⁴ El cebil también se empleaba en la medicina y, mezclado con la chicha, en el arte de adivinar.³⁵ Aunque la información de nuestros procesos sea demasiado escueta ¿cómo no pensar a Pablo o a Juan Corredor sino como herederos aculturados de aquellos especialistas médico-religiosos del período pre-hispánico?

El curandero Vallejos, en cambio, representaría la opción quizás más ortodoxa dentro del amplio abanico de medicinas y terapias, inevitable en estas regiones remotas y en un contexto de escaso desarrollo de la ciencia médica occidental. Vallejos es un “remediero”, que ha aprendido observando a otros y se limita a repetir las recetas.

32 Los saludadores, incluso, eran defendidos en la manualística antisupersticiosa. Por el contrario, retomando la tradición agustiniana, la adivinación se consideraba supersticiosa por incluir la convocatoria de demonios. Ver Campaigne: *Homo catholicus...*, pág. 217.

33 Rex González, Alberto: “Nota sobre religión y culto en el noroeste argentino prehispánico. A propósito de unas figuras antropomorfas del Museo de Berlín”, *Baessler Archiv*, XXXI, Berlín, 1983, págs. 219-282; Pérez Gollán, José Antonio: “El jaguar en llamas. La religión en el antiguo noroeste argentino”, en Tarragó, Myriam N. (dir.): *Los pueblos originarios y la conquista*, t. I de *Nueva Historia Argentina*, Sudamericana, Buenos Aires, 2000 págs. 229-256.

34 Pérez Gollán, José Antonio y Gordillo, Inés: “Religión y alucinógenos en el antiguo noroeste argentino”, *Ciencia Hoy*, 4, Buenos Aires 1993, págs. 50-63.

35 Al igual que en los Andes Centrales como lo ilustra, entre otros autores, Saignes: “Borracheras...”, pág. 100.

¿Y la “hechicera”? También la hechicera aprende —ya volveremos sobre esto—, pero hay una lógica mágica universal que entra en juego y que dice que sólo ella es capaz de desatar el encanto que ata a la persona dañada. Por ello, es extraño que no se le haya exigido a la misma Clara que “arreglara” sus entuertos mágicos; la situación más recurrente coloca a la hechicera como la médica o componedora de sus propios hechizos. Es ésta la dualidad más frecuente, pero no la única. Los casos que presentamos a continuación dan cuenta de ello.

Francisca, la mulata sampedrino (Santiago del Estero, 1720)³⁶

Francisca y su madre María, mulatas santiagueñas, caen junto a varias otras mujeres en una suerte de campaña antihechiceril promovida por don Alonso de Alfaro, teniente de gobernador de Santiago del Estero. Aclaremos que la de 1720 no fue la única razzia impulsada por el funcionario: existió una más temprana en 1715, y otros casos, datados en 1721 y juzgados por el cabildo de San Miguel de Tucumán, también parecen insertarse en este intento sistemático de persecución de actividades mágicas.³⁷

Las procesos generados en el marco de estas campañas estaban precedidos por una sumaria colectiva, que reunía en un único documento la totalidad de los testimonios recogidos contra varias acusadas. Estas sumarias se han extraviado (como también la mayor parte de los procesos), pero sabemos, a través de una carta del mismo Alonso de Alfaro, que Francisca la sampedrino no aguardaba en soledad el momento de su confesión. Por el contrario, junto a ella y a su madre, había “implicadas muchas personas que se hallan hoy en la cárcel pública de esta ciudad presas por el mandamiento de prisión que resultó de dicha sumaria general”.

Conocemos los cargos contra Francisca a través de las ratificaciones de los testigos y de su confesión. Sobre ella circulaba el rumor de que se había vengado de una criada india a causa de una discusión por un mate prestado, que había maleficiado a otra por disputarle el amor de un hombre y que utilizaba polvos de gato disecado como insumo para sus *encantos*. Pero además —y sobre ello giraban los alegatos del promotor fiscal y de la defen-

36 Archivo General de la Provincia de Santiago del Estero [en adelante AGPSE], Tribunales, 5, 93, 1720.

37 Quizás podríamos agregar una campaña más, que tuvo lugar en 1771 y afectó a la jurisdicción de La Rioja. Sin embargo, dado que sólo ha llegado hasta nosotros la sumaria general, ignoramos cuál fue la resolución final de la causa.

sa— se cuestionaban sus actividades como médica de hechizos. No todas sus curaciones habían sido coronadas por el éxito, lo que implicaba un peligro para ella misma pero también para el supuesto autor del daño mágico.

Entre las curaciones fallidas de Francisca la más renombrada era la del vecino don Vicente Bravo, que se había dado cita con la curandera en el pueblo de indios de Pitambalá. Llegados allí, la mulata identificó a quien juzgaba culpable —una india de nombre Isabel, que también fue procesada— y trató de forzarla para que, en su presencia, lo curase. Según uno de los testigos, las dos mujeres “tuvieron voces y riñas”; según otro, llegaron a agredirse con palos y tizonos. El caso es que la mulata tuvo que resignarse a terminar su trabajo a solas y que, para su desgracia y la de Isabel, el paciente siguió enfermo.

Claro está que don Vicente Bravo no era el único cliente de Francisca. Todos los declarantes ratificaron que la mujer “andaba de curandera de Vicente Bravo y *otros muchos* en el río Dulce”, aunque en los ejemplos concretos la terapia se encuentre siempre asociada al reconocimiento de hechiceros, a la “contrabrujería”. Don Andrés Dorado, por ejemplo, enfermo de un extraño achaque, reconoció que “había experimentado sanidad” después de que la curandera le tomara las manos y lo hiciera despedir una buena cantidad de gusanos, prueba material del encanto. La sampedrina le comunicó además el nombre del malefactor: se trataba del mulato Antonio, del servicio de su propia familia. Y del mismo modo había procedido con otras personas. Según Dorado, su madre

...estaba también encantada y el indio Pedro era el del encanto y sabe asimismo que la dicha Francisca les dio receta de curación diciéndoles eran maleficiados a Lucas Morales y a José, para que [por] las voces de su fama ocurrieran a solicitarlos y todos los referidos se hallan padeciendo y viendo que la dicha Francisca con desahogo y libertad anda en el ejercicio.

Cabe destacar que la madre de Andrés Dorado era doña Lorenza Bravo de Zamora, miembro de una de las familias principales de Santiago del Estero. A este punto ya no nos sorprende encontrar a los “nobles” recurriendo a los dudosos servicios de la *gente de baja esfera*; el hecho de que las autoridades coloniales, miembros de esa élite, temieran y al mismo tiempo dieran crédito a las palabras de la curandera, apresando a los sospechosos entregados por ella, formaba parte del mismo problema. Sin embargo, es necesario hacer una salvedad. Estos “cazadores de hechiceros” indios, pardos o mulatos, que nunca faltan en los procesos, no suelen hacer distinciones de género. Para ellos hay hechiceros de ambos sexos. Por el

contrario, las autoridades coloniales apresan casi exclusivamente a las mujeres, como si sólo ellas practicaran el *arte*.³⁸

Siguiendo con la historia de Francisca, nos queda por agregar que además de hechicera y de médica se le atribuían cualidades de celestina. Una parda esclava ratificó haber visto cómo

...una mulata hija de Casalo (...) estaba partiendo un gato negro por el lomo para sacarle el corazón y de esto hacer el encanto en la forma que la dicha mulata Francisca le había enseñado para atraer a Antonio Gallardo a su amistad que antes la tuvo y porque la dejaba y se casaba con otra y asimesmo sabe (...) como dichos polvos dio también la dicha Francisca parda a Simona Juárez para que diese a otro.

Descubiertas por la testigo, las “alumnas” de Francisca habían intentado utilizar esos mismos polvos para silenciarla. Como dijimos antes, aquí residía uno de los grandes peligros de la hechicería: en su variante empírica, era un arte que podía aprenderse e imitarse.

Francisca confesó por primera vez el 25 de setiembre de 1720 y negó todos los cargos. Incluso llegó a sostener “que no sabe curar ni ha curado a don Vicente Bravo ni a otro ninguno”. No obstante, la defensa estructuró su alegato rescatando precisamente las dotes de médica que la sampedrino negaba, en el entendimiento de que “aplicarse a curar es piedad cristiana y ésta comúnmente se halla en las mujeres con remedios caseros”. Soslayando la variedad social y étnica de la clientela de Francisca, el defensor argumentó que la desgracia de la mulata nacía en las “quimeras y riñas” de la “gente de baja esfera”.

Pero esta vez el juez de la causa y promotor de la persecución era el inflexible don Alonso de Alfaro. Así es que, un mes después de la primera confesión, la desdichada era obligada a declarar bajo tormento. En esa ocasión, los miembros del tribunal capitular consiguieron escuchar lo que querían, y tal vez mucho más. Francisca reconoció ser principiante en el *arte* y haberlo aprendido de dos maestros: el pardo Domingo, que siendo hechicero “andaba de médico” en San Miguel de Tucumán, y el mismísimo Demonio, que se le presentaba habitualmente bajo forma humana. De éste

38 Además de los datos de nuestro corpus podríamos considerar las múltiples referencias a otras presuntas hechiceras que remiten a episodios judiciales anteriores. Conocemos una sola excepción: la del zambo Marcos Azuela a quien nos referimos en Farberman, Judith: “Hechicería, cultura folclórica y justicia capitular. El proceso de Tuama (Santiago del Estero), 1761”, *Andes. Antropología e Historia* 11, Salta, 2001, págs. 237-266 y “Las hechiceras de Tuama. Mujeres y delitos en un pueblo de indios colonial, Santiago del Estero, 1761”, en Gonzalbo Aizpiru, Pilar: *Familias iberoamericanas. Historia, identidad y conflicto*, El Colegio de México, México, 2001, págs. 117-140.

último había obtenido “raíces, polvos y hierbas como para matar y unos inmundos animalillos (¿*champsis*?), diciéndole que con esos mataría a los que quisiese”.

Como dijimos antes, el tópico del pacto diabólico (explícito o implícito) es una referencia más o menos habitual en los interrogatorios y alegatos de los fiscales. De aquí que se le preguntara a la rea si “la comunión con el Demonio ha sido continuada” y que ella respondiera al dictado “que tenía pactado tener con él acto”. Como es sabido, la cópula con el Demonio es un componente típico del *sabbat* y en el contexto del interrogatorio parece tratarse más de una construcción de los jueces que de un concepto interiorizado por la rea.³⁹ A pesar de todo, la mulata intentó defenderse y se propuso como una aprendiz que no había ejecutado hasta el momento más que una sola de las muertes que se le atribuían. Sostuvo también no haber “comunicado” con ningún otro hechicero “por miedo y recelo”. En cambio, sí se encontraba en condiciones de denunciar a dos mujeres por hechiceras empedernidas y autoras de la muerte de varias personas: la ya mencionada india Isabel y otra más, con quien compartía la celda.

Nuestro expediente se interrumpe aquí, por lo que ignoramos cuál fue la suerte final de la sampedrino. En su figura encontramos reunidas las características de una clásica contrabruja caída en desgracia. Aunque sus juveniles veinticinco años no encajan en el estereotipo, sí son típicos otros rasgos: la gran movilidad y la capacidad de ganarse clientes a costa del descrédito de los “sospechosos de siempre”, gentes de su misma condición pero mucho menos móviles: los criados, las indias de encomienda, las esclavas. La sampedrino, recordemos, venía viajando desde Tucumán en compañía de su madre, curaba a lo largo del Río Dulce, atendía pacientes en la ciudad y en los pueblos de indios. No pertenecía a ninguno de esos lugares; sólo “merodeaba” por ellos. Porque sostenía conocer “a todos los del arte” y por consistir su ocupación en descubrir sus funestas actividades, era su destino ganarse enemigos en todas partes. Las labores terapéuticas y celestinescas de la sampedrino terminaron por sembrar la discordia a su paso: en las redes de la justicia cayeron las mujeres que acusó pero también ella, víctima de quienes habían acudido a sus servicios.

39 Un esquema muy similar al que Nicholas Griffiths encuentra en los escasos procesos contra idólatras en los que se busca forzar confesiones de intervención diabólica. El vocabulario es el de la demonología europea, pero la confesión es inverosímil. Parece “dictada” por el juez, apresurada por el dolor de los tormentos. Cfr. Griffiths: *La cruz...*, pág. 153.

Pascuala de Asogasta (Santiago del Estero, 1728)⁴⁰

Nuestro último ejemplo nos conduce a la ciudad de Santiago del Estero y más precisamente a la ranchería de los padres mercedarios, donde vive la india Pascuala con su marido esclavo. Nacida en un pueblo de indios, esta mujer se había criado en una estancia de la sierra santiagueña, para recalar a partir del matrimonio en el centro de la ciudad. Varios testigos, entre ellos el hijo de quien fuera su encomendero, afirmaron que la madre de Pascuala tenía fama de hechicera y que la india era su heredera en el arte. Se le atribuía el daño de su propia hermana y también la pérdida de la razón de su marido, caso sobre el que volveremos.

Este proceso es el único de la muestra en que se acude a la Audiencia de Charcas en busca de asesoramiento legal. A pesar del testimonio lapidario de cuatro “vecinos de notoria nobleza, cristiandad, buena opinión y créditos, fuera de otros doce que también son de excepción aunque son serviles y de igual estado a dicha india” y de la intervención personal del alcalde de primer voto, presunta víctima de Pascuala, el asesor de La Plata sentenció la soltura. Mientras el proceso avanzaba morosamente y el fiscal y la defensa intercambiaban sus alegatos, la india logró escapar de la cárcel y refugiarse en sagrado. Volvemos a tener noticias de ella en 1731, cuando el ahora ex alcalde ordinario don Antonio de Olleta vuelve a la carga y, por encontrarse enfermo “de extraño achaque”, le inicia una querrela.⁴¹ Sin embargo, el influyente vecino fue derrotado sin batalla: los antecedentes de Pascuala, consideró el alcalde del Cabildo, ya eran “cosa juzgada”.

La historia de Luisa nos trasladó a un pueblo de indios en sus últimos años de existencia, la de Clara a una casa de españoles de la ciudad, la de Francisca, como especialista itinerante, a todos esos contextos a la vez. El mundo de Pascuala, en cambio, es el de una ranchería de esclavos y conforma un microcosmos aparte, que el proceso nos permite conocer sumariamente. A diferencia del pueblo de indios y de las aldeas rurales, se trata de un mundo en el que todos hablan español (Pascuala es una de las pocas declarantes que precisan intérprete) y, por encontrarse en la ciudad, da muestras de un “comensalismo” cultural mucho más ostensible que en los ámbitos ya conocidos.

Fueron muchos los testigos convocados a declarar en este proceso. Por un lado, se hallaban aquéllos “de igual condición de dicha india”, por lo

40 AGPSE, Tribunales, 9, 149, 1728.

41 AGPSE, Tribunales, 9, 720, 1731.

general esclavos de los mercedarios y moradores de la ranchería. Y a la ranchería, recordemos, pertenecía la mayor parte de las víctimas que se le adjudicaban a Pascuala. Mas sobre todo, la ranchería desempeña un lugar particular en este episodio por funcionar como un centro de sociabilidad de la gente de servicio y, en consecuencia, como un nido de rumores. En general, las indias y criadas que los difundían sugerían a sus amos los nombres de las posibles autoras de sus achaques “extraños”. De tal circulación de voces y chismes, del *clamor popular*, como supo decir don Alonso de Alfaro, surgía la identificación de la hechicera.⁴²

Al igual que en los casos antes narrados, a Pascuala se le achacaban la muerte y el maleficio de personas de las más diversas condiciones. Entre los muertos de la ranchería se anotaban los negros Andrés y Leonor, la parda Mariana y uno de los padres mercedarios, Fray Francisco Xavier. Y a estos muertos, cuyo nombre encontramos en boca de todos los testigos, se le sumaba todo un séquito de encantados entre los que figuraban personas muy cercanas a la rea, como su cuñada Margarita y su marido Nicolás. Por no confundir al lector, omitimos la cita de los más de veinte nombres que los testigos del fiscal fueron desgranando en sus declaraciones (de cualquier modo, no todos los supuestos crímenes fueron tomados en cuenta en la confección del interrogatorio); baste decir que por lo menos cuatro notables de la ciudad entraban en el listado, así como también unas cuantas personas de su servicio.

¿Cómo se explica semejante consenso en torno a la culpabilidad de Pascuala? En primer lugar, la india se había granjeado una reputación de mala vecina. Las declaraciones de los testigos nos la describen aprovechándose del temor que inspiraba para plantear exigencias que no se concedían, por cierto, con su status social. A Rosa, una mestiza de Santiago, Pascuala le había solicitado con prepotencia que “le remitiese unos asientos labrados” (y la mujer, de mala gana, tuvo que cedérselos); con las hijas de don Lope Bravo de Zamora había reñido por un rebozo de bayeta, mientras que a Francisca, “mestiza del servicio de María de Ahumada”, la había encantado por atrasarse con la costura de las mangas de su camisa. También con la india Gerónima tenía Pascuala cuentas pendientes, por haberse ésta negado a regalarle unas cintas, y lo mismo ocurría con la mes-

42 Aunque los rumores también podían circular de arriba hacia abajo. La india Gerónima, por ejemplo, a quien Pascuala atribuía los chismes que la perjudicaban, testificó que “habrá más de ocho años que viniendo a esta ciudad con su señora desde hora que llegaron mandó dicha señora a ella y a las demás criadas que con la india Pascuala no tuviesen comunicación ninguna porque su fama era pública de hechicera”.

tiza Isabel, a quien la rea le había solicitado que le vendiese un cristal que llevaba al cuello. Todas estas mujeres tenían la certeza de haber sido agredidas mágicamente por no complacer a la india en sus caprichos. ¿Cómo se entendía, de lo contrario, que Gerónima hubiera despedido cintas por la boca, que Francisca sintiera las llagas del cristal en su garganta, que Rosa recibiera, como pago de los asientos labrados, una gallina envenenada que ni los cuervos quisieron comer y que las hijas de don Lope hubieran muerto de manera sospechosa?

En segundo lugar, Pascuala reunía un atributo que es frecuente encontrar adosado al estereotipo hechiceril: la liviandad sexual. Ella misma reconoció en su confesión haber tenido *trato ilícito* con una de sus presuntas víctimas, pero eso no era lo más escandaloso. En la historia personal de Pascuala existía un episodio misterioso que concernía a su marido Nicolás. Varios testigos coincidieron en que el esclavo había sido “asimplado” o atontado por su mujer, que le había administrado los ya mencionados *champs* en la comida.⁴³ De otra manera, no se explicaba la tolerancia de Nicolás frente a la peligrosa liberalidad sexual de su mujer. “Por estar aturdido no ha sido dueño de su casa” –declaró un testigo– ya que “aún ha llegado a dormir con dos o tres personas y su mujer con ellos”. El alcalde Olleta se había enfrentado con Pascuala justamente por esta razón. Haciendo la ronda nocturna, había sorprendido a la india con su amante y la había reprendido por su insolencia. La escena se repitió años después, cuando Olleta amenazó a la india con querellarla por “agregar en su casa en ausencia de su marido hombres sueltos y libres”.

Pero el aspecto que más nos interesa aquí es el tercero, la capacidad de Pascuala para deshacer los hechizos de su autoría. Ya que la india, al decir de varios testigos, había conseguido curar efectivamente a por lo menos cinco de sus hechizados. Lejos de absolverla, el éxito confirmaba su culpabilidad. ¿En qué consistía el remedio? A dos de sus pacientes, Pascuala les había indicado que orinaran al rescoldo del fuego y comieran de la tierra regada, conservando en una talega el material sobrante. Siguiendo tales indicaciones se había repuesto su cuñada Margarita, aunque también se había beneficiado de los remedios de “un médico que pasó por esta ciudad con un lote de negros”. Un indio del pueblo de Mopa, al que una extraña

43 Declara el mulato Esmeregildo que “yendo a segar trigo al pueblo de Pasao con el Padre Comendador (...) donde también fue dicha india Pascuala con su marido le halló un muchacho que no está presente un trapo atado de dichos animalillos champs y que se los quemaron y que ella anduvo buscando y no los halló y quedó enojada por eso”.

enfermedad estaba “secando en pie”, se había curado gracias a la misma sugerencia. Ese hombre sostenía “no haber tenido riña” con su médica; no obstante, su opinión no se apartaba de la corriente y la tachó de “hechicera de pública fama”. Finalmente, Pascuala también había aliviado las dolencias de dos personajes de la nobleza local: doña Lorenza de Argañaraz y el ya conocido alcalde Olleta.

Los requerimientos de los enfermos oscilan en un registro que va de la amenaza al ruego. Así, en el momento de la confesión, Pascuala reconoce que es verdad que “ha sido dos veces llamada de la casa de dicho alcalde con amenazas diciéndole que le sanase”; algunas fojas más adelante nos encontramos a don Olleta visitando a la india en la cárcel, en compañía de una curandera, “dándole varias vanas esperanzas que se libraría de las prisiones que la opriman y de ningún castigo si le revelase la contra de mi mal para que perfectamente sanase”. Era el mundo al revés: el alcalde enfermo no tenía ningún poder y sólo le quedaba intentar el soborno; Pascuala, por el contrario, tenía en sus manos la salud de quien la mantenía en la prisión. La india sugirió un remedio sobre cuyos efectos declaró luego el alcalde Olleta:

...unas plumas negras de cóndor y quemándolas, haciéndolas polvo me refregase con ellos el vientre, pecho y espaldas (...) con lo cual prometía mi sanidad y habiéndolo así ejecutado como públicamente se conoce en toda esta ciudad haber solicitado en toda ella dichas plumas y venturosamente (...) en casa de Domingo de Moya habiéndome hecho dicho remedio y lanzando como lo tenía de costumbre, el día siguiente empecé a despedir unos polvos negros muy parecidos a los mismos con que me refregaron.

La conclusión era obvia: Pascuala componía los achaques porque ella misma provocaba; era esta capacidad la que refrendaba su potencia como hechicera. Por supuesto que la india no admitió la eficacia de sus curas en la única confesión que nos dejó; más bien descargó en otros la responsabilidad de los maleficios. En este sentido, denunció a tres personas: la india Ana, el negro Mallo Lutero y la mestiza Juana Flores. Ignoramos si tales acusaciones prosperaron; en todo caso, Pascuala decía basar sus acusaciones en la intimidad y “mui estrecha comunicación” que habían tenido, al menos con las dos mujeres. Ellas le habían contado sus cuitas: la india Ana había muerto a una pareja de negros por haber sido descubierta en el robo de un ovillo de hilo; Juana Flores se había vengado del alcalde Olleta por haber destruido la guitarra de un amigo “que la acompañaba en el paseo de la noche”.

Por lo tanto, la rea terminaba por reconocer que, si bien no era hechicera, compartía los funestos secretos de aquellas peligrosas mujeres.⁴⁴ Hay dos citas muy significativas al respecto. La primera la introduce la misma Pascuala en su confesión. En referencia al hechizo del alcalde Olleta y a la responsabilidad en él de su amiga Juana Flores sugirió que

...por ella se le declaró y reveló no solamente haber encantado a dicho alcalde sin otras circunstancias que una junta que tenían sobre el río en cierto paraje para aprender a bailar y que con esta ciencia cierta tiene confesado.

El pasaje puede parecer inocente; sin embargo, el promotor fiscal interpretó –al igual que otros muchos funcionarios coloniales y representantes eclesiásticos lo habían hecho mucho antes– que detrás del baile se ocultaban actividades poco santas.

Es cosa cierta que en esta ciudad que se han seguido y fenecido públicamente muchas hechiceras, y que estas según el arte diabólico enseñaron, pues confiesa la dicha Pascuala haber sitio para aprender a bailar, con que tuvo mucho andado también para matar, que de ello clama y vocea esta desgraciada república.

El párrafo es confuso, pero, a la luz de los hechos anteriores y de otros datos de nuestro corpus documental, es dable interpretar que el fiscal consideraba las juntas como espacios privilegiados para la enseñanza del arte. Y en efecto, la asociación entre juntas/bailes/borracheras/rituales tenía una larguísima historia, que terminó cristalizando en un estereotipo similar por su forma al del sabbat: la *salamanca* o escuela de hechiceros, oculta en la espesura del monte.⁴⁵ Lo cierto es que la conclusión del fiscal las evoca vivamente, así como también el segundo testimonio que anticipamos y que pertenece a la declaración de la mestiza Rosa.

En su relato, esta testigo narra haber sido invitada por Pascuala a juntar leña. Las dos mujeres se internaron en el monte en compañía de dos chiquillas, una de las cuales era la hija de Pascuala. Fue entonces cuando, a mitad de la caminata, la supuesta hechicera “se hizo invisible”. Asustada por la repentina desaparición, Rosa le pidió explicaciones a la hija, quien le respondió “que saldrá, que así suele hacerlo”. Y, en efecto, Pascuala rea-

44 Vienen a cuento, una vez más, las constataciones de Behar y Estenssoro Fuchs sobre la existencia de “redes de hechiceros” que se comunican técnicas y secretos, mezclando –espontáneamente y en la creencia de potenciar la eficacia de las prácticas mágicas– recetas, textos y objetos de diversas tradiciones culturales. Behar: “Brujería sexual...” y Estenssoro Fuchs: “La construcción...”.

45 Le dedicamos nuestra atención al estereotipo de la *salamanca* en Farberman: “Hechicería, cultura folclórica...” y en “Las hechiceras de Tuama...”.

pareció un largo rato después, “muy alegre y risueña”, pretextando haber escogido otra senda. ¿Estaría acaso de regreso de las sospechosas juntas? Cruzando estos datos con otros pertenecientes a nuestro corpus, nos atrevemos a afirmar que los temores y sospechas de Rosa se arraigaban en esa convicción. Las juntas en lo profundo del monte, en las que se tocaba música, se bailaba y se bebía “hasta perder los sentidos”, eran las *salamancas* o escuelas de las hechiceras.

No hay en este proceso más que estas referencias poco precisas sobre las *salamancas*. El fiscal no insistió sobre el asunto tal vez porque los españoles que juzgaron a las reas estaban mejor familiarizados con el esquema de la hechicería individual que con el del aquelarre. De ahí que debieron haber encontrado un elemento de prueba mucho más tangible y concreto en la taleguita de trapo hallada en el rancho de Pascuala. En su interior almacenaba la india “polvos, raíces y otros inmundicias”. ¿Era el equipo de la médica o el de la hechicera? Lo mismo daba ya: Pascuala era culpable tanto por sus fracasos como por sus éxitos.

Conclusiones

No hay razones para dudar de la eficiencia de ciertas prácticas mágicas. Pero al mismo tiempo se observa que la eficacia de la magia implica la creencia en la magia y que ésta presenta tres aspectos complementarios: en primer lugar, la creencia del hechicero en la eficacia de sus técnicas; luego la del enfermo que aquél cuida o de la víctima que persigue en el poder del hechicero mismo; finalmente, la confianza y las exigencias de la opinión colectiva, que forman a cada instante una especie de campo de gravitación en cuyo seno se definen y se sitúan las relaciones entre el brujo y aquellos que él hechiza.⁴⁶

“La situación mágica es una situación de consenso” sostuvo Lévi Strauss, completando el párrafo que transcribimos arriba. Aunque parezca contradictorio, las persecuciones de brujos y hechiceros en diferentes tiempos y lugares refrendan las palabras del antropólogo francés. Los cuatro episodios expuestos nos hablan de ese consenso y al mismo tiempo de los diferentes niveles de conflicto —entre etnias, entre clases, entre géneros— que el fenómeno mágico podía expresar y de las lecturas alternativas que suscitaba.

46 Lévi Strauss, Claude: “El hechicero y su magia”, *Antropología estructural*, Altaya, Barcelona, 1994 [1958], pág. 196.

Empecemos por el consenso. El más obvio y mejor conocido se refiere al temor de toda la sociedad frente a los usos negativos de la magia, sobre cuya eficacia no se abrigan dudas. Ni siquiera los defensores de las reas negaban la realidad de los daños mágicos: la rústica elite que ocupaba los cabildos tucumanos seguía aferrada al estereotipo hechiceril del agente individual, que se personificaba en mujeres que llevaban todos los estigmas de la alteridad.

Esta creencia compartida no es extraña, por ser el pensamiento mágico una compleja estructura mental. De aquí que lleve implícitos, por lo menos, otros cinco supuestos:

- En primer lugar, la existencia de una causalidad mágica, recurrentemente encadenada al infortunio personal o a una crisis social.
- En segundo lugar, la concepción acerca de la etiología preternatural de ciertas enfermedades. Lo más corriente es interpretar en esa clave las perturbaciones psíquicas: como ha afirmado Ernesto Di Martino, son éstas las que el enfermo identifica más directamente como una experiencia de dominación.⁴⁷ No nos han faltado ejemplos al respecto: el marido de Pascuala “atontado” por el daño mágico, las sobrinas de doña Josefa delirando y nombrando a su malefactora, entre otros casos.⁴⁸
- En tercer lugar, existe un consenso sobre los principios que guían las técnicas mágicas. Los actos mágicos “son actos performativos por los cuales una propiedad es transferida a un objeto o persona que la recibe sobre una base analógica”: este principio simple de analogía resultaba un código que atravesaba las etnias y los estamentos sociales.⁴⁹
- En cuarto lugar, el reconocimiento de una división no estricta entre hechiceros y contrahechiceros. Curanderos y adivinos desempeña-

47 En el sentido de “sentirse dominado” por una fuerza extraña y maligna. Sobre el particular, cfr. De Martino, Ernesto: *Sud e magia*, Feltrinelli, Milán, 2001 [1959], pág. 72. Para el antropólogo italiano, ese estado particular es el que invita a consultar al especialista mágico y no al médico.

48 También deberían incluirse aquí otros síntomas que automáticamente se atribuyen al daño mágico: los parásitos (gusanos), el vómito de cuerpos extraños, los temblores.

49 Tambiah, Stanley: *Culture, thought and social action*, Harvard University Press, Cambridge, 1985, pág. 61 (la traducción mía, JF). El principio de la analogía en los actos mágicos es trabajado por la antropología por lo menos desde Frazer, que acuñó el concepto de “magia imitativa”. En los casos narrados encontramos ejemplos múltiples de este tipo de magia. El sapo de la pata amarrada –que se supone que mantenía enferma la pierna del encomendero Bazán– es uno de ellos. Desatada la pata del sapo, se “desataría” mágicamente la enfermedad.

ban ese papel, aunque podía ocurrir que la médica resbalara en hechicera ya fuera por curaciones malogradas o simplemente por temor de su potencia.

- Por último, existía un indiscutible consenso acerca de la capacidad de la hechicera para deshacer los actos mágicos de su autoría: ella sabía donde estaban escondidos los *encantos*, conocía las contrahierbas y, además de dominar una serie de saberes aprendidos, se le adjudicaba potencia.

Como hemos dicho, estos cinco supuestos pueden encontrarse en la explicación de los actos mágicos de todo tiempo y lugar; en definitiva, se trata de lógicas estructurales. Pero además hay una cuestión local, sobre la cual en breve retornaremos, que ayuda a explicar el consenso: nos referimos al comensalismo, a distancias culturales que se cancelan entre elites y sectores subalternos.

Hasta aquí los consensos acerca de la realidad y la evaluación de los actos mágicos. Ahora bien, como anticipamos, los procesos contra hechiceras reflejan también conflictos que se producen a diferentes niveles. Aquí los encontramos cristalizando en un proceso judicial, vale decir en una iniciativa privada o institucional que nos señala aquel momento excepcional, en que la “normalidad” de una monótona vida aldeana, en la que la magia era parte del paisaje, se rompe. Entonces, la resolución extrajudicial de los conflictos dejaba paso a la judicial. Los procesos son nuestra ventana para observar esos conflictos.

Un primer nivel de conflicto es el que enfrentaba a acusadores y acusados, que es como decir elite colonial y *otros* culturales, sociales y genéricos. En efecto, la identidad entre justicia colonial local y elite local es absoluta: no hay separación entre justicia y sociedad. En estas pequeñas ciudades, los elencos capitulares estaban integrados siempre por las mismas familias, de las cuales procedían además los/las querellantes y denunciantes. De todos modos, cabe destacar que, por causas que es necesario esclarecer para cada caso, en determinados momentos la justicia pasaba a la ofensiva, haciendo de las sumarias generales y los procesos múltiples –estudiamos aquí uno de los que se producen a partir de la *razzia* de Alfaro– un poderoso mecanismo de vigilancia moral y de control social.

La elite local y “su” justicia, entonces, desconfiaba y ocasionalmente perseguía a las sospechosas de hechicería, otros culturales, pobres, mujeres. En su condición de indias o de negras, despertaban recelo el misterio

de sus técnicas e insumos mágicos así como su presunta potencia.⁵⁰ Como pobres y subordinadas –las reas pertenecían al vasto conjunto de la “gente de servicio”– representaban con frecuencia el espejo en el que encomenderos y vecinos veían reflejada su mala conciencia.⁵¹ Como mujeres, una convicción generalizada de que cualquier forma de poder de que gozaran sería necesariamente maligna (no casualmente, el calificativo de hechicera siempre se acompaña del término *pública*) animaba a los fiscales a pedir tormentos y a llevar hasta el fondo las investigaciones.

Pero como todos los ejemplos nos han demostrado, los conflictos no eran sólo verticales. Ya vimos que entre los testigos que declaran abundan sujetos de la misma calidad social y étnica de las reas. ¿Puede pensarse que apoyan al querellante o al fiscal sólo por sumisión o temor? Sería una hipótesis demasiado simple. En dos de los casos que expusimos nos resultan transparentes los conflictos horizontales que animan a los testigos a declarar en contra de las reas: Luisa, en definitiva, es entregada “por sus parientes”; Pascuala es percibida como una india altiva por sus vecinos negros y mulatos de la ranchería de esclavos. En suma, detrás de la elite querellante, hay una plebe acusadora que participa del proceso, si bien raramente, por sus obvias desventajas en la relación de fuerzas, toma la iniciativa. Pero es siempre un actor dispuesto a hablar cuando es convocado.

Y cuando los testigos y las reas hablan... puede aparecer otro horizonte que los jueces quizás no captaban en todo su significado. En este trabajo hemos pasado rápidamente sobre la cuestión de la *salamanca*, estereotipo mestizo que, por otra parte, apenas si es sugerido en dos de los casos aquí narrados. Sin embargo, es preciso poner de relieve que las *juntas* en el monte, parecidas al sabbat, pero acompañadas de libaciones de chicha de algarroba y de consumo de alucinógenos, podrían ser una continuidad resignificada de aquéllas prácticas religiosas tradicionales que gobernadores y eclesiásticos habían reducido a la hechicería. La adivinación, las fugas hacia el monte, las mismas curaciones podrían pensarse como desdibujadas herencias del chamanismo de las religiones precristianas locales. Estas juntas convocarían ahora a selectos iniciados, y habrían incorporado algunos elementos de la demonología europea (se supone que las *salamancas* folclóricas son presididas por el *Zupay* y que es allí donde adquieren sus habilidades las médicas = brujas). Sin embargo, a juzgar por la poca insistencia

50 Behar: “Brujería sexual...”, pág. 211.

51 Los querellantes y algunos testigos españoles presumen que las reas les han encantado como venganza por sus malos tratos, amenazas o reprimendas.

sobre el asunto en los interrogatorios, los jueces se preocupan más por los actos mágicos concretos que por las misteriosas reuniones.

Cabría preguntarse si entre los sectores populares urbanos y rurales existía una mayor inquietud en torno a las actividades mágicas colectivas y si también se creía en la hechicería como en una actividad más femenina que masculina. La pregunta tiene más de una respuesta, dada la heterogeneidad de los contextos locales. Tal vez en las ciudades existió un mayor apego a la tradición misógina que arrastraban los españoles. En los pueblos de indios, donde tal como vimos también se creía en la realidad de los actos mágicos de los hechiceros, se perseguía a mujeres y hombres (recordemos los servicios que el adivino Pablo brindaba a los caciques de la doctrina de Marapa), pero por el momento ignoramos si las primeras dominaban sobre los segundos en las persecuciones. Y lo mismo ocurría con los médicos, cuya vinculación con actividades religiosas –luego devenidas en hechicerías– era evidente.

Claro está que poco de esto contaba a la hora de iniciar un proceso criminal controlado completamente por el tribunal capitular. Aquí decidían aquellos españoles de tercera o cuarta generación formados en la tradición de la hechicería femenina e individual, que habían reducido las ambigüedades de las creencias originarias a un molde en el que el Bien y el Mal se encontraban definitivamente separados. Quizás esa ambigüedad sólo consiguiera subsistir en la actividad terapéutica que, como hemos visto, puede coincidir, o ser fronteriza, con la hechicería. ¿Qué poder es más ambiguo que el de las curanderas rurales? La señal más clara es que a ellas se les atribuye simultáneamente la habilidad de curar, dañar y reparar el daño. Es sabido que la hechicería supone una inversión de las relaciones de poder. Lo que los procesos nos advierten una vez más y de lo que las médicas rurales nos dan un buen ejemplo es que esta “arma de los pobres” podía utilizarse con el consenso y aún a petición del poderoso. A fin de cuentas, la eficacia de la medicina “científica” no habría de ser mayor que la de la médica rural ni más certeros sus diagnósticos.

“Para que le sirva de castigo y al pueblo de ejemplo”¹

El pecado de poligamia y la mujer indígena en el valle de Toluca (siglo XVIII)

Caterina Pizzigoni*

Institute of Latin American Studies
Londres

“Muchas razones han hecho que muchas mujeres
engañosas vivan como adeptas del Diablo.
Muchos menos hombres viven así”
FRAY ANDRÉS DE OLMOS²

Introducción

El cuatro de noviembre de 1726 don Juan Varón de Lara, juez eclesiástico de la ciudad de San José de Toluca, mandó cumplir una sentencia proveniente del Provisorato de Indios y Chinos de la ciudad de México en contra de una mujer nahua, María Josefa, natural del pueblo de Cacalomacan, por “gravísimos delitos dignos de exemplar castigo”.³ La pobre mujer fue llevada por las calles de la ciudad semi-desnuda y con las insignias de la penitencia (soga y gorra), además le fueron infligidos cien azotes como castigo para ella y admonición para los feligreses. María Josefa se había casado dos veces, la segunda cuando su primer marido estaba todavía vivo, y eso representaba un pecado enorme a los ojos de la

* El presente artículo ha sido discutido en el Seminario de historia de la vida cotidiana, en el Centro de Estudios Históricos del Colegio de México. Quisiera agradecer a todos los participantes por su atención, sus valiosos comentarios y su apoyo. Mi agradecimiento particular a la doctora Pilar Gonzalbo, quien me convenció para retomarlo. Además, tengo una deuda con la doctora Berta Ares, de la EEHA de Sevilla, quien corrigió con gran paciencia mi español.

1 Archivo Histórico del Arzobispado de México [en adelante AHAM], Caja 1726, “Causa contra María Josepha, india natural del pueblo de Cacalomacan”, 1726, f. 3.

2 Olmos, fray Andrés de: *Tratado de hechicerías y sortilegios*, UNAM, México, 1990, pág. 48.

3 “Causa contra María Josepha...”, f. 1.

Iglesia católica en cuanto que menospreciaba el carácter sagrado y único del matrimonio.⁴

Años después, en 1747, el mismo Juzgado tuvo que enfrentar otro caso de doble casamiento, esta vez de un hombre, Juan Guillermo, indio natural de la misma doctrina y vecino de Zinacantepec. El doble casamiento seguía siendo un “crimen enorme”,⁵ pero el castigo prescrito fue mucho más ligero y piadoso. Dos son las preguntas que surgen de inmediato: ¿por qué los castigos impartidos a la mujer y al hombre fueron diferentes?, y sobre todo, ¿por qué la actitud en contra de la mujer parece ser más severa?

El tratamiento que la Iglesia católica reservaba a la mujer, y en particular a la mujer indígena, estaba condicionado por creencias y prejuicios que frecuentemente la colocaban en una posición desventajosa en comparación con el hombre. Por otro lado, la Iglesia reconocía a menudo el papel fundamental de la mujer indígena en la conversión de su familia, ya que como madre transmitía valores y creencias a sus hijos. No faltaron además valoraciones positivas por parte del clero respecto a cómo cuidaba a sus hijos y a cómo se ocupaba de las tareas domésticas. Estas actitudes originaron una relación compleja y contradictoria entre la Iglesia y la mujer indígena, y crearon espacios de protección y tutela así como espacios hostiles a ella. En el presente ensayo se presenta un caso en el que la actitud fue de condena, y abre un debate sobre la posibilidad de que algunos prejuicios en contra de la mujer indígena condicionaran la decisión de las instituciones eclesiásticas. Para entender mejor el contexto en el que se desarrollaron los acontecimientos, comenzaré con unas breves referencias al área de Toluca y a las instituciones implicadas en ambos casos; a continuación trataré de la visión que la Iglesia tenía sobre la mujer y el matrimonio, para pasar enseguida al análisis de los acontecimientos.

El escenario: el valle de Toluca, el Provisorato de Indios y Chinos y el Juzgado Eclesiástico

Los protagonistas de los acontecimientos vivían en sendos pueblos del valle de Toluca, María Josefa en Cacalomacan, de la jurisdicción de Toluca, y Juan Guillermo en San Miguel Zinacantepec, de la jurisdicción de Metepec.⁶

4 *Ibíd.*, ff. 1-5.

5 AHAM, Caja 1747, “Causa contra Juan Guillermo, alias Antonio Leonardo, indio natural, por poligamia”, 1747, ff. 1-4.

6 “Causa contra María Josepha...”, f. 1; “Causa contra Juan Guillermo...”, f. 1.

El valle de Toluca, en la época colonial perteneciente al Marquesado del Valle, se halla al poniente de la ciudad de México. En aquel entonces, su población era mayoritariamente indígena, aunque en su cabecera, residencia de las autoridades civiles y eclesiásticas, se habían establecido muchos españoles.⁷ Los habitantes más antiguos eran los mazahuas, otomíes y matlatzincas, pero los más numerosos eran seguramente los nahuas, que habían ocupado el valle desde 1474.⁸

El clima relativamente frío del valle de Toluca propició el cultivo de maíz, cebada y habas, y sobre todo la cría de ganado. La mayoría de lo que se producía se vendía en la ciudad de México, generando un importante flujo comercial entre las dos áreas, que estaban ligadas también por la migración de personas.⁹ La dependencia del valle se fundaba primeramente en el comercio, pero lo mismo se podía decir sobre el poder jurídico y eclesiástico, ya que las instituciones principales se encontraban en México, como lo demuestran las fuentes analizadas en el presente estudio: el Provisorato de Indios y Chinos de la ciudad de México y el Juzgado Eclesiástico de Toluca.

7 Para información general sobre el valle de Toluca véase Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio de: *Theatro americano: descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, Trillas, México, 1992 [1746], págs. 190-191; Gerhard, Peter: *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, UNAM, México, 1986, págs. 179-183, 339-341; Alanís Boyso, José Luis: "Corregimiento de Toluca. Pueblos y elecciones de república en el siglo XVIII", *Historia Mexicana*, 99, México, 1976, págs. 455-477; Romero Quiroz, Javier: *La ciudad de Toluca. Su historia*, Gobierno del Estado de México, México, 1973, 2 vols.; Lockhart, James: "Spaniards among Indians: Toluca in the Later Sixteenth Century", en Lockhart, James (coord.), *Nahuas and Spaniards*, UCLA Latin American Center Publications, University of California, Los Angeles, 1991, págs. 202-242. Sobre el Marquesado del Valle, véase García Martínez, Bernardo: *El Marquesado del Valle*, El Colegio de México, México, 1969.

8 Kanter, Deborah E.: *Hijos del pueblo: Family, Community, and Gender in Rural Mexico, the Toluca Region, 1730-1830*, University of Virginia, tesis doctoral, 1993, pág. 37; Kanter, Deborah E.: "Viudas y vecinos, milpas y magueyes. El impacto del auge de la población en el Valle de Toluca: el caso de Tenango del Valle en el siglo XVIII", *Estudios Demográficos y Urbanos*, 7:1, México, 1992, págs. 21-22; Wood, Stephanie: *Corporate Adjustments in Colonial Mexican Towns: Toluca Region, 1550-1810*, University of California, tesis doctoral, 1984, pág. 12. Para más información sobre la mujer nahua en el área de Toluca véase Wood, Stephanie: "Matters of Life Nahuatl Testaments of Rural Women", en Schroeder, Susan, Wood, Stephanie, y Haskett, Robert (coords.): *Indian Women of Early Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman y Londres, 1997, págs. 165-182; Lockhart, James: "Capital and Province, Spaniard and Indian: the Example of Late Sixteenth-Century Toluca", en Altman, Ida, y Lockhart, James (coords.), *Provinces of Early Mexico*, UCLA Latin American Center Publications, University of California, Los Angeles, 1976, págs. 114-115.

9 Villaseñor y Sánchez: *Theatro americano...*, pág. 191; Kanter: *Hijos del pueblo...*, pág. 39; Kanter: "Viudas y vecinos...", págs. 21-22; Wood: *Corporate Adjustments...*, págs. 9-14; más información sobre los flujos migratorios y la economía del valle de Toluca se encuentra en Lockhart: "Capital and Province...", págs. 103-105, 107-110.

El juzgado eclesiástico, también llamado ordinario diocesano, era un fuero jurídico del cual se servía el arzobispo para juzgar causas matrimoniales, relaciones ilegítimas y transgresión de la doctrina. En el arzobispado de México, bajo cuya jurisdicción estaba el valle de Toluca, el juzgado presentaba una peculiaridad: dado el gran número de causas a atender fue dividido en dos ramos: el Provisorato de Españoles, Mestizos y Castas, y el Provisorato de Indios y Chinos,¹⁰ y ambos juzgados representaban la corte superior. Normalmente los casos eran examinados en primera instancia por los juzgados locales, como sucedía con el Juzgado Eclesiástico de Toluca, pero cuando eran de tal gravedad que excedían la competencia del fuero local, éste recogía las informaciones y pasaba el caso al Provisorato.

Toluca era también un caso particular ya que era una parroquia franciscana; en consecuencia, el arzobispo tuvo que nombrar un juez eclesiástico secular para tener un control sobre el área. No se conoce la fecha exacta del nombramiento del primer juez, pero en dos inventarios del archivo del Juzgado Eclesiástico (1750 y 1767) el documento más antiguo registrado es de 1682. Por consiguiente, se puede deducir que por lo menos desde finales del siglo XVII había juez eclesiástico en Toluca.¹¹

Las funciones de este juez figuran estipuladas en el Tercer Concilio Provincial Mexicano, en el Título VIII, donde se indicaba que todos los oficiales vicarios y jueces eclesiásticos podían ocuparse de cualquier causa de la jurisdicción ordinaria, y también de aquellas causas que eran presentadas al arzobispo por vía de apelación. Además, se especificaba que tenían que “prohibir o impedir los pecados públicos, como juegos ilícitos, concubinatos, blasfemias, usuras y otros semejantes”.¹²

Puesto que estas son disposiciones muy generales, para tener una idea más clara de su jurisdicción me referiré a la carta de nombramiento como juez eclesiástico de Toluca que entregó el arzobispo don Francisco Antonio

10 Viqueira, Juan Pedro: “Una fuente olvidada: el Juzgado Ordinario Diocesano”, en Connaughton, Brian, y González Lira, Andrés (coords.): *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, Universidad Autónoma Metropolitana y Instituto Mora, México, 1996, págs. 81-82, 92-93; Gerhard: *Geografía histórica...*, págs. 17-22. Por “chinos” en la época colonial se entendía todas las personas que venían de Asia.

11 Se trata de un legajo de matrimonios desde el año 1682 hasta 1703. Los inventarios mencionados se encuentran en AHAM, Caja 1750(1), “Inventario del archivo del Juzgado Eclesiástico de San José de Toluca”, y Caja 1767, “Inventario de lo que se tiene en este archivo de este Juzgado siendo juez eclesiástico y vicario *in capite* el señor licenciado doctor Matías José de Eguilas”.

12 Galván Rivera, Mariano (ed.): *Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México el año 1585*, Imprenta de Manuel Miró y D. Marsá, Barcelona, 1870, 2ª edición en latín y castellano, págs. 77-82.

de Lorenzana a don Matías José de Eguilas Benavides, en 1767.¹³ Según esta, dicho juez tenía facultad para “oir, conocer, juzgar, y sentenciar” cualquier causa civil que le fuere presentada, “que sean de moderada suma, excepto las benéficas,¹⁴ matrimoniales y criminales”,¹⁵ de las que sólo podía recoger testimonios y remitirlas al Provisorato. En las causas criminales leves entre indios podía llegar hasta la sentencia final, como también en la defensa de la inmunidad y jurisdicción de la Iglesia. Por último, se reservaba “el conocimiento del impedimento que resultare en el matrimonio que se pretendiere hazer de qualquiera dispensación que se huviere hecho”.¹⁶

De acuerdo con las precedentes disposiciones el pecado de poligamia era considerado competencia del Provisorato general, razón por la cual, en los dos casos aquí estudiados, el Juzgado de Toluca recogió las informaciones y las pasó a México para obtener la sentencia final y aplicarla. Cabe señalar que en los documentos considerados las autoridades eclesiásticas se refirieron al reato como “poligamia” o “doble casamiento”, nunca usaron el término “bigamia”.¹⁷

Para poder entender el escándalo provocado por este crimen es necesario dar un contexto al valor del matrimonio para los indígenas y para la Iglesia católica.

El matrimonio entre los nahuas y la Iglesia

El matrimonio formal era una realidad entre los nahuas ya antes de la colonia y tenía sus reglas y ceremonias. La familia de un muchacho que había llegado a la edad de casarse pedía consejo a una casamentera, una anciana experta en unir a las parejas, que se ocupaba de encontrar la muchacha adecuada y arreglaba el compromiso con su familia. Luego, los viejos adivinos escogían un día propicio para dar suerte y prosperidad a la

13 AHAM, Caja 1767, “Nombramiento de vicario *in capite* y juez eclesiástico del partido de Toluca del Br. Matías José de Eguilas Benavides por Francisco Antonio de Lorenzana; Secretaría arzobispal de Francisco Antonio de Lorenzana”, ff. 1-2.

14 Se refiere a beneficios eclesiásticos, o sea a las rentas perpetuas otorgadas a un eclesiástico como retribución del servicio que hace a la Iglesia (Escriche, Joaquín: *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*).

15 “Nombramiento...del Br. Matías José de Eguilas Benavides”, f. 1.

16 *Ibíd.*, f. 1.

17 Según Escriche: *Diccionario razonado...*, los términos “bigamia” y “poligamia” pueden ser usados tanto para referirse al estado de un hombre casado con dos mujeres simultáneamente como al de una mujer casada con dos hombres.

nueva pareja; ese día, por la noche, la casamentera llevaba sobre sus espaldas a la futura esposa a la casa del hombre, y una vez allí ataba el *huipil* de ella a la manta de él, estableciendo de este modo el vínculo matrimonial entre ambos. La nueva pareja ofrecía copal a los dioses y escuchaba los consejos de los ancianos, de forma que la unión quedaba legitimada a los ojos de las divinidades y de la comunidad.

El matrimonio era prácticamente general, pero la división de clases en la sociedad nahua favoreció el desarrollo de dos modelos de unión, de los que uno en particular estuvo en la raíz del problema que surgió con la Iglesia católica. Los *pipiltin* (nobles) adoptaron un modelo poligámico, pues el matrimonio representaba un medio para arreglar alianzas políticas, incrementar la descendencia y el honor del linaje o incluso por una cuestión económica, aprovechando los servicios que cada mujer prestaba en la casa. Al contrario, la monogamia era mayoritaria entre los *macehualtin* (gente común), que no tenían las mismas exigencias que los nobles y también carecían de recursos para mantener a varias mujeres, aunque se conocen casos de poligamia también entre ellos. Nobles y gente común, todos en general aceptaban que la pareja viviese junta un tiempo antes de la confirmación oficial a través del matrimonio, como una prueba para verificar la validez de la decisión. Además, la unión se podía disolver en caso de serios problemas entre la pareja. Dadas estas características, es evidente por qué la Iglesia atacó la visión indígena del matrimonio y trató de reemplazarla por el modelo católico.¹⁸

Los frailes antes y el clero secular después tuvieron que hacer frente a una situación muy difícil al querer imponer el modelo de matrimonio cristiano. Varias leyes fueron promulgadas para tratar de definir el problema. Según la *Ordenanza para el gobierno de indios* (1546), la poligamia, el adulterio y el amancebamiento estaban prohibidos y condenados, mientras que las normas del Concilio de Trento (1563) establecían el carácter único

18 Hay varias fuentes para rastrear información sobre el matrimonio entre los nahuas antes de la Conquista; entre otras: Berdan, Frances F., y Patricia R. Anawalt: *The Codex Mendoza*, University of California Press, Berkeley, 1992, vol. 2; Carrasco, Pedro: "Indian-Spanish Marriages in the First Century of the Colony", en Schroeder, Wood y Haskett (coords.): *Indian Women...*, págs. 89-90; McCaa, Robert: "Tratos nupciales: la constitución de uniones formales e informales en México y España, 1500-1900", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar, y Rabell Romero, Cecilia (coords.): *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, El Colegio de México, UNAM, México, 1996, págs. 26-27; Rodríguez, María de Jesús: "La mujer y la familia en la sociedad mexicana", en Ramos Escandón, Carmen et al. (coords.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, El Colegio de México, México, 1987, págs. 23-26. También Gonzalbo Aizpuru, Pilar: *Familia y orden colonial*, El Colegio de México, México, 1998, págs. 35-48.

del matrimonio y el hecho de que toda unión sin matrimonio era ilegal y la pareja debía ser perseguida y castigada. El derecho canónico coincidía, pues, con la legislación civil en destacar la importancia del matrimonio y de sus reglas como base para el correcto funcionamiento de las relaciones sociales.¹⁹

La Iglesia post-Tridentina subrayó el valor sagrado y la solemnidad del matrimonio cristiano, tratando de restringir la sexualidad a este ámbito, y condenando la poligamia como contraria a los principios de unicidad, indisolubilidad y convivencia conyugal, base del matrimonio. Empero, la realidad de la sociedad colonial se presentaba bien distinta. Hombres y mujeres frecuentemente se juntaban en relaciones que se mantenían fuera del vínculo formal del matrimonio. Además, la gente se desplazaba para encontrar mejores condiciones de vida, sobre todo los españoles y las castas, y esos cambios favorecían nuevas uniones, que a veces acababan en otro matrimonio.²⁰

En tal situación de confusión y desapego entre norma y práctica en la sociedad colonial, no cabe duda de que la imposición del matrimonio cristiano provocó varios conflictos en el mundo indígena, donde la poligamia era normalmente practicada, como hemos visto. La autoridad de la Iglesia y sus dictámenes substituyeron la concepción de la unión como parte de una visión cósmica dominada por el hado, a través de las figuras de la casamentera y de los adivinos, y por la comunidad que influía grandemente en la elección de pareja. La pareja era más independiente de los vínculos comunitarios y sujeta a la monogamia en tanto principio riguroso.²¹ Es muy probable que los indígenas percibieran el matrimonio cristiano como un vínculo ajeno, y eso favoreció la preservación de fórmulas y ceremonias tradicionales. En consecuencia, se produjeron muchas violaciones en con-

19 Muriel, Josefina: *Las mujeres de Hispanoamérica. Época colonial*, Editorial MAPFRE, Madrid, 1992, págs. 319-320; McCaa, "Tratos nupciales...", pág. 35; Cline, S. L.: "The Spiritual Conquest Reexamined: Baptism and Christian Marriage in Early Sixteenth Century Mexico", *Hispanic American Historical Review* 73:3, 1993, págs. 472-6; Gonzalbo Aizpuru: *Familia y orden colonial...*, pág. 30.

20 Enciso Rojas, Dolores: "Matrimonio y bigamia en la capital del Virreinato. Dos alternativas que favorecían la integración del individuo a la vida familiar y social", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (coord.): *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, El Colegio de México, México, 1991, págs. 131-132. Para un interesante análisis del matrimonio en la sociedad criolla véase Seed, Patricia: *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico. Conflicts over Marriage Choice 1574-1821*, Stanford University Press, Stanford, 1988.

21 Gruzinski, Serge: "Individualization and Acculturation: Confession among the Nahuas of Mexico from the 16th to the 18th Century", en Lavrin, Asunción (coord.), *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln y Londres, 1989, págs. 100-101.

tra de las cuales intervenían los tribunales eclesiásticos, castigándolas habitualmente con azotes y destierro de la ciudad o del barrio.²²

Así pues, el modelo de matrimonio que la Iglesia católica trató de imponer en las comunidades de indios se fundaba en la moral cristiana, según la cual las posiciones de los cónyuges eran iguales y se regían por obligaciones mutuas, como se puede ver en los sermones de Sahagún: el marido tenía que proveer de lo necesario a la esposa y a la familia, mientras que la mujer tenía que obedecer al esposo y satisfacerlo. Al mismo tiempo, el modelo estaba estrechamente vinculado a una concepción de la mujer formada en una sociedad patriarcal y autoritaria, creando un conflicto entre moral cristiana y ley civil.²³

Los españoles introdujeron en México una visión según la cual el estado legal de la mujer era inferior al del hombre, con su fundamento jurídico en varias leyes y decretos reales, entre los que figuran las *Siete Partidas* (siglo XIII) y las *Leyes de Toro* (1505).²⁴ De acuerdo con estas leyes, las mujeres quedaban bajo la patria potestad hasta los veinticinco años, y desde que se casaban bajo la protección legal de sus maridos. El resultado era que las mujeres eran siempre subordinadas y dependientes de los hombres, imposibilitadas de tomar decisiones autónomas, pero al mismo tiempo sobre ellas pesaba la responsabilidad de las tareas domésticas y del honor de la familia, que tenían que preservar a través de su comportamiento.²⁵ Lo que la ley garantizaba era la posición económica de la mujer. La esposa tenía derechos de herencia sobre el patrimonio del marido y título de posesión legal sobre su dote y sobre el 10% de las propiedades de su marido a la hora del matrimonio (arras).²⁶ Estos derechos le garantizaban

22 Kuznesof, Elizabeth Anne: "Raza, clase y matrimonio en la Nueva España: estado actual del debate", en Gonzalbo Aizpuru: *Familias novohispanas...*, págs. 376-377, 382.

23 Anderson, Arthur: "Aztec Wives", en Schroeder, Wood y Haskett (coords.): *Indian Women...*, págs. 68-71; Sahagún, fray Bernardino de: *Historia general de las cosas de Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 1969 [ca. 1569-1582], págs. 126-130; Gonzalbo Aizpuru: *Familia y orden colonial...*, págs. 56, 63.

24 Arrom, Silvia Marina: *The Women of Mexico City 1790-1857*, Stanford University Press, Stanford, 1985, pág. 55; Kellogg, Susan: *Law and the Transformation of Aztec Culture 1500-1700*, University of Oklahoma Press, Norman y Londres, 1995, págs. 105-106; Lavrin, Asunción: *Latin American Women. Historical Perspectives*, Greenwood Press, Westport y Londres, 1978, pág. 30.

25 Deeds, Susan M.: "Double Jeopardy. Indian Women in Jesuit Missions of Nueva Vizcaya", en Schroeder, Wood y Haskett (coords.), *Indian Women...*, págs. 261-263.

26 Kellogg: *Law and the Transformation...*, págs. 105-107; Kellogg, Susan: "From Parallel and Equivalent to Separate but Unequal. Tenochca Mexica Women, 1500-1700", en Schroeder, Wood y Haskett (coords.), *Indian Women...*, págs. 134-140; Lavrin, Asunción y Couturier, Edith: "Dowries and Wills: a View of Women's Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla 1640-1790", *Hispanic American Historical Review*, 59:2, 1979, págs. 282-287.

cierta seguridad económica, pero no solucionaban su subordinación en el ámbito de las relaciones familiares y sociales.

Si bien la moral cristiana se fundaba en la igualdad, de todas maneras la Iglesia tenía su parte de responsabilidad en la subordinación de la mujer. Su posición en la sociedad se explicaba también por una fuerte ideología religiosa que promovía los valores del honor y de la pureza femenina, valores que terminaron por confinar a la mujer en el espacio del mundo doméstico para preservar dicha pureza. La mujer era considerada débil y víctima del pecado y de la transgresión, por eso necesitaba de un tutor para no perderse.²⁷ Seguramente en la vida práctica las mujeres encontraban formas de negociar su condición y se abrían espacios para actuar sobrepasando la concepción rígida de su sumisión. Lo que se presenta aquí es más bien la posición de la mujer frente a la ley y a las normas religiosas.

Este sistema de creencias acerca de la mujer fue transferido de España al Nuevo Mundo a través de las órdenes mendicantes y más tarde reforzado por el clero secular. Allí los hombres de la Iglesia tuvieron que enfrentarse con otro tipo de mujer, la mujer indígena, y eso originó un acercamiento ambiguo y a veces contradictorio. Por una parte, persistía la influencia de la teología medieval que concebía a la mujer como fuente de todo mal y tentación, como instrumento del diablo para engañar al hombre.²⁸ Además, la mujer nahua reunía las dos características de ‘femenino’ e ‘indígena’, con lo que aumentaba grandemente su debilidad.²⁹ Sin embargo, muchos frailes apreciaban el cuidado que las mujeres nahuas ponían en la crianza de los hijos y el mantenimiento de la casa, y la obediencia a sus maridos, “[...] no como muchas de nuestras naturales, que quieren mandar en casa más que sus maridos [...]. Hayan vergüenza y confusión las tales, y tomen ejemplo de estas infieles que así obedecen y aman a sus maridos, y ansí los sirven”.³⁰

27 Kellogg: *Law and the Transformation...*, págs. 114-115; Lavrin: *Sexuality and Marriage...*, pág. 65.

28 Olmos: *Tratado de hechicerías...*, págs. 19, 48-49.

29 Burkhart, Louise M.: “Mexica Women on the Home Front”, en Schroeder, Wood y Haskett (coords.), *Indian Women...* págs. 27, 52-53; Gonzalbo Aizpuru: *Familia y orden colonial...*, pág. 83; Lewis, Laura A.: “The ‘Weakness’ of Women and the Feminization of the Indian in Colonial Mexico”, *Colonial Latin American Review*, 5, 1996, págs. 73-94.

30 Benavente, fray Toribio de, o Motolinia: *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella* (ed. de Edmundo O’Gorman), UNAM, México, 1971 [ca. 1535-1543], págs. 315-316; Torquemada, fray Juan de: *Monarquía indiana*, UNAM, México, 1977-9 [1615], pág. 219.

En consecuencia, la Iglesia tomó una actitud ambigua tratando de confinar el papel de la mujer indígena a la esfera doméstica para poder controlar sus actividades y su comportamiento, sobre todo en la esfera sexual. Los confesionarios para indígenas de la época testimonian esta atención particular, ya que las preguntas sobre las cuales los clérigos eran llamados a insistir se relacionaban con el sexto y el noveno mandamientos, sobre el sexo y el adulterio.³¹ En eso parece que a la mujer se le atribuía un papel específico: representaba el objeto del deseo y también el estímulo a la transgresión. De hecho, las preguntas relacionadas con el comportamiento sexual eran normalmente dirigidas a los hombres, mientras que la mujer aparecía solamente como provocadora de ese comportamiento. Cuando recibía atención directa, las preguntas eran del tipo siguiente: “¿Algunas veces has empujado a tu marido, negándole el debido? ¿Algunas veces te has aderezado, con intención de que los hombres te deseen?”³² Claramente se trataba de preguntas basadas en el estereotipo de la mujer del que hemos hablado. Además, el confesor tenía que ser extremadamente prudente, mencionando nada más la posibilidad de que una mujer hubiera traicionado a su esposo, y si ella lo negaba, era recomendable no insistir: “si no lo ha hecho, no le abro los ojos.”³³

Estos planteamientos se combinan perfectamente con la concepción de la mujer como frágil e irracional, y de hecho las mujeres eran frecuentemente acusadas de crímenes contra la moral, normalmente adulterio, relaciones ilícitas y prostitución, además de pleitos con sus maridos o amantes. La concepción de la inconstancia sexual femenina estaba muy influida por una doble moral: la falta de conformidad con las reglas cristianas del comportamiento sexual en las mujeres era considerada más grave que en los hombres, ya que la mujer comprometía el honor de su familia, y en consecuencia era sancionada más rigurosamente. Para el hombre era diferente; su obligación principal era el mantenimiento y la protección de su familia,

31 Los confesionarios aquí considerados son Pérez, Manuel: *Farol indiano y guía de curas de indios*, 1713, y Saavedra, Marcos de: *Confessionario breve activo y pasivo en lengua mexicana*, 1746, reproducidos de los originales de la Biblioteca Nacional de Madrid en el CD ROM *Obras Clásicas sobre la Lengua Náhuatl. Colección Clásicos Tavera, Serie IX, Fuentes lingüísticas indígenas*, MAPFRE, Madrid, 1998. Para los dos mandamientos: “El sexto, no fornicarás. [...] El noveno, no desearás la muger de tu próximo”, véase British Library Manuscripts, BL MSS 3504, f.12, y Ripalda, Gerónimo de: *Catecismo y exposición breve de la doctrina christiana*, 1783, págs. 10-11.

32 Pérez: *Farol indiano...*, pág. 185. Sobre el comportamiento sexual, véase también Gruzinski: “Individualization and Acculturation...”, págs. 101-104.

33 Pérez: *Farol indiano...*, págs. 19-20. Sobre esto, véase también Saavedra: *Confessionario...*, págs. 3-5, 10-11.

y no cumplir con esta obligación era considerada más grave que la violación de las reglas de comportamiento sexual.³⁴

El esfuerzo por el control de la esfera femenina se completaba con la introducción de un modelo de vida cristiana, que tenía su ejemplo más alto en la Virgen María, la mujer perfecta, ideal que toda mujer tenía que seguir. Empero, el escaso conocimiento de los aspectos de la vida doméstica y la sospecha de idolatría ante cualquier ritual doméstico provocaron a menudo un enfrentamiento drástico, sobre todo con el clero local. La documentación sobre el valle de Toluca guarda muchos testimonios de esta difícil relación.³⁵

Los años en que se desarrollaron los acontecimientos considerados en el presente ensayo corresponden a dos épocas distintas del Arzobispado de México. Don Francisco José de Lanciego y Eguilaz gobernó desde 1712 hasta 1728, y le sucedió don Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, hasta 1747.³⁶ El primer arzobispo es particularmente importante para los fines de este trabajo, porque en 1717 llevó a cabo una visita general que incluyó el valle, dejando un informe detallado que representa un testimonio directo de la actitud de la Iglesia en ese entonces.³⁷ Lanciego y Eguilaz estaba profundamente convencido de la importancia de predicar la doctrina cristiana en las comunidades indígenas, y destaca sobre todo su afán por subrayar la necesidad del matrimonio, tema sobre el cual insistía en cada comunidad, casando a las parejas que vivían en uniones ilícitas, dispensando a los pobres del pago de los gastos por la ceremonia para favorecer los casamientos, y condenando la poligamia.³⁸ En los relatos de sus encuentros con los indígenas se nota la protección que brindaba a la mujer cuando era víctima de los malos tratos de su esposo; claramente, una situación como esa entraba en el marco del matrimonio cristiano, pero el arzobispo no hubiera podido ser tan comprensivo en los casos de doble casamiento, ya que la violación de las normas de la Iglesia era evidente y peligrosa.³⁹ A la luz de la condena del crimen de poligamia que trataremos más adelante, es impor-

34 Lavrin: *Latin American Women...*, págs. 35-36; Haslip-Viera, Gabriel: *Crime and Punishment in Late Colonial Mexico City 1692-1810*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1999, págs. 56-57.

35 Burkhart: "Mexica Women...", págs. 27, 41.

36 Para información sobre la vida de los arzobispos de México se consultó Sosa, Francisco: *El episcopado mexicano. Biografía de los Ilustrísimos Señores Arzobispos de México*, Editorial Jus, México, 1962, vol. 2.

37 AHAM, Lanciego y Eguilaz, *Libros de visita*, L 10A/4, 1717.

38 *Ibidem*, ff. 111v, 127, 314, 326v, 362v.

39 *Ibidem*, ff. 296v, 312v, 354v.

tante señalar que, para reprender a los indígenas, el arzobispo aconsejaba no abusar del castigo corporal; había que actuar como padre y buen pastor, no como juez, y utilizarlo con mucho cuidado.⁴⁰

Estos detalles sobre la actitud del arzobispo son muy interesantes cuando se comparan con el comportamiento del clero local en el valle de Toluca. A través de los *Libros de gobierno* de Lanciego y Eguilaz, pero también de los dos arzobispos que le sucedieron, Vizarrón y Eguiarreta y Rubio y Salinas, es posible afirmar que hubo muchos casos en los que el clero del valle fue acusado de abusos contra los indígenas, tales como malos tratos y recaudación de impuestos excesivos, y así mismo de no cumplir con sus obligaciones en lo que se refiere a la misa y a la administración de los sacramentos.⁴¹ Estas fuentes ponen de manifiesto que la actitud de padre y buen pastor se quedaba en un ideal predicado por los arzobispos, ya que las relaciones en las comunidades eran más difíciles y ambiguas. Puede ser que los arzobispos mantuvieran una visión bastante idealista, mientras que el clero local era más consciente de lo que efectivamente se podía lograr, dado su contacto directo y cotidiano con las comunidades. De hecho, las disputas entre clérigos e indígenas podían llegar a ser muy amargas, y éstos a menudo se presentaban como buenos cristianos maltratados por un clero avaro, confundiendo así las interpretaciones tradicionales de las partes. Según William Taylor, el valle de Toluca era famoso por este tipo de conflictos dado que los indígenas participaban activamente en la vida de la parroquia, esperándose por lo tanto un comportamiento más que correcto por parte del clero.⁴² Sin embargo, se puede afirmar que, por lo menos en algunos casos, el que los clérigos no celebrasen regularmente la misa y los sacramentos se debía a su escaso número, como muestran los testimonios incluidos en los *Libros de gobierno* y de las muchas peticiones hechas por las comunidades.⁴³

Así pues, las relaciones entre el clero y los indígenas del valle de Toluca eran muy tensas, a pesar de la posición conciliadora de las altas

40 *Ibidem*, ff. 163-4, 182v.

41 Los *Libros de gobierno* de los tres arzobispos se encuentran en el AHAM: Lanciego y Eguilaz, *Libros de gobierno*, L9A/3, Caja 2, 1713-28; Vizarrón y Eguiarreta, *Libros de gobierno*, L9A/5, Caja 3, 1730-47; Rubio y Salinas, *Libros de gobierno*, L9A/6, Caja 3, 1749-62.

42 Taylor, William B.: *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 1996, págs. 44, 247.

43 Biblioteca Nacional de México [BNM], Fondo Franciscano, Caja 108, exp. 1492, "Petición de indios", ff. 3-4; Caja 111, exp. 1520, "Falta de religiosos", ff. 15-17. Archivo General de la Nación [AGN], Bienes nacionales, 1730, vol. 136, exp. 35, "Averiguación hecha por el juez eclesiástico de Toluca sobre la administración religiosa de San Mateo Atenco".

esferas eclesiásticas, y es en este marco en el que se inscriben las sentencias sobre los casos de poligamia que estamos considerando.

María Josefa y Juan Guillermo: una comparación de dos casos

El modelo de vida cristiana que las mujeres indígenas debían seguir era, como ocurre con casi todos los modelos, bastante distinto de la realidad del valle de Toluca, y con toda probabilidad de varios rincones de la Nueva España. La documentación del Juzgado revela que a veces las mujeres respondían de forma inesperada a las expectativas sociales de sumisión y pasividad. Un ejemplo es la reacción de la mujer ante el incumplimiento por parte del hombre de la palabra de casamiento, otro es la denuncia que la mujer hacía en contra de su marido por malos tratos.⁴⁴ En estos casos, la mujer reaccionaba frente a las dificultades, no aceptaba pasivamente la situación o el papel de esposa sumisa que la Iglesia proponía, y se demostraba muy práctica y racional en la búsqueda de una compensación por el daño padecido y para poder salir de la relación y vivir autónomamente. Los casos más numerosos de comportamiento irregular son los de mujeres acusadas de vivir relaciones ilícitas, demostrando de manera muy evidente cómo el modelo de matrimonio católico no era tan unánimemente aceptado por la sociedad indígena. Hay bastantes menos casos de adulterio femenino y de poligamia, pero que de todos modos resultan ser muy importantes en el marco de la reacción a la imposición de un modelo religioso y cultural determinados.⁴⁵

Ambos, hombres y mujeres reaccionaban a las imposiciones de la Iglesia con formas alternativas de relación de pareja, pero las mujeres eran castigadas de manera distinta; cuando eran víctimas de malos tratos o de comportamientos del hombre contrarios a las normas de la Iglesia (como el

44 En la documentación del Juzgado Eclesiástico de Toluca, se encontraron para la primera mitad del siglo XVIII trece casos de falta de cumplimiento de palabra de casamiento y doce casos de malos tratos; éstos, junto con los casos de relaciones ilícitas y de adulterio, son analizados en Pizzigoni, Caterina: “‘Como frágil y miserable mujer’: las mujeres nahuas del Valle de Toluca”, en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (coord.): *El siglo XVIII. Entre tradición y cambio*, vol. 3 de *La vida cotidiana en México*, El Colegio de México y Editorial Planeta, México, en prensa. Para un tratamiento más amplio de la vida cotidiana de las mujeres nahuas del valle, véase Pizzigoni, Caterina: *Between Resistance and Assimilation: Rural Nahua Women in the Valley of Toluca in the Early Eighteenth Century*, King's College London, tesis doctoral, 2002.

45 En todos los casos de incumplimiento de palabra de casamiento hubo una relación ilícita, y a éstos se suman otros doce casos encontrados en la documentación del Juzgado; por lo tanto, se puede concluir que las uniones informales eran muy comunes en esa época. Los casos de adulterio femenino son muy pocos, solamente fueron encontrados cuatro, y cuatro de poligamia para los dos sexos.

incumplimiento de la palabra de casamiento), ésta intervenía protegiendo a la mujer y al mismo tiempo restaurando la validez del modelo de matrimonio católico. Pero cuando la mujer se atrevía a transgredir las reglas de la moral cristiana, mediante relaciones ilícitas, adulterio o poligamia, era castigada de forma diferente, como veremos, y con gran severidad si se trataba de poligamia.

Los casos de María Josefa y de Juan Guillermo analizados en este ensayo presentan procedimientos parecidos: el provisor recibió la denuncia en la ciudad de México, emitió la sentencia y envió un comunicado al juez eclesiástico de Toluca para que aplicara la condena. Los expedientes no revelan datos acerca de los autores de las denuncias y sobre cómo éstas llegaron al provisor; sin embargo, por lo menos en el caso de María Josefa se registró bastante información sobre los acontecimientos que llevaron a la condena. La mujer se había casado con Felipe de Santiago, indio del mismo pueblo de Cacalomacan, y viviendo todavía su marido se fue al pueblo de Metepec y allí se casó por segunda vez con un indio llamado Gaspar Melchor. Fue denunciada y presa en la cárcel arzobispal, donde confesó su crimen y explicó también cómo, estando ella en el pueblo de San Buenaventura, cerca de Cacalomacan, una india le había dicho y jurado que su primer marido había muerto. Su declaración fue recibida por el provisor don Juan Ignacio Castorena y Ursúa, quien pronunció la sentencia el 21 de junio de 1726 y la envió al juez eclesiástico de Toluca, don Juan Varón de Lara. El juez hizo aplicar la condena en la iglesia parroquial y por las calles de la misma ciudad de Toluca.⁴⁶

En el caso de Juan Guillermo no se tienen muchos detalles. El expediente relata que era un indio natural de la doctrina de Toluca y vecino de Zinacantepec, que se había casado con Manuela María y por segunda vez con Pascuala María, ambas indias. En el segundo casamiento se había puesto el nombre de Antonio Leonardo. En el momento de la denuncia era provisor don Juan José de la Mota, quien, el 22 de agosto de 1747, envió la condena al juez eclesiástico don Juan del Villar, con la condición de que se tenía que ejecutar en el pueblo de Zinacantepec.⁴⁷

Los acontecimientos que llevaron a la mujer a ser acusada son relatados en detalle, mientras que en el caso de Juan Guillermo apenas se menciona el nombre de las dos mujeres con las que se casó. Tal vez eso podría denotar una atención y un examen más profundos en el caso de María

46 “Causa contra María Josepha...”, ff. 1, 4.

47 “Causa contra Juan Guillermo...”, ff. 3-4.

Josefa, frente a un juicio más rápido y simple en el del hombre. En la información proporcionada destaca que la mujer se fue a otro lugar, un pueblo vecino al de Cacalomacan, y allí se casó por segunda vez. Eso contrasta bastante con los casos de poligamia de los españoles y castas, entre los cuales era común desplazarse a largas distancias en sus viajes, por motivos de comercio o por cambiar de oficio; frente a esto, los indígenas tenían un sentido más profundo de la comunidad y de su vínculo con el territorio. Los hombres hispanos que dejaban su hogar enseguida se volvían a casar en otro lado, aunque eran conscientes de la ilegalidad; así, mediante el matrimonio adquirirían la reputación de buen cristiano ante la nueva comunidad, reincorporándose a la vida social y a la seguridad económica y familiar. Esto nos lleva a considerar que, a pesar de todo, los polígamos reconocían el sacramento del matrimonio. No respetaban uno de sus principios, el de que el matrimonio duraba hasta la muerte del cónyuge, pero querían volver a casarse según las normas del matrimonio cristiano.⁴⁸ Por otra parte, es importante señalar la diferencia entre ellos y los indígenas, ya que los contextos en que se daba la poligamia eran distintos.

Los casos de poligamia entre los hispanos juzgados por el Tribunal de la Santa Inquisición generaron una documentación rica en detalles, que ha permitido reconstruir cómo la mayoría de los reos provenía de clases bajas y trabajaba bajo la dependencia de alguien, a veces desplazándose a la búsqueda de un nuevo trabajo, como antes se ha mencionado.⁴⁹ Por el contrario, los casos tratados por el Juzgado de Toluca y el Provisorato de Indios y Chinos no ofrecen mucha información sobre los reos, no hay detalles sobre sus ocupaciones y su papel en las comunidades. De todas maneras, podemos decir por lo menos que María Josefa y Juan Guillermo eran nombres comunes, como comunes eran los nombres de sus respectivos cónyuges, y la ausencia de títulos como don o doña, combinados con nombres españoles, nos lleva a pensar que eran personas comunes, sin privilegios de antiguo linaje ni cargos especiales en sus comunidades.⁵⁰

48 Boyer, Richard: *Lives of the Bigamists. Marriage, Family, and Community in Colonial Mexico*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1995, págs. 4-5, 16, 31-32. Enciso Rojas: "Matrimonio y bigamia...", págs. 131-132.

49 Boyer: *Lives of the Bigamists...*; toda la obra presenta casos de hombres y mujeres de clases bajas, pero para el comentario sobre el origen social véase págs. 3-6.

50 Lockhart, James: *The Nahuas after the Conquest: a Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, Stanford, 1992, págs. 118-121; véase también el ensayo de Horn, Rebecca: "Gender and Social Identity. Nahuatl Naming Patterns", en Schroeder, Wood y Haskett (coords.): *Indian Women...* págs. 105-122.

Es verdad que los dos casos corresponden a dos épocas del Arzobispado de México, como hemos visto, la de don Francisco José de Lanciego y Eguilaz (en 1726) y la de don Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta (en 1747). No obstante, la actitud del Arzobispado acerca del control sobre el respeto de la moral católica y la evangelización de los indígenas era substancialmente la misma; los cambios significativos ocurrieron en épocas posteriores, sobre todo la de Lorenzana.⁵¹ Por consiguiente, los castigos infligidos al hombre y a la mujer no dependieron de una diferente actitud de los arzobispos. Quizás fueron influenciados por los provisos que juzgaron los casos, pero no tenemos suficientes datos sobre ellos para poder valorar tal posibilidad.

Antes de seguir pautas distintas en lo que fue la parte de la condena a ejecutar después de la misa, María Josefa y Juan Guillermo compartieron una suerte parecida en los acontecimientos ocurridos durante la misa. Las iglesias parroquiales de San José de Toluca y de Zinacantepec fueron escenarios de una ceremonia muy interesante, cuya descripción nos permite conocer el tratamiento reservado a los reos de poligamia, con detalles sobre su rica simbología.

En ese tiempo, hubiéramos asistido a la procesión de una mujer o de un hombre al interior de la iglesia, con soga a la garganta y corzo en la cabeza, con las insignias de su delito y con una vela verde en las manos, la cual tenían que entregar al sacerdote como símbolo de su arrepentimiento. Todo eso ocurría en un día festivo, a la hora de la misa mayor, cuando multitud de feligreses estaba allí congregada y podía asistir a una representación práctica de la doctrina. Los reos tenían que asistir a la misa de pie, bien visibles, con la obligación de ponerse de rodillas desde el Sanctus hasta la Eucaristía. Al acabar el Evangelio, se leía públicamente el pecado y el sacerdote impartía una plática que tenía la doble función de admonición para el reo y de lección para la congregación.⁵²

Cabe señalar que la obligación de asistir a misa y tomar los sacramentos era un castigo común en la época por varios delitos. Francisca Quiteriana, acusada de maleficio por el mismo Juzgado, fue condenada a asistir a misa en día festivo, durante la cual se leyó su pecado y se le dio

51 Sosa: *El episcopado mexicano...* Sobre los cambios en las actitudes de la Iglesia novohispana en la segunda mitad del siglo XVIII véase Taylor, William B.: "El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad", en Matute, Alvaro (coord.): *Estado, iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, UNAM-Porrúa, México, 1995, págs. 81-113.

52 Los detalles sobre la ceremonia son tomados de los dos casos: "Causa contra María Josepha...", ff. 1-3, y "Causa contra Juan Guillermo...", ff. 3-4.

una plática; después, durante dos meses tuvo que asistir a la misa diariamente, y acabar confesando y comulgando, para poder ser perdonada.⁵³ Lo que sorprende aquí es la teatralidad del castigo, la simbología empleada y la indispensable presencia de toda la comunidad, para subrayar la gravedad que se le atribuía al pecado de poligamia.

Pese a las analogías en la celebración de la misa, los documentos revelan las distintas actitudes de los provisos desde las primeras palabras con las que se definen los casos. Mientras don Juan José de la Mota, provisor en el caso de Juan Guillermo, se refería al delito como “error” o “enorme crimen de poligamia”⁵⁴, don Juan Ignacio Castorena y Ursúa usaba palabras más duras para María Josefa al afirmar que la rea “con poco temor de Dios Nuestro Padre y en grave daño de su ánima y consciencia e irrisión del santo sacramento del matrimonio” había cometido “gravísimos delitos, dignos de ejemplar castigo”.⁵⁵ El tono de estas declaraciones denota cómo en el segundo caso la insistencia sobre la gravedad del crimen es más acentuada.

Otra disposición presente en el caso de María Josefa, pero no en el del hombre, podría ser interpretada como indicio de una atención particularmente marcada. Cuando estaba detenida en la cárcel arzobispal en espera de juicio, se encargó al capellán averiguar si “estaba capaz en las oraciones y misterios de Nuestra Santa Fe, y no estándolo se le encarga la eduque y enseñe”.⁵⁶ Dada la importancia que la Iglesia atribuía a la enseñanza de la doctrina, parece bastante normal que se ordenase hacer una averiguación de este tipo, cuando un indígena era acusado de crímenes contra la misma doctrina. De hecho, lo mismo pasó con la ya mencionada Francisca Quiteriana, la cual tuvo que asistir los días festivos a la explicación de la doctrina durante dos meses. Además, en los casos de poligamia de hispanos, tratados por el tribunal de la Santa Inquisición, la averiguación del estado de conocimiento de la doctrina parecía ser parte de la rutina en los procesos, y la ignorancia en este ámbito era considerada un atenuante.⁵⁷ En los casos aquí presentados es más bien llamativo que únicamente María Josefa fuese sometida a esta práctica, y no se puede concluir que su falta de conocimiento de las oraciones y principios de fe ayudó a obtener una pena más

53 AHAM, Caja 1736, “Autos seguidos contra Francisca Quiteriana, india, natural del pueblo de San Felipe de la jurisdicción de Malacatepec, por maleficio”.

54 “Causa contra Juan Guillermo...”, f. 3.

55 “Causa contra María Josepha...”, f. 1.

56 *Ibíd.*, f. 2.

57 Boyer: *Lives of the Bigamists...*, págs. 220-225.

leve, habida cuenta de la cantidad de azotes que tuvo que recibir y de la exposición a la mirada de los demás. Nada parecido se mencionó respecto a Juan Guillermo, como si se asumiese que el hombre había sido más receptivo a la enseñanza llevada a cabo cada domingo en las comunidades.⁵⁸

Desdichadamente para los culpables, la pena no acababa con la condena espiritual, más bien faltaba lo peor y era el castigo físico. Cabe señalar que, aunque el arzobispo Lanciego y Eguilaz había advertido que se utilizara con cuidado, el castigo corporal era en esa época mucho más común que ahora, y la condena a ser azotado en público no levantaba coros de protesta como podría pasar hoy en día. Sin embargo, el castigo infligido a María Josefa parece exagerado, y es ahí donde hay una marcada diferencia entre el tratamiento dado a la mujer y el dado al hombre.

En efecto, acabada la misa, Juan Guillermo fue llevado hasta la puerta de la iglesia y allí le fueron impartidos cincuenta azotes “a enseñanza de doctrina”⁵⁹ y fue condenado a trabajar en un obraje por un año. Peor suerte le esperaba a María Josefa. El provisor mandó que el día siguiente a la misa, con el auxilio de la Real Justicia, la mujer fuese “sacada por las calles públicas de dicha ciudad con ley de sogá al cuello y coróza en la cabeza en bestia de albarda desnuda de la cintura para arriba a son de trompeta y voz de pregonero que publique su delito”.⁶⁰ Además, durante la procesión debía recibir cien azotes, y eso después de haber conseguido su abogado defensor que se le redujera la pena, y que al comienzo del juicio había sido condenada a doscientos azotes. Por último, también en cuanto al trabajo la sentencia fue más dura que la de Juan Guillermo, ya que ella tenía que estar en un obraje durante dos años.⁶¹

María Josefa no fue únicamente castigada por su delito con el fin de reprenderla; la sentencia encerraba más bien la intención de la exposición al vilipendio público. La condena había de llevarse a cabo en día distinto al de la misa, como para subrayar la importancia del evento, y por las calles de la ciudad, no en la puerta de la iglesia, de manera que todos pudieran verla. De hecho, el juez eclesiástico de Toluca, don Juan Varón de Lara, a quien le competía la ejecución de la sentencia, dispuso que se cumpliera un viernes

58 Sobre la obligación de los curas de impartir lecciones de doctrina cristiana cada domingo, véase Lanciego y Eguilaz, *Libros de visita*, L 10A/4, 1717, f. 116.

59 “Causa contra Juan Guillermo...”, f. 3.

60 “Causa contra María Josepha...”, f. 3.

61 *Ibidem*.

“día de concurso y feria”,⁶² para así estar seguro de que todos los feligreses asistían. El viernes era el día en que comúnmente se hacía el mercado en Toluca, por lo que las calles se llenaban de gente de los pueblos que acudían a la ciudad para vender sus productos; el público para la demostración práctica de la doctrina estaba, pues, asegurado.⁶³ María Josefa tenía que ser llevada en procesión, sobre una bestia de albarda, desnuda, con las insignias de su pecado y al son de la trompeta y con pregones, para llamar la atención. Nadie hubiera podido no enterarse de tal escándalo.

Comparando los dos casos, la desproporción en el castigo es muy evidente, ya que María Josefa recibió el doble de azotes y fue expuesta a la mirada y al juicio de los demás por las calles. De hecho, en su sentencia el provisor había indicado que lo necesario no era solo el castigo de la mujer, sino una condena que sirviese de ejemplo al pueblo. Asistir al sufrimiento físico y también moral de María Josefa, obligada a exponerse desnuda, con los símbolos del vilipendio como único vestido, fue una forma seguramente impresionante de recordar la gravedad del pecado de poligamia, cuando no eficaz en promover un cambio en las costumbres de los indígenas.

Además, podemos tratar de imaginar lo que tal castigo representó para la mujer: el dolor físico tremendo y las heridas invisibles, pero quizás más duraderas, de la exposición a la mirada y a los chismes de los demás. Varios casos en la documentación del Juzgado prueban que las mujeres nahuas se preocupaban mucho de su honra frente a la comunidad. Por ejemplo, Bernabela Antonia apeló al Juzgado para defender el honor de sus hijas, jurando sobre su castidad y honestidad, porque un vecino “les a quitado su crédito a gritos y pregones en la plaza pública”.⁶⁴ La importancia atribuida al honor nos hace reflexionar sobre la penetración de un valor español en las prácticas de las familias indígenas, puesto que los conceptos de pureza y castidad femeninas nunca fueron un elemento fundamental de la antigua sociedad nahua, sino que fueron introducidos después de la conquista.⁶⁵

62 *Ibidem*, f. 4.

63 Gracias al caso de otra mujer, Margarita Bernal, podemos saber que el viernes era día de feria en Toluca, ya que su expediente relata que fue presa por incontinencia ese día, mientras vendía pulque en la feria. AHAM, Caja 1751(1), “Autos seguidos de oficio de la justicia eclesiástica de esta ciudad del Señor San José de Toluca contra Pedro de Cuenca y Margarita Bernal, vecinos de Tlacotepec”.

64 AHAM, Caja 1755-56, “Bernabela Antonia, natural y tributaria de Santa Bárbara Xolalpa, acusa a un vecino por haberles quitado la reputación de doncellas a gritos en la plaza pública”. Además, en todos los casos de incumplimiento de la palabra de casamiento aparece la cuestión del honor de la mujer traicionada.

65 Rodríguez: “La mujer y la familia...”, págs. 16-17; McCaa: “Tratos nupciales...”, págs. 26-27.

A pesar de que el castigo corporal fuese bastante común en la época, la pena infligida a María Josefa parece todavía más grave y extrema si se tiene en cuenta que en ningún otro caso de violación de la moral cristiana, encontrado en la documentación del Juzgado, se mandó azotar a una mujer por las calles. Algunas mujeres fueron acusadas de adulterio, y fueron muy numerosos los casos de mujeres sorprendidas en relaciones ilícitas, pero las reas eran puestas en depósito en la casa de una familia honrada hasta que su situación se pudiera normalizar, bien acabando la relación adulterina o reestableciendo la convivencia del matrimonio. El depósito era considerado un instrumento para sujetar a aquellas mujeres que transgredían las reglas de la moral cristiana, sobre todo en el ámbito sexual; en la casa tenían que trabajar al servicio de la familia, a veces durante muchos meses y en condiciones muy duras, y se les impedía ver a sus familiares y especialmente a sus amantes y compañeros.⁶⁶ Quizás no se pueda considerar un castigo mejor o peor que la cárcel que le tocaba al hombre en la misma situación, pero nos demuestra que la Iglesia tenía formas de punición distintas para los dos géneros en varios casos. Dada la naturaleza de los crímenes que eran castigados con el depósito, se podría pensar en su aplicación también en los casos de poligamia; sin embargo, el hecho de que no sea contemplado y sea reemplazado con algo de mucho más impacto, como los azotes, deja ver la gravedad del crimen a los ojos de la Iglesia, y quizás en este caso también la intención de castigar más duramente a la mujer como provocadora del crimen, ya que hemos visto cómo las mujeres eran fácilmente acusadas de crímenes contra la moral.

El hecho de que la poligamia fuese considerada de extrema gravedad se ve también en las disposiciones que afectaron a los testigos del segundo y, por eso, inválido matrimonio. Los testigos de María Josefa fueron condenados a veinticinco azotes cada uno, y fueron declarados inhábiles para prestar testimonio en actos jurídicos del Juzgado Eclesiástico. El severo castigo da algo que pensar, sobre todo si se tiene en cuenta que en el caso de Juan Guillermo solamente se menciona que se proceda con rigor contra los testigos, sin dar ningún otro detalle. Toda la sentencia del caso de María Josefa parece, pues, abrigar la intención de una condena ejemplar de todas las personas involucradas en el doble casamiento.

La documentación del Juzgado de Toluca no contiene otros casos de poligamia de mujeres que puedan ser usados para una comparación más completa. Tomasa Juliana, de la doctrina de Zultepec, fue la única mujer en ser

66 Sobre el depósito, véase Kanter: *Hijos del pueblo...*, págs. 295-321.

reprendida en 1705 también por haberse casado dos veces, pero desafortunadamente el proceso está incompleto y falta la sentencia; de los pocos detalles que se dan, se sabe que dejó a su primer marido acusándolo de malos tratos y de estar amancebado; él negó las acusaciones con testigos y la acusó de haberlo abandonado.⁶⁷ La escasa información y, sobre todo, la imposibilidad de conocer la condena, no permiten el uso de este caso para las finalidades del presente ensayo, aunque nos deja una duda interesante. Nunca podremos saber si Tomasa Juliana fue efectivamente maltratada por su marido, pero en realidad las mujeres que denunciaban a sus esposos ante el Juzgado por golpes, ataques e intentos de asesinato eran bastante numerosas, y sin duda muchas más aguantaban una mala vida y no encontraban la valentía o la posibilidad de denunciarlo.⁶⁸ Así pues, es posible que Tomasa Juliana hubiera abandonado a su marido por los malos tratos y, más tarde, decidiera empezar una nueva vida casándose con otro. Y quizás fue también el caso de María Josefa, quien se fue a vivir a otro lugar y no volvió a saber nada de su primer marido hasta el día en que fue acusada de poligamia.

Un último caso de poligamia encontrado en la documentación del Juzgado es el de Nicolás de San Juan, de Santiago Metepec, acusado en 1737.⁶⁹ Esta vez la sentencia está incluida y nos permite algunas consideraciones que avalan el análisis aquí presentado. El hombre fue condenado a veinticinco azotes en la puerta de la iglesia, subrayando el hecho de que se tenía con él misericordia mediante una expresión en la línea que había marcado el arzobispo Lanciego y Eguilaz: “Porque Dios no quiere la muerte del pecador, sino [que] se convierta y viva”. Ninguna misericordia se tuvo con María Josefa, y si se toma en cuenta que la condena normalmente impartida por el tribunal de la Santa Inquisición en la ciudad de México por ese mismo pecado era de cien azotes, infligidos en procesión por las calles, se puede afirmar que el Provisorato de Indios y Chinos fue por lo menos clemente con los hombres, si no cruel con la mujer.⁷⁰

67 AHAM, Caja 1705, “Contra Thomasa Juliana por duplicidad de matrimonio”.

68 Sobre la violencia en contra de las mujeres en las áreas rurales del México colonial, véase Stern, Steve J.: *The Secret History of Gender. Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*, University of North Carolina Press, Chapel Hill y Londres, 1996, y también Pescador, Juan Javier: “Entre la espada y el olivo: pleitos matrimoniales en el Provisorato eclesiástico de México, siglo XVIII”, en Gonzalbo Aizpuru, Pilar, y Rabell Romero, Cecilia (coords.): *La familia en el mundo iberoamericano*, UNAM, México, 1994, págs. 220-221.

69 AHAM, Caja 1737, “Proceso seguido contra Nicolás de San Juan, indio, por casarse dos veces”.

70 Sobre el castigo de la poligamia por la Santa Inquisición, véase Boyer: *Lives of the Bigamists...*, pág. 232.

El mismo caso revela otro detalle interesante para una mejor comprensión de las condenas de María Josefa y Juan Guillermo. Parte de la pena de Nicolás de San Juan fue trabajar en un obraje por cuatro años, y algo parecido pasó con los dos casos principales; la intención era que él ganase un sueldo para mantenerse a sí mismo, a su primera esposa y para pagar los gastos del proceso. De hecho, al final de la sentencia hay también un resumen de los gastos, y es curioso ver como el reo tenía que pagar por cada auto emitido y cada firma hecha en los documentos.⁷¹ Nicolás de San Juan acabó con una cuenta de 34 pesos y 4 reales, menos dolorosa que los azotes, pero seguramente una preocupación más que enfrentar. Algo parecido debió pasar con María Josefa y Juan Guillermo, y debemos tener en cuenta que para la mujer era más difícil pagar los gastos, ya que muy probablemente recibía un sueldo más bajo en el obraje.

Por último, cabe señalar que los casos de Tomasa Juliana y Nicolás de San Juan confirman lo que se mencionó al comienzo de este trabajo sobre la relativa movilidad de los indígenas reos de poligamia, comparados con los hispanos. La mujer y el hombre se volvieron a casar cerca de su pueblo de origen, y eso hace válida la conclusión de que los bígamos indígenas no eran individuos que se desplazasen normalmente a largas distancias, a la búsqueda de trabajo o por sus oficios.

Algunas reflexiones

El presente ensayo empezó con una pregunta acerca de las razones que determinaron el particular tratamiento reservado a una mujer nahua, María Josefa, acusada de poligamia.

La búsqueda del porqué es una cuestión compleja, que sobrepasa las informaciones relatadas en los documentos para entrar quizás en la esfera de las impresiones, los sentimientos y las razones personales que determinaron las acciones de los protagonistas. De todas maneras, el propósito del ensayo nunca fue el de dar una respuesta definitiva y cierta a una cuestión que permanece nebulosa. Más bien, la intención fue primeramente la de destacar el carácter excepcional del pecado de poligamia a los ojos de la Iglesia. El rigor de la condena y la riqueza de la simbología en la misa probaban una atención particular que no se verificaba en otros casos de violación

71 Por ejemplo, la sentencia definitiva en el Provisorato costaba 4 pesos, la notificación de la sentencia por el promotor fiscal 4 reales, todas las firmas del juez eclesiástico de Toluca 2 pesos, y cada intervención del notario, del intérprete y del defensor se cobraba.

de la moral cristiana, como el adulterio o la incontinenencia. La poligamia representaba la ofensa más grave al sacramento del matrimonio, y la Iglesia reaccionaba cancelando la ofensa y al mismo tiempo tratando de preservar la validez del vínculo cristiano; en todos los casos aquí considerados se invalidó el segundo matrimonio, declarando que la rea o el reo tenían que llevar “vida maridable” con su primera pareja. El objetivo de la Iglesia era claramente el de salvar el matrimonio, volviendo a unir parejas que en algunos casos estaban separadas desde hacía años y quizás tenían razones muy profundas para no compartir el mismo hogar. Una situación parecida se daba en los casos de las mujeres que denunciaban a sus maridos por malos tratos; la Iglesia siempre trataba de recomponer la pareja, exhortando a la mujer a vivir con su esposo y al hombre a no pegarle, cuando en muchas ocasiones la simple recomendación no era suficiente para detener a un marido violento y la mujer seguía padeciendo durante años.

Además, subrayando el rigor aplicado por la justicia eclesiástica en el caso de María Josefa se ha querido avanzar la hipótesis de que fue víctima de un prejuicio precisamente por ser mujer. Desde las palabras usadas por el provisor en la ciudad de México y la averiguación sobre el conocimiento de la doctrina a los azotes, la exposición al vilipendio público y el trabajo en el obraje, todo en su proceso es un *crescendum* que exalta la gravedad de su pecado, hasta el punto de incluir a los testigos de su segundo matrimonio en el castigo. No se quiere afirmar que la Iglesia discriminaba a la mujer, y sobre todo a la mujer indígena, en sentido absoluto, sino más bien presentar una realidad compleja en la que la doble moral podía ser aplicada en algunas ocasiones, y el prejuicio podía jugar un papel determinante. De facto, Dolores Enciso Royo comprobó en su trabajo sobre poligamia entre las mujeres españolas y mestizas cómo el prejuicio era un elemento común en los procesos: “[...] la pluralidad simultánea de maridos, tanto más extraño, reprehensible e indisciplinable que la poligamia entre los hombres, cuanto es más la timidez y rubor natural de las mujeres por su frágil sexo.”⁷² Nada excluye que un prejuicio parecido pudo operar en los procesos que tuvieron como protagonistas a mujeres indígenas, como en el caso de María Josefa.

72 Véase Enciso Rojas, Dolores: “Desacato y apego a las pautas matrimoniales. Tres casos de poliandria del siglo XVIII”, en Guzmán Vázquez, Antonio, y Martínez O., Lourdes (coords.): *Del dicho al hecho: Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1999, pág. 116 para la cita de un documento del AGN, Inquisición, y págs. 115-134 sobre poligamia en general.

Otro elemento sobre el cual cabe reflexionar es el número de casos de poligamia encontrados en las fuentes del Juzgado Eclesiástico de Toluca. Cuatro casos son muy pocos, y no se pretende llegar a conclusiones generales sobre la poligamia en la sociedad indígena colonial. De todas maneras, los expedientes son importantes para acercarse al problema y estimular el análisis, favoreciendo futuros desarrollos de la investigación sobre la poligamia indígena, que sigue siendo muy escasa. Por lo menos en cuanto a los números, el balance entre los dos géneros está asegurado, ya que tenemos dos casos de mujeres y dos de hombres. Eso no es muy común comparado con estudios sobre la poligamia en la sociedad española, criolla y de castas de la Nueva España, donde se ha observado que los casos de poligamia entre las mujeres eran notablemente inferiores a los de los hombres, probablemente porque a las primeras se les aplicaba un control más rígido que a los segundos.⁷³ Además, una comparación con los casos que tuvieron como protagonistas a los indígenas, registrados por Richard Boyer, no deja dudas sobre el escaso número de castigos de poligamia entre los indígenas. A pesar del pequeño número registrado, podemos suponer que la poligamia era bastante común en las comunidades indígenas ya que era practicada desde tiempos muy antiguos, mucho antes de la conquista. El hecho de que en la documentación de un fuero eclesiástico como el Juzgado de Toluca no se hayan encontrado muchos casos de condena de este pecado, podría hacernos pensar que la poligamia era generalmente tolerada, en cuanto costumbre difícil de eliminar de la vida de los indígenas, y solamente era condenada cuando las autoridades eclesiásticas recibían una denuncia o cuando el caso representaba un escándalo. Otra posibilidad es que las pocas condenas podrían estar testimoniando una costumbre que los indígenas, en el siglo XVIII, iban dejando para conformarse a las reglas del matrimonio cristiano o para seguir otras formas de convivencia.

Los casos considerados en el presente ensayo nos enseñan como la aplicación del modelo de matrimonio cristiano fue una cuestión muy controvertida en las comunidades indígenas del valle de Toluca, y muy probablemente en las sociedades indígenas en general. De un lado, estaba la Iglesia, tratando de imponer la concepción del matrimonio como sagrado y monógamo, una proyección del amor divino, y condenando severamente las violaciones. Castigos como la práctica de los sacramentos, la participación en la misa y la enseñanza de la doctrina tomaban el edificio mismo de

73 Boyer: *Lives of the Bigamists...*, pág. 7.

la Iglesia como punto de referencia para la expiación del pecado en contra de su moral. De hecho, normalmente el castigo se desarrollaba al interior de la iglesia parroquial, en frente de toda la comunidad, y el propio edificio se tornaba símbolo de la aplicación del modelo de vida cristiana. En los casos más graves, además, la demostración de la doctrina para enseñanza del pueblo se llevaba a cabo en las calles, como pasó en el caso de María Josefa.

Del otro lado, estaba la sociedad, y la Iglesia tuvo que enfrentarse así mismo a una sociedad hispana, que con mucha facilidad violaba las normas de conducta moral cristiana; así pues, era difícil esperar un mejor cumplimiento de estas normas en la sociedad indígena. Los casos de poligamia, pero sobre todo de relaciones ilícitas demuestran como los indígenas estaban lejos de adoptar plenamente el modelo de matrimonio impuesto por la Iglesia. El hecho de que españoles, mestizos e indígenas tuvieran reacciones parecidas a la imposición del modelo de vida cristiana abre un espacio a la consideración de que la sociedad hispana, en general, tuvo una cierta influencia sobre el modo en que los indígenas se relacionaban con las enseñanzas del clero. Por otra parte, es igualmente posible que varios de los comportamientos de los indígenas derivaran de la continuación de prácticas antiguas, como el caso de la poligamia permite vislumbrar.

Como se puede ver, la poligamia en las comunidades indígenas en la época colonial deja muchos caminos abiertos a la investigación. Lo que en este trabajo he pretendido hacer es estimular varias y nuevas preguntas, señalando al mismo tiempo como los casos de poligamia entre indígenas pueden resultar muy significativos para revelar detalles sobre su vida y las relaciones con las autoridades coloniales.

Género y matrimonio en Nueva España: las mujeres de la elite ante la aplicación de la Pragmática de 1776

Ángela Carballeda

Doctoranda en Historia de América
Universidad Hispalense, Sevilla

“La perte d’un bien, d’un patrimoine, est toujours réparable par un moyen ou un autre, celle de *l’honneur* ou de *la vie* jamais”¹

“Cette société ne peut subsister que par la subordination, qui naturellement est l’âme de toutes les sociétés”²

Introducción

Desde la década de los setenta, las problemáticas y los análisis desarrollados por los estudiosos de la historia social han representado un aporte esencial en el conocimiento de la historia colonial mexicana. En particular, los archivos judiciales, y dentro de ellos los pleitos matrimoniales, constituyen unas fuentes que han permitido grandes avances en la difícil investigación de las características de las relaciones familiares y del papel de las mujeres en Nueva España. Si bien siempre se puede objetar a tales fuentes el ofrecer una visión sesgada de la realidad histórica por reunir casos conflictivos, las obras y los artículos fundamentados en los documentos emanados de las instancias judiciales han demostrado cómo éstos permiten analizar la familia de forma más pertinente y matizada. Esta perspectiva es

1 Lo subraya uno de los más importantes personajes del mundo judicial francés a principios del siglo XVI, en la presentación de su texto al rey Francisco I. Mille, Jean de: *Pratique criminelle*, presentado por Arlette Lebigre, Les Marmoussets, París, 1983, pág. 37; citado (pág. 572) por Farge, Arlette: “Familles. L’honneur et le secret”, en Ariès, Philippe et Duby, Georges (dir.): *Histoire de la vie privée*, Editions du Seuil, 2.^a ed., París, 1999, t. III “De la Renaissance aux Lumières”, págs. 565-600.

2 Courtin, A. de: *Traité du point d’honneur et des règles pour converser et se conduire sagement avec les civils et les fâcheux*, París, 1675; citado (pág. 576) por Farge: “Familles. L’honneur...”.

tanto más fructífera cuanto que la familia es una institución en perpetuo cambio –en crisis, como suelen describirla desde los comentaristas del siglo XVIII hasta los sociólogos actuales. La praxis judicial abre caminos para explorar tanto las normas y valores imperantes como su “interiorización” –de la aplicación a la transgresión– a través de las vivencias cotidianas de los hombres y de las mujeres³ de todas las capas sociales que se presentaron ante los estrados judiciales. Los expedientes arrojan luz asimismo sobre las mentalidades e incluso los sentimientos y emociones de esas personas.⁴

Está comprobado que las mujeres, de las más humildes a las aristócratas, quisieron y supieron hacer uso de los mecanismos legales que les permitieron defender los derechos personales y patrimoniales que consideraban detentar. Silvia Arrom definió la desigualdad legal de las mujeres como una “combinación de medidas restrictivas y protectoras”, pero hizo también hincapié en que esa situación jurídica “establece las áreas en que las mujeres ejercían autoridad, con derecho a tomar decisiones sancionado por la ley, y sugiere otras en que podían ejercer un poder informal, controlando el comportamiento de otros apelando a recursos institucionales previstos por la ley”.⁵ Son de sobra conocidos los distintos niveles de capacidad jurídica y de autonomía legal de las mujeres correlativos a su estado civil, siendo las viudas y las mujeres solteras emancipadas las úni-

3 En cuanto a delitos se refiere, las mujeres se vieron involucradas en lo que afectaba a su honor sexual y al orden moral dominante en la sociedad colonial. “In addition to the view that women were less inclined to be implicated in crimes than men, it was expected that women would participate principally in offenses of a moral nature, such as fornication, concubinage, prostitution, adultery and disputes with their spouses”, prejuicios que se plasmaban en los arrestos y juicios. Haslip, Gabriel James: *Crime and the Administration of Justice in Colonial Mexico City, 1696-1810*, [Ph. D., Columbia University, 1980], University Microfilms International, Ann Arbor (Michigan), 1984, pág. 117.

4 Emociones y sentimientos representan sin duda un campo de estudio difícil para los historiadores, aunque se reconoce su interés. En un balance de la historiografía social del México colonial, John Kicza apunta que “los investigadores están empezando a estudiar los lazos afectivos y emocionales dentro de los matrimonios y las familias, pero hasta ahora ha sido en forma más cautelosa que audaz”. Kicza, John E.: “De las estructuras a los procesos: nuevas cuestiones y enfoques en el estudio de la sociedad colonial mexicana”, en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (coord.): *Familias iberoamericanas: historia, identidad y conflictos*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, 2001, págs. 21-37 (cita pág. 34). Un artículo teórico animando a aceptar ese desafío es el de Stearns, Peter N. y Carol Z.: “Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards”, *American Historical Review*, vol. 90, n.º 4, Washington, 1985, págs. 813-836. Sin embargo, es necesario reconocer los grandes avances en la investigación en esta materia en las dos últimas décadas, como bien lo pone de realce Pablo Rodríguez: “Amor y matrimonio en la Nueva Granada: la provincia de Antioquia en el siglo XVIII”, en Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Rabell, Cecilia (comps.): *La familia en el mundo iberoamericano*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 1994, págs. 145-172.

5 Arrom, Silvia Marina: *Las mujeres de la ciudad de México. 1790-1857*, Siglo XXI Editores, México, 1988, págs. 70-73.

cas en gozar de “plena soberanía sobre sus acciones legales”.⁶ Edith Couturier destacó el particular respeto para con los privilegios de las viudas en el medio urbano y entre las capas altas de la sociedad.⁷

Las mujeres de la elite, por su educación y preparación, poseían un buen dominio de aquellos instrumentos legales que les permitían preservar sus intereses. María Magdalena Dávalos y Orosco, condesa de Miravalle, por ejemplo, logró administrar eficazmente su patrimonio “mediante un astuto uso del sistema legal”.⁸ Pudimos personalmente comprobarlo al estudiar la actuación de las mujeres de tres generaciones de la prestigiosa familia zacatecana de los Campa Cos, a partir de las consultas al Consejo de Indias. En particular, los largos y “ruidosos” pleitos referentes a la sucesión al título y mayorazgo del Jaral de Berrio y al divorcio de los marqueses de Moncada revelan la complejidad de la relación de las mujeres de la elite con el imperativo de respetar los convencionalismos sociales, en aras de la conservación de su honor y de las apariencias.⁹ Los expedientes judiciales ofrecen, pues, la oportunidad de confrontar las normas jurídicas vigentes y las prácticas diarias, que han aprovechado destacados historiadores de la sociedad colonial americana¹⁰ en su afán por acercarse a la

6 *Ibíd.*, pág. 76.

7 Según esta autora, tal situación se debía al hecho de que “la sociedad aristocrática de la ciudad de México, organizada en torno a intereses familiares, estimaba que los derechos de las viudas eran una representación de los intereses más amplios del linaje”. Couturier, Edith: “Una viuda aristócrata en la Nueva España del siglo XVIII: la condesa de Miravalle”, *Historia Mexicana*, vol. XVI, n.º 3, México, 1992, págs. 327-363 (cita pág. 328).

8 *Ibíd.*, pág. 329.

9 “Género y legislación en la segunda mitad del siglo XVIII. El caso de los Marqueses de Moncada”. Ponencia presentada en el X Congreso Internacional de Historia de América de la Asociación Española de Americanistas, Sevilla, 8-12 de julio de 2002. En esa perspectiva, M.ª Dolores Fuentes, en su excelente trabajo sobre los conflictos en el seno del prestigioso clan familiar venezolano de los Jerez Aristeguieta, muestra que “coexist[ían] pautas sociales claramente ancladas en la tradición, al lado de otras indicativas de una cierta modernidad”. Fuentes Bajo, M.ª Dolores: “Familia, matrimonio y poder en la Caracas colonial: el caso de los Jerez Aristeguieta, 1786-1809”, en *Europa e Iberoamérica. Cinco siglos de intercambios, Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América de AHILA*, M.ª Justina Sarabia y otros (coords.), 3 vols., AHILA / Junta de Andalucía, Sevilla, 1992, vol. I, págs. 371-389 (cita pág. 372).

10 Se pueden consultar al respecto, entre otros, los siguientes importantes estudios: Bascary, Ana María: *Familia y vida cotidiana. Tucumán a fines de la colonia*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán (Argentina), 1999; Boyer, Richard: *Lives of the Bigamists: Marriage, Family, and Community in Colonial Mexico*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1995; Bridikhina, Eugenia: *Control social en Charcas en la colonia tardía*, (IV Maestría en Historia Latinoamericana, Universidad Internacional de Andalucía, dir. Dr. Roger Chartier), La Paz, Bolivia, 2000; Cavieres F., Eduardo y Salinas Meza, René: *Amor, sexo y matrimonio en Chile tradicional*, Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1991; Gonzalbo Aizpuru (coord.): *Familias iberoamericanas...*; Gonzalbo Aizpuru y Rabell (comps.): *La familia en el mundo...*; Gutiérrez, Ramón: *When Jesus Came, the*

compleja realidad humana que se asoma desde el interior de los procesos judiciales.

Como bien lo destacó María Teresa Pita Moreda, “el conflicto familiar era la arena donde se negociaban los límites de comportamientos individuales definidos según el contexto de la sociedad patriarcal novohispana”.¹¹ Los pleitos en el seno de las familias constituyen asimismo una fuente imprescindible para definir y analizar las relaciones de poder y los lazos afectivos entre esposos, por una parte, y entre padres e hijos por la otra. Existía un amplio abanico de situaciones conflictivas que se ventilaban ante las autoridades judiciales seculares y eclesiásticas.¹²

En este trabajo, fijaremos nuestra atención en los juicios sobre disenso para contraer matrimonio, de los cuales ya en 1965 Gonzalo Vial Correa resaltaba la “importancia... para la historia social” en su estudio de los prejuicios de la sociedad chilena en las postrimerías del período colonial.¹³ Los juicios de disenso nacieron a raíz de una legislación que cambió profundamente el régimen esponsalicio y matrimonial vigente hasta su aplicación. Se trata de la conocida “Pragmática Sanción para evitar el abuso de

Mothers Corn Went Away. Marriage, Sexuality and Power in New Mexico 1500-1846, Stanford University Press, Stanford, 1991; Kluger, Viviana: *Escenas de la vida conyugal. Los conflictos matrimoniales en la sociedad virreinal rioplatense*, Editorial Quorum, Buenos Aires, 2003; Lavallé, Bernard: *Amor y opresión en los Andes Centrales*, IEP Ediciones, Lima, 1999; Lavrin, Asunción (coord.): *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, Grijalbo, México, 1991; Martínez-Alier, Verena: *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba. A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974; Pita Moreda, María Teresa: *Mujer, conflicto y vida cotidiana en la ciudad de México, a finales del período español*, Publicaciones del Ayuntamiento de Alcalá de Henares, Madrid, 1999; Stern, Steve J.: *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1995; Twinam, Ann: *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford University Press, Stanford, 1999. Resulta finalmente ineludible referirse a las excelentes e innovadoras obras publicadas por el Seminario de Historia de las Mentalidades (INAH), desde *Familia y sexualidad en Nueva España*, SEP/80, México, 1982, hasta *Casa, vecindario y cultura en el siglo XVIII*, INAH, México, 1999. En cuanto al siglo XIX, los expedientes judiciales permiten también explorar y comparar las mentalidades y las vivencias. Para una aproximación a esta metodología, Gonzalbo Aizpuru, Pilar (ed.): *Género, familia y mentalidades en América Latina*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, San Juan, 1997.

11 Pita Moreda: *Mujer, conflicto...*, pág. 12.

12 Los pleitos más frecuentes en el Provisorato Eclesiástico del Arzobispado de México en el siglo XVIII eran “las demandas por incumplimiento de promesa matrimonial, los procesos contra maridos por sevicia, adulterio, malos tratos y separación”. Pescador, Juan Javier: “Entre la espada y el olivo: pleitos matrimoniales en el Provisorato Eclesiástico de México, siglo XVIII”, en Gonzalbo Aizpuru y Rabell (comps.): *La familia en el mundo...*, págs. 193-226.

13 Vial Correa, Gonzalo: “Los prejuicios sociales en Chile, al terminar el siglo XVIII. (Notas para su estudio)”, *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, año 32, n.º 73, Santiago de Chile, 1965, págs. 14-29.

contraer matrimonios desiguales”, promulgada por Carlos III el 23 de marzo de 1776,¹⁴ cuya aplicación se extendió a las colonias americanas por la real cédula del 7 de abril de 1778.¹⁵ Recordemos que su objeto fue introducir la obligación para los hijos de familia menores de veinticinco años de obtener el consentimiento paterno –o en su defecto el de los parientes más cercanos– para contraer esponsales y matrimonios, so pena de ser desheredados, con el propósito de reforzar la autoridad de los jefes de familia y las diferencias socio-étnicas. En efecto, los padres debían negar su permiso si “el tal matrimonio ofendiese gravemente al honor de la familia, o perjudicase al Estado”.¹⁶ Sin embargo, se establecían los recursos legales ante la jurisdicción real ordinaria mediante los cuales los hijos podían probar que se trataba de un “disenso irracional”, y de ese modo obtener la autorización del juez para celebrar el enlace deseado. Así, se pretendía proteger a los novios de oposiciones abusivas e interferencias interesadas.¹⁷ Los numerosos juicios de disenso que se ventilaron ante los tribunales indianos han sido analizados ya en escritos específicos, ya en obras de conjunto consagradas a la institución y a las relaciones familiares.¹⁸

14 Ley IX, tít. II, libro X de la *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, Madrid, [s.n], 1807, t. V. págs. 11-15; reproducida en Konetzke, Richard: *Colección de documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica (1493-1810)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1962, vol. III, t. I, págs. 406-413.

15 Además se encargó a las Audiencias redactar unas disposiciones complementarias con el fin de adaptar la Pragmática a las circunstancias propias de cada distrito; se pueden consultar las adiciones de la Audiencia de México en el Archivo General de Indias [en adelante AGI], México, 1131, n.º 4, 1781.

16 *Novísima Recopilación...*, ley IX, tít. II, libro X, pág. 13.

17 En una aguda crítica a la Pragmática, el fiscal de la Real Audiencia de Charcas, Victorián de Villava, lamentaba que las motivaciones de los padres no fueran las más adecuadas para la felicidad de sus hijos: “lo más frecuente es ver víctimas de la avaricia o de la ambición de los padres conducidos al altar por los mismos como simples ovejas de occisión”. Mariluz Urquijo, José María: “Victorián de Villava y la Pragmática de 1776 sobre matrimonio de hijos de familia”, *Revista del Instituto de Historia del Derecho*, n.º 11, Buenos Aires, 1960, págs. 89-105.

18 Además de los trabajos mencionados en las notas 9 y 10, se pueden consultar los siguientes: Bistué, Noemí y Marigliano, Cecilia: “Los disensos matrimoniales en la Mendoza Virreinal (1778-1810)”, *Revista de Historia del Derecho*, n.º 20, Buenos Aires, 1992, págs. 75-101; Gonzalbo Aizpuru, Pilar: “Familias novohispanas, Ilustración y despotismo”, en Hernández Chávez, Alicia y Miño Grijalva, Manuel (coords.): *Cincuenta años de Historia de México*, El Colegio de México, México, 1993, t. I, págs. 119-138; Kluger, Viviana: “Los deberes y derechos paterno-filiales a través de los juicios de disenso. Virreinato del Río de la Plata (1785-1812)”, *Revista de Historia del Derecho*, n.º 25, Buenos Aires, 1997, págs. 365-390; de la misma autora: “Consideraciones sobre las relaciones paterno-filiales en el Río de la Plata. Del ámbito doméstico a los estrados judiciales (1785-1812)”, en *Actas y Estudios del XI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano (Buenos Aires, 4-9 de septiembre de 1995)*, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, Buenos Aires, 1997, vol. IV, págs. 151-178; Lavallé: *Amor y opresión...*, específicamente el capítulo IV “¿Estrategia o coartada? El mestizaje según los disensos de matrimonio en Quito (1778-1818)”, págs. 113-136; López,

El punto de partida de nuestro trabajo es la obra ineludible de Patricia Seed, en la que los casos analizados abarcan todo el período colonial. En lo que se refiere a los disensos, esta autora subrayó el empeño de los padres aristócratas en usar la legislación “para oponerse a los matrimonios debido a diferencias en estatus, riqueza o posición —los índices clásicos del siglo XVIII de valor social”.¹⁹ Es un hecho que los recursos legales implementados por la Real Pragmática y la legislación complementaria posterior fueron instrumentalizados por todas las capas sociales para defender la cohesión y homogeneización del grupo, cada una a su nivel pero con unos valores comunes, en particular la preservación del honor familiar.²⁰ Sin embargo, sólo las familias acaudaladas podían permitirse los gastos inducidos por una apelación ante la Real Audiencia de México. Según los casos localizados por Patricia Seed, “cuarenta y seis de las familias más prominentes de la Nueva España” recurrieron a ese tribunal. Esta historiadora apunta también que ocho de esas familias ignoraron la prohibición de ape-

Zulema [et al.]: “Aplicación de la legislación sobre matrimonios de hijos de familia en el Río de la Plata (Aporte documental 1785-1810)”, *Actas y estudios del III Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid 1973, págs. 779-799; Mó Romero, Esperanza y Rodríguez García, Margarita Eva: “La Pragmática Sanción de 1778: ¿solución o conflicto?”, *Histórica*, vol. XXV, n.º 1, Lima, 2001, págs. 77-108; Pellicer, Luis Felipe: “De vida infame y depravada conducta: el disenso matrimonial por razones individuales a finales del siglo XVIII en Venezuela”, *Tierra Firme*, vol. XVIII, n.º 69, Caracas, 2000, págs. 7-17; Porro, Nelly R.: “Los juicios de disenso en el Río de la Plata. Nuevos aportes sobre la aplicación de la Pragmática de hijos de familia”, *Anuario Histórico y Jurídico Ecuatoriano*, n.º 5, Quito, 1980, págs. 193-229; de la misma autora: “Extrañamientos y depósitos en los juicios de disenso”, *Revista de Historia del Derecho*, n.º 7, Buenos Aires, 1980, págs. 123-149; y también de la misma autora: “Conflictos sociales y tensiones familiares en la sociedad virreinal rioplatense a través de los juicios de disenso”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Doctor Emilio Ravignani”*, n.º 26, Buenos Aires, 1980, págs. 361-392; Rípodaz Ardanas, Daisy: *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Buenos Aires, 1977, en particular el capítulo XIII, págs. 259-315. Seed, Patricia: *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial. 1574-1821*, Alianza Editorial, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1991; Socolow, Susan Migden: “Parejas bien constituidas: la elección matrimonial en la Argentina colonial, 1778-1810”, *Anuario del IEHS*, V, págs. 133-160, Tandil, 1990, pág. 135; este artículo es una traducción de *Acceptable partners: Marriage choice in colonial Argentina, 1778-1810*, Instituto de Investigaciones de Europa y América Latina, Ausburg, 1987; otra traducción de este trabajo fue incluida como capítulo, titulado “Cónyuges aceptables: la elección de consortes en la Argentina colonial, 1778-1810”, en Lavrin (coord.): *Sexualidad y matrimonio...*, págs. 229-270.

19 Seed: *Amar, honrar...*, pág. 255.

20 En su estudio de la institución matrimonial en la Nueva Granada, Pablo Rodríguez insiste en que resultaba tan imprescindible el consentimiento familiar entre las castas como entre la elite blanca. En efecto, “los mestizos y los mulatos se apropiaron y asimilaron leyes que en principio no fueron creadas para ellos, convirtiéndolas en armas para defender sus logros. Al igual que las elites criollas, vivían con intensidad y dramatismo los conflictos étnicos”. Rodríguez: “Amor y matrimonio...”, pág. 161.

lar las sentencias dictadas en segunda instancia y recurrieron al Consejo de Indias e incluso ante el propio rey.²¹

Ahora bien, esta autora no analiza de forma específica estos ocho casos, lo que constituye nuestro propósito en este trabajo basado en las Consultas al Consejo de Indias, reunidas en el Archivo General de Indias. Por una parte, resultaron ser de sumo interés por la influencia que tuvieron en la promulgación de reales cédulas complementarias a la Pragmática Sanción. Por otra parte, nos brindaron la oportunidad de seguir indagando sobre el control de las estrategias matrimoniales por parte de mujeres, poder clave en el seno de las familias principales del virreinato.

Legislación matrimonial borbónica: importancia del pacto gobernantes-gobernados

A lo largo del último cuarto del siglo XVIII, sucesivas reales disposiciones ampliaron el alcance de la Pragmática Sanción, reforzando asimismo “el intento original de la Corona por controlar los compromisos y los matrimonios de españoles”.²² Nos proponemos analizar, entre estas resoluciones, tres reales cédulas que tuvieron como origen directo casos ocurridos en la élite novohispana.

La primera, publicada el 26 de mayo de 1783, mandó que “siempre que cualquier hijo, o hija de familia, intentase contraer matrimonio, y (...) quedase ejecutoriado ser racional, y justo el disenso del padre (...) no pueda la madre instituir por heredero al hijo o hija inobediente, ni hacerle donación alguna”.²³ (Caso 1).

La segunda, del 31 de mayo del mismo año, estableció que “los hijos mayores de 25 años para contraer matrimonio deben pedir y obtener el consejo paterno, y por su denegación el suplemento judicial”.²⁴ (Caso 2).

Finalmente, el 11 de junio de 1792 se promulgó que: “no puedan pasar a contraer esponsales sin que además del asenso paterno (...) tengan la licencia, los de los Seminarios conciliares de los Arzobispos y Obispos y Vice-Patronos; y los de las Universidades y demás Colegios, de nuestros

21 Seed: *Amar, honrar...*, pág. 254.

22 Socolow: “Parejas bien constituidas...”, pág. 136.

23 AGI, México, 1132, n.º 1, 1783. Esta “R.C. aclarando dudas sobre el cumplimiento de la R. Pragmática, referente a los matrimonios” está reproducida en Konetzke: *Colección de documentos...*, págs. 527-529.

24 AGI, México, 1132, n.º 3, 1783.

Virreyes, o Presidentes de las respectivas Audiencias (...) todo lo cual se entienda igualmente en las Casas y Colegios de mujeres que se hallaren bajo de nuestra protección y Patronato Real”.²⁵ (Caso 3).

El caso Aranda - López

Patricia Seed califica el primer caso como ejemplo de “mala relación con la esposa”.²⁶ Sin embargo, éste merece sin duda una lectura más detenida por los intereses en juego.²⁷ Recordemos los hechos. En 1780, en la ciudad de Guanajuato, Ramón Luis de Aranda y Brito se negó a dar su consentimiento al enlace de su hija María Manuela de Aranda y Laris con el peninsular Juan Manuel López. Tanto el alcalde mayor en primera instancia como la Real Audiencia de México en grado de apelación calificaron y declararon “ser justo el disenso” del padre, que consideraba que el pretendiente de su hija era un “sujeto sin destino ni aplicación, y cuyas circunstancias no convenían con las de aquélla [su hija], por que su enlace será el más feo borrón para toda la parentela”. Si era cierto que el joven era pobre, ¿cómo había podido sufragar los gastos de una apelación a la Audiencia? La respuesta se halla en el decidido apoyo económico y moral de la esposa de Ramón de Aranda a los deseos matrimoniales de su hija, a pesar de la oposición del cabeza de familia. En efecto, la madre

...la proporcionaba [a María Manuela] cuantas facultades le eran necesarias para seguir el pleito, dándola sus alhajas, y hasta la plata labrada del uso de casa, y prometiéndola, que por su parte, la mejoraría en el tercio y quinto de sus bienes, que por ser cuantiosos, la hacía poco peso la pena de que el mencionado Don Ramón la exheredase.

El artículo 3 de la Pragmática estableció las penas civiles a las que se exponían los hijos de familia que se casaran sin el consentimiento paterno. Privados del “derecho a pedir dote o legítimas”,²⁸ los más afectados eran sin duda los sectores acomodados, ya que obviamente los miembros de las familias pobres no podían esperar ninguna herencia significativa. Sin duda, los letrados que habían redactado cuidadosamente las nuevas normas del

25 AGI, México, 1135, n.º 34, 1790. Se puede encontrar esta “R.C. referente a la licencia que han de obtener para contraer matrimonio los individuos de las Universidades, Seminarios conciliares y casas de enseñanza que estén bajo el Real patronato” en Konetzke: *Colección de documentos...*, págs. 706-707.

26 Seed: *Amar, honrar...*, nota 30, pág. 268.

27 Todas las citas referentes a este caso son extraídas de AGI, México, 1132, n.º 1, 1783.

28 *Novísima Recopilación...*, ley IX, tít. II, libro X, pág. 12.

régimen matrimonial, no habían tomado en cuenta la posibilidad de una manipulación de éstas fundamentada en el derecho sucesorio. Como indica el fiscal de Nueva España,

...no se puede disputar, que los que tienen por madre a una mujer excesivamente acomodada, respecto del padre, es fácil consigan mayores ventajas en la herencia materna con el aumento del tercio, o el quinto, que la que lograrían sucediendo a sus padres igualmente con sus hermanos.

Estamos pues en el corazón de las relaciones de poder en el seno de una familia de la elite, en la cual la esposa, gracias a sus medios económicos propios, se atreve a oponerse abiertamente al control patriarcal sobre los matrimonios de los hijos. Como la consulta surgió del recurso de Ramón de Aranda, no tenemos desgraciadamente ninguna declaración de esta mujer, pero los hechos nos dejan entrever el margen de actuación de las damas que poseían una autonomía financiera. Parece que esta situación privilegiada inducía también a una cierta independencia de pensamiento y de opinión. Sin embargo, conforme con las mentalidades de la época, no se podía aceptar la decisión de una madre de apoyar la elección de cónyuge por parte de su hijo como el fruto de una madura reflexión; las mujeres no hacían uso de la razón, sino que se dejaban llevar por sus sentimientos. Según el fiscal, la actitud de la señora de Aranda se explicaba por el hecho de que “las madres se mueven fácilmente a compasión hacia sus hijos, constituidos en miseria sin atender a si ellos dieron o no causa a su infeliz estado”. Por ello hay que impedir que “las madres fomenten la desobediencia de los hijos a título de piedad mal interpretada”, y que “por un efecto de la fragilidad y piedad mal dirigida de la madre más rica”, los hermanos de los infractores de la Pragmática salgan perjudicados en el reparto de la herencia.

Como ya apuntamos, uno de los principales objetivos de la legislación matrimonial borbónica consistía en reforzar la autoridad patriarcal con un control mayor sobre el enlace de sus hijos. Resultaba pues inconcebible que las mujeres pusieran en tela de juicio la voluntad de sus esposos en esta materia, ni en cualquier otra, pues esto afectaría al orden jerárquico del conjunto de la sociedad. El fiscal mostró su preocupación en este sentido: “la discordia de los conyugentes (sic, por cónyuges) es capaz de turbar, o influir mucho a que se altere notablemente la tranquilidad del estado”. El honor de las familias se asocia con otra doble noción importante: el orden y la tranquilidad pública. Ante la falta de distinción entre vida pública y vida privada característica de una sociedad de Antiguo Régimen, la inter-

vención regia podía garantizar que el padre de familia siguiese centralizando las funciones de gobierno y dirección, lo que implicaba sometimiento y obediencia de la mujer y los hijos.²⁹ En vista de lo expuesto por Ramón de Aranda y “en bien de la causa pública”, el Consejo de Indias pidió al rey que promulgara una cédula con el fin de

...obviar los perjuicios que acarrea la falta de subordinación de la mujer al marido que con razón, y justicia disiente al matrimonio de sus hijos; se contengan éstos en debida observancia de las leyes, que miran a conservar el honor de las familias dentro de los límites de la obediencia a sus padres; y las mujeres reconozcan la autoridad de su consorte como cabeza de familia.

El caso Peredo – García de Quevedo

El segundo caso de conflicto³⁰ en torno a la elección matrimonial dio lugar a la promulgación de una real cédula tan sólo unos días más tarde que el disenso precedente. Se siguió precisando asimismo el alcance de la Pragmática, al tomar nuevas medidas encaminadas a fortalecer la autoridad del cabeza de familia. Además, la novia aparece como una joven más preocupada por terminar con el pleito y el escándalo que por manifestar y defender su voluntad propia, mientras que su pretendiente se valió de todos los recursos legales, y hasta de la manipulación de los hechos, para lograr su propósito de casarse.

Todo empezó cuando Fernando García de Quevedo contrajo esponsales con Mariana de Peredo, una mujer mayor de veinticinco años. El padre de ésta, Josef Antonio de Peredo, manifestó su desacuerdo ante el alcalde mayor de Valladolid de Michoacán por la mera sospecha de la existencia de desigualdad social –fue comprobado después que el caso no era tal– y por no haber estado al corriente de los esponsales de su hija. Ésta, sin esperar la sentencia del juzgado ordinario, se presentó

...ante el Reverendo Obispo de Valladolid con un escrito autorizado con su firma a desistir de los esponsales, con tal de que su padre abonase a Quevedo todos los gastos que con este motivo se le habían originado, se apartase de cualquier acción

29 Gacto, Enrique: “El grupo familiar en la edad moderna en los territorios del Mediterráneo hispánico: una visión jurídica”, *La familia en la España mediterránea (siglos XV-XIX)*, Editoria Crítica, Barcelona, 1987, pág. 39. Citado por García González, Francisco: “Política y familia en Zacatecas en el siglo XIX”, en Gonzalbo Aizpuru y Rabell (comps.): *La familia en el mundo...*, págs. 127-142 (cita pág. 131).

30 Las citas relativas a este caso son extraídas de AGI, México, 1132, n.º 3, 1783.

civil, o criminal intentada contra él por su causa, y la permitiese retirarse temporalmente a un beaterio.³¹

Resulta obvio que Mariana de Peredo deseaba ante todo encontrar una solución que fuera conveniente tanto a su padre como a su pretendiente, con tal de que se pusiera fin al conflicto. Es difícil saber cuáles eran sus verdaderos sentimientos ya que probablemente fuera muy presionada por ambas partes. Desistió también de los esponsales ante el alcalde mayor, pero, como su padre no aceptó sus condiciones, el juicio de disenso siguió su curso y el fallo fue en favor de Josef Antonio de Peredo.

El caso se hubiera podido cerrar con la victoria del padre de Mariana; pero era sin contar con el claro deseo de Quevedo de casarse con ésta. Su lucha prosiguió en varios frentes. Por una parte, logró que el obispo mandara que se depositara a su novia fuera de la casa de sus padres. Entonces Mariana

...declaró que su voluntad firme era cumplir a Quevedo la palabra matrimonial que le tenía dada efectuando su casamiento por parecerla el medio más oportuno para serenar los disturbios suscitados con motivo de los esponsales.

Así pues, encontrarse alejada de la actitud coercitiva de su padre —no se hace mención en ningún momento de su madre— no llevó a Mariana a declarar amor, o por lo menos aprecio y afecto, a su pretendiente. Sólo fundaba su propósito de casarse en ser el medio más adecuado para lograr la paz y la tranquilidad. Por otra parte, Quevedo presentó un testimonio falso del escribano del Cabildo de Valladolid de Michoacán, Diego Nicolás Correa, que suponemos amigo o deudo suyo por correr semejantes riesgos, escrito “justificativo de haber quedado indeciso el expediente ante el Alcalde mayor en virtud del citado desestimiento”. Así, el novio obtuvo la licencia del obispo para celebrar su boda. Fue entonces cuando puso fin al proceso criminal que seguía contra el hermano de su novia, Josef María de

31 La mención de la posibilidad de una persecución criminal contra su novio nos remite a las estrategias extremas que padres novohispanos utilizaron, sobre todo antes de la promulgación de la Pragmática, para impedir que sus hijos celebraran un enlace que no les agradaba. Se trataba de recurrir a la justicia ordinaria, ya que los tribunales eclesiásticos solían proteger la libertad de elección del cónyuge hasta el IV Concilio Provincial Mexicano. Seed: *Amar, honrar...*, en particular la primera y la segunda parte de la obra; Villafuerte García: “Casar y compadrear...”; Nelly Porro (“Conflictos sociales...”, pág. 387) afirma que era una “agresión muy común” “extrañar a los hijos en lugar conocido o desconocido y hasta hacerlos soportar presidio”. Estas prácticas nos remiten a las “lettres de cachet”, en las cuales las familias francesas pedían la deportación de sus hijos a los infames calabozos de la isla de la Désirade, con falsos pretextos que escondían una oposición a la elección matrimonial de aquéllos. El precio del honor era sin duda exorbitante. Farge: “Familles. L’honneur et...”, en particular págs. 584-585.

Peredo, “por haberle disparado un trabucazo”, quizás como muestra de buena voluntad con respecto a la familia de su esposa.

Nos encontramos, pues, ante un ejemplo de la intensidad y el dramatismo con los que se vivían en ciertos casos los asuntos matrimoniales. En éstos toda clase de sentimientos e intereses se mezclaban, chocaban, en claves de amor/odio, honor/deshonor, secreto/escándalo... Se podía llegar hasta el extremo del intento de homicidio para conseguir sus fines. Intentando reunir todos los hilos de la historia es cuando se puede llegar a entender la actitud conciliadora de Mariana de Peredo, que sin duda se enfrentaba a una situación altamente conflictiva, psicológicamente delicada de sobrellevar de una manera más sensata, coherente y eficaz de lo que sus cambios de opinión ante el alcalde mayor dejaban suponer. Dadas las circunstancias, no podía ser otra su prioridad que la de encontrar el medio de aplacar los ánimos con el restringido margen de actuación que detentaba como hija de familia, tanto respecto a sus recursos legales como a su posible influencia sobre los miembros masculinos de su familia.

Una carta del obispo se revela muy provechosa para entender mejor la gravedad de la situación. En efecto, éste tuvo que rendir cuentas ante la Real Audiencia de México, que quería conocer los motivos que le habían llevado a dar su autorización para la celebración de la boda, pendiente todavía la sentencia. En ese momento se descubrió el fraude de Fernando García de Quevedo. Para nuestro propósito de analizar la posición de la mujer en las luchas de poder que se daban, nos detendremos sobre todo en lo que el diocesano cuenta sobre Mariana. Informó a la Real Audiencia de que, por una parte, temía que el hermano de ésta intentara asesinarla como lo había hecho con su marido. Por otra parte, denuncia el autoritarismo de Josef Antonio de Peredo, que “había manifestado constante resistencia a dar a sus hijos estado conforme a su voluntad”, lo que era tanto más grave cuanto que Mariana había cumplido ya veintiséis años, “expuesta a los bochornosos lances que se dejaban considerar”. Se trata claramente de un caso de oposición abusiva a un matrimonio, que demuestra los límites de los juicios de disenso para proteger a los hijos de familia de los excesos paternos, tal como llegara a denunciarlo Victorián de Villaba.³² Además, el

32 Mariluz Urquijo: “Victorián de Villaba...”. El capítulo 7 de la Pragmática Sanción expone los motivos de la posibilidad de recurso de los hijos de familia. Los juicios de disenso permitirán “pre-caver (...) el abuso y exceso en que puedan incurrir los padres y parientes, en agravio y perjuicio del arbitrio y libertad que tienen los hijos para la elección del estado a que su vocación los llama”. *Novísima Recopilación...*, ley IX, tit. II, libro X, pág. 13.

hecho de que un padre se negara sin fundamentos a dar su consentimiento podía llegar a tener graves consecuencias para una mujer, ya que se marchaban paralela y rápidamente su juventud y sus esperanzas de casarse. Ahora bien, se sabe que los intereses familiares tenían prioridad sobre los deseos individuales, y en las familias de la elite convenía a veces conservar una o varias hijas solteras conforme a su situación económica.³³

Después de la boda de Fernando García de Quevedo y Mariana de Peredo, a la Audiencia le quedaba por declarar si ésta había incurrido en las penas civiles de la Real Pragmática, cuestión ardua que la llevó a consultar al Consejo de Indias. Aunque éste estimó que Mariana no tenía que ser desheredada por haber pedido el consejo de su padre, consideró tomar como resolución general que los hijos de familia mayores de veinticinco años también debían pedir y obtener el consejo paterno. Con este nuevo requisito se llegaba a identificar el consejo con el consentimiento.³⁴

El caso Sánchez de Tagle – Barrera y Andonaegui

Del expediente siguiente³⁵ resultó la real cédula de 1792, prohibiendo que los colegiales de Indias pudieran contraer esponsales sin licencia real. Nos parece en este caso imprescindible presentar con más detalles a los protagonistas del juicio de disenso y de la consulta al Consejo de Indias, pues son miembros de la elite principal y nobleza de la Nueva España. Colegial en el prestigioso Real de San Ildefonso en la ciudad de México, Manuel Sánchez de Tagle se presentó ante el alcalde ordinario para que éste le supliera la licencia paterna que le había sido negada para casarse con María Josefa Barrera y Andonaegui. El padre del joven era Manuel Esteban Sánchez de Tagle y de la Campa Cos, nieto del poderoso minero y hacendado Fernando de la Campa Cos, primer conde de San Mateo Valparaíso. En el momento de los hechos detentaba este título su tía Ana María de la Campa Cos, esposa de Miguel de Berrio y Zaldívar, marqués de Jaral de

33 Edith Couturier, en su estudio sobre la matriarca que fue la condesa de Miravalle, subrayó cómo ésta arregló los matrimonios y las carreras de sus hijos para aumentar la posición social y el prestigio de su familia. Dos de sus hijas, María Francisca y María Catarina, permanecieron solteras, lo que también era fruto de la estrategia permanente de la viuda para mantener el estatus socio-económico de su familia. En efecto, “la elección de la soltería para esas dos mujeres tenía varias ventajas sobre las opciones del matrimonio y del convento. Era mucho menos costosa durante esos años en que la familia mal podía solventar las dotes religiosas, y el matrimonio sin dote podía haber sido social y políticamente desventajoso”. Couturier: “Una viuda aristócrata...”, pág. 342.

34 Rípodas Ardanaz: *El matrimonio en Indias...*, pág. 271.

35 AGI, México, 1135, n.º 34, 1790.

Berrio. La madre de Manuel Esteban, Ildelfonsa, había nacido del primer matrimonio de Fernando de la Campa Cos con María Dosal Madrid.³⁶ Por su padre, José Andrés Sánchez de Tagle y Valdivieso, estaba emparentado con otras dos prestigiosas familias, los condes de San Pedro del Álamo y los marqueses de Altamira.³⁷ Nadie dudaría, por lo tanto, de las palabras de Manuel Esteban Sánchez de Tagle cuando se opuso al matrimonio de su hijo, por ser éste “de una de las familias más ilustres de la ciudad”. Así pues, esa posición privilegiada le inducía a manifestar su preocupación por las consecuencias nefastas de un eventual casamiento, ya que su hijo no terminaría la carrera imprescindible para su porvenir profesional. En cuanto a la novia de Manuel, María Josefa Barrera y Andonaegui, no consta en los documentos ninguna declaración personal o carta de apoyo en su favor. Deducimos por ello que su familia no gozaba de una posición social destacada.

Sin embargo, el disenso fue declarado irracional en primera instancia. No deja de sorprendernos tal decisión, ya que el alcalde ordinario no era otro que Pedro Ramón Romero de Terreros y Trebuesto, segundo conde de Regla. No hemos podido averiguar si le unían al joven Manuel unos lazos de amistad, pero sabemos que él mismo se había casado en 1785 con María Josefa Rodríguez de Pedroso y de la Cotera, hija del conde de San Bartolomé de Jala y de la hermana del marqués de Rivas Cacho.³⁸ Había realizado, pues, una alianza perfectamente acorde con los requisitos matrimoniales de los miembros de las familias principales del virreinato, y hubiera sido lógico que apoyara a Manuel Esteban Sánchez de Tagle en sus

36 Tanto a Ildelfonsa como a su hermana Juliana, Fernando de la Campa Cos entregó en vida unos bienes valorados en 280.000 pesos (“sus legítimas maternas”). Luego fundó un mayorazgo, que heredó su hija Ana María, nacida de un segundo matrimonio con Isabel Rosa de Zaballos Villegas. Langue, Frédérique: *Mines, terres et société à Zacatecas (Mexique) de la fin du XVII^e siècle à l'Indépendance*, préface de François Chevalier, Publications de la Sorbonne, París, 1992 (edición española: *Los señores de Zacatecas. Una aristocracia minera del siglo XVIII novohispano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999), en particular pág. 218.

37 José Andrés Sánchez de Tagle y Valdivieso fue alférez y regidor en Zacatecas, así como caballero de la orden de Calatrava, mientras que su hijo Manuel Esteban lo fue de la de Santiago. *Ibidem*, pág. 247. En su estudio de las grandes familias ganaderas novohispanas, Ramón María Serrera destaca que “uno de los más compactos y poderosos grupos familiares del Virreinato [era] el formado por los marqueses de Altamira, los condes de San Pedro del Álamo y los marqueses de San Miguel de Aguayo, todos ellos estrechamente vinculados entre sí por continuos enlaces”. Serrera, Ramón: *Guadalajara ganadera. Estudio regional novohispano (1760-1805)*, 2.^a ed., Ayuntamiento de Guadalajara, Guadalajara, 1991.

38 Ladd, Doris: *La nobleza mexicana en la época de la Independencia (1780-1826)*, FCE, México, 1984, en particular págs. 296-297.

pretensiones. De todos modos, su sentencia fue revocada por la Real Audiencia de México al examinarse el caso en apelación.

No obstante, Don Manuel Esteban recurrió al rey, pidiéndole que tomara una resolución general para evitar toda posibilidad de que su hijo contrajera un matrimonio desigual. El fiscal propuso entonces extender a las colonias americanas la norma vigente en España según la cual ningún individuo que acudiera a un colegio bajo real patronato podía casarse sin licencia real. Los argumentos avanzados por el fiscal resultan muy interesantes al corresponder, sin duda, con la opinión general que prevalecía sobre el valor de la voluntad de los jóvenes. Era, pues, menester

...evitar de esta suerte los matrimonios poco decorosos, que se suelen contraer por los colegiales, educandas y estudiantes a impulso de su sensualidad y pocos años, y de los arbitrios y sugerencias de que se valen los que se interesan en ello, sin que sus padres, tutores y curadores, ni los demás sujetos a quienes incumbe impedirlos, puedan remediar oportunamente por lo mucho que distan regularmente sus domicilios de los parajes en que los indecentes matrimonios se celebran.

Es de notar que no se hace distinción de género. Tanto los hijos como las hijas de familia se describen como propensos a dejarse llevar por sus sentimientos o simples deseos o, peor aún, a ser víctimas de manipulaciones y engaños por personas interesadas en las fortunas familiares. La cédula de 1792 tomada a raíz de este caso es, por lo tanto, una nueva muestra de apoyo del rey a los padres de las familias de la elite en su preocupación por evitar todo matrimonio desigual, o sea deshonroso, con un explícito menosprecio hacia la capacidad de decisión, sin hablar de las emociones, de los jóvenes. Los otros recursos de cabezas de familias nobles localizados en el Archivo General de Indias nos brindarán la oportunidad de profundizar estas nociones, así como de analizar los matices que conlleva el concepto de desigualdad entre los blancos de las familias principales.

***Faire un beau mariage.* Control y resistencia de las aristócratas en las elecciones matrimoniales**

Patricia Seed describió los cambios que experimentaron a lo largo de tres siglos las opiniones y las actitudes hacia la voluntad de los jóvenes, en particular en lo referente a sus elecciones matrimoniales. Mientras que en los siglos XVI y XVII, la Iglesia apoyó decididamente las opciones de éstos en concordancia con los preceptos tridentinos, en el siglo XVIII se mostró un recelo creciente hacia los deseos de los hijos de familia en cues-

tiones de esponsales. Las dudas surgieron a raíz de la multiplicación de los incumplimientos de promesa matrimonial, que sirvieron de justificación a la superioridad de juicio de los padres.³⁹ Ya no parecía que la elección de los jóvenes pudiera ser el fruto de una voluntad razonada. En el contexto de una sociedad en la cual las mujeres eran consideradas como unos seres débiles, frágiles, faltos de razón, no es de extrañar que una decisión independiente –y por supuesto contraria a los planes de sus familias– fuera considerada como desprovista de todo fundamento válido. Son descritas como títeres; seducidas, engañadas, manipuladas por sus pretendientes. La condesa viuda de la Valenciana se lamentó al Consejo de Indias de que Antonio Pérez Gálvez hubiera logrado seducir a su hija, “alucinarla y atraerla (...) abstrayéndola de su obediencia”, por ser “deseoso de conseguir gran parte de la mucha opulencia de su casa”.⁴⁰ El conde de Casa Loja quiso impedir el matrimonio de su hermana María Ignacia Landeta “que se degrada[ba] absolutamente dando ocasión por su debilidad y ningún miramiento a que sus hijos saliesen al mundo mezclados con los del estado general”.⁴¹ No parecía que este noble confiara en la madurez de su hermana a la hora de escoger marido, aunque ésta hubiera cumplido... cuarenta y tres años.⁴² Casa Loja fue aún más lejos, afirmando que la sujeción de las mujeres debía ser absoluta ya que serían más propensas a contraer matrimonios desiguales por simple gusto:

...si se realizase este matrimonio induciría necesariamente la perturbación del orden social, y daría ocasión a que las mujeres, viendo autorizados sus caprichos, introdujesen en las familias el desorden y trastorno contra el espíritu de la Pragmática.⁴³

Como se puede comprobar en las declaraciones de los padres y en las resoluciones de los oidores o las opiniones de los fiscales, todos miembros de la elite, la preservación del orden social se lograba mediante mecanismos que garantizaban la reproducción de la estructura jerárquica de la sociedad.

39 Se imponía “la percepción de que la voluntad individual libre manifestada en el amor se convertía en un medio cada vez menos confiable para ordenar la conducta humana, específicamente, las elecciones matrimoniales”. Seed: *Amar, honrar...*, en particular pág. 156.

40 AGI, México, 1135, n.º 8, 1791.

41 AGI, México, 1140, n.º 45, 1803.

42 Ignacia era la hermana menor de los siete hijos que tuvo Francisco José de Landeta, primer conde de la Casa Loja. Tenía veinte y tres años menos que su hermano Manuel Landeta y Primo, que se opuso a su boda. Ladd: *La nobleza mexicana...*, en particular pág. 287.

43 AGI, México, 1140, n.º 45, 1803.

Al ser una estrategia matrimonial exitosa uno de estos mecanismos, las causas explícitas de oposición al matrimonio son de tipo económico y de prejuicio social. Puntualizamos el hecho de que sean explícitamente mencionadas por matizar la interpretación de Patricia Seed, según la cual a finales del siglo XVIII no existía aún “una palabra o un lenguaje” para expresar las desigualdades de riqueza y de prestigio.⁴⁴ Es cierto que las distinciones resultaban sutiles, por introducir líneas divisorias en el seno de la elite novohispana. Por ello es preciso recordar, conforme a la interpretación de John Tutino, que las capas altas de la sociedad novohispana estaban formadas por unas “grandes familias” y unas “elites secundarias”, que se distinguían por la capacidad de las primeras para permanecer durante varias generaciones en la cúspide social.⁴⁵

44 Seed: *Amar, honrar...*, pág. 272.

45 Tutino, John: *Creole Mexico: Spanish Elites, Haciendas and Indian Towns 1750-1810*, University of Texas, Austin, 1976; Ann Arbor, University Microfilms, 1978. John Kicza precisa también claramente que: “I term “the Great Families” so as to differentiate them from other well-to-do and respectable families of the city who, though members of a broader elite, could not normally compete with or marry into this exalted segment of society”. Kicza, John E.: *Colonial Entrepreneurs. Families and Business in Bourbon Mexico City*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1983, pág. 13. Numerosos estudios sobre las elites han descrito las estrategias desarrolladas para preservar, aumentar y transmitir su capital económico y simbólico y hacen hincapié en la importancia de las alianzas matrimoniales para explicar la longevidad de las familias principales, por ejemplo: Bertrand, Michel: “Las redes de sociabilidad en la Nueva España: fundamentos de un modelo familiar en México (siglos XVII-XVIII)”, en Baudot, Georges (coord.): *Poder y desviaciones: génesis de una sociedad mestiza en Mesoamérica, siglos XVI-XVII*, Siglo XXI Ed., México, 1998, págs. 103-133; Brading, David A.: *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, FCE, México, 1975; Büschges, Christian: “Linaje, patrimonio y prestigio. La nobleza titulada de la ciudad de Quito en el siglo XVIII”, *Anuario de Estudios Americanos*, tomo LVI, 1, Sevilla, 1999, págs. 123-145; Ladd: *La nobleza mexicana...*; Langué: *Mines, terres et société...*; de la misma autora: “Poderosos, parentelas y clientelas: reminiscencias medievales y modernidad en la Zacatecas del siglo XVIII”, en Seminario de Historia de las Mentalidades: *Familia y poder en Nueva España (Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades)*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, 1991, págs. 181-193, y “Prácticas en espejo: estructura, estrategias y representaciones de la nobleza en la Nueva España”, en Baudot (coord.): *Poder y desviaciones...*, págs. 135-169; López Beltrán, Clara: *Alianzas familiares: elite, género y negocios en La Paz, siglo XVII*, IEP, Lima, 1998. Rizo-Patrón Boylan, Paul: “La familia noble en la Lima borbónica: patrones matrimoniales y dotales”, *Boletín del Instituto Riva Agüero*, 16, Lima, 1989, págs. 265-302, y *Linaje, dote y poder. La nobleza de Lima de 1700 a 1850*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2.^a ed., Lima, 2001; Sánchez, Evelyne: *Les elites de Nueva Guatemala, 1770-1821. Réseaux, clivages et groupes de pression à la veille de l'Indépendance*, Mémoire de maîtrise (M. Bertrand, dir.), Université de Toulouse-Mirail, Toulouse, 1993; Schröter, Bernd y Büschges, Christian (eds.): *Beneméritos, aristócratas y empresarios: Identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica, Iberoamericana/Vervuert, Madrid - Frankfurt am Main, 1999; Socolow, Susan: The Merchants of Buenos Aires, 1778-1810. Family and Commerce*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978; “Marriage, Birth and Inheritance: the Merchants of Eighteenth-Century Buenos Aires”, *Hispanic American Historical Review*, 60 (3), Durham, 1980, págs. 387-406; Uribe-Uran, Victor M.: *Honorable*

***El caso Barrera y Torrescano
(condesa de la Valenciana) – Pérez Gálvez***

La condesa de la Valenciana tenía, sin lugar a dudas, conciencia de pertenecer a una de las familias más ricas de Nueva España. En su posición social planteó recurso ante el rey para impedir el matrimonio de su hija Gertrudis, ya que había fracasado por las vías legales que estaban a su disposición. En efecto, pidió la anulación de las sentencias en primera y segunda instancia que habían calificado su disenso como irracional, pues –como puntualizó de forma astuta– en caso contrario

...el distinguido lustre y esplendor de la casa de la Condesa, condecorada con este título, después de ser de las más opulentas de Nueva España en minas y haciendas, *con que contribuye a V.M. en más de ciento y veinte mil pesos anuales* (...) se oscurecería y malograría con el matrimonio intentado por Don Antonio Pérez y Gálvez.⁴⁶

Este disenso arroja luz sobre un matrimonio que, *a posteriori*, parecía conforme al modelo de Brading, según el cual las familias criollas no dudaban en casar a sus hijas con peninsulares pobres por su origen racial intachable y su supuesta capacidad de trabajo, superior a la de los criollos. Sin esta consulta, ¿cómo se podría sospechar que el conde de Pérez Gálvez, uno de los hombres más ricos de Nueva España a principios del siglo XIX al haber sido un hábil administrador de las minas y las haciendas de la Valenciana, había sufrido antes el rechazo y el desprecio de los padres de su esposa? En su recurso, Guadalupe Barrera y Torrescano empezó por describir a su futuro yerno como un seductor sin escrúpulos, que desde su llegada a la ciudad de Guanajuato –venía de Málaga– se había dedicado “a inquietar varias hijas de familias ricas”, hasta conseguir seducir a su hija Gertrudis “captando la niñez y que se le inclinase por esposa”.⁴⁷ El criollo Antonio de Obregón y Alcocer, conde de la Valenciana, se opuso a esa relación, pero después de su muerte, ocurrida en 1786, Antonio Pérez Gálvez volvió a pedir la mano de Gertrudis. Fue así como empezó un largo y com-

Lives, Lawyers, Family, and Politics in Colombia, 1780-1850, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2000.

46 AGI, México, 1135, n.º 8, 1791. El subrayado es nuestro.

47 *Ibidem*. Podríamos suponer que una vez más se trata de una falta de confianza de una madre hacia la voluntad de su hija, pero se pueden llegar a entender las dudas que expresa sabiendo que, cuando conoció a Antonio, Gertrudis tendría entre diez y trece años, once menos que él.

plejo pleito, cuyos pormenores parecen probar que la lucha que emprendió la condesa de la Valenciana fue extremadamente dura.⁴⁸

Como viuda cabeza de familia, era la responsable de acordar los matrimonios de sus hijos conforme a los criterios prevalecientes en la aristocracia, tarea tanto más importante cuanto que su esposo había dejado como herencia la colosal fortuna de cuatro millones de pesos. Es de notar, no obstante, que el conde de la Valenciana no se había casado por dinero y su mujer ni siquiera aportó dote.⁴⁹ Si Antonio de Obregón había protagonizado un enriquecimiento espectacular, le tocaba a su viuda administrar los bienes y obtener alianzas provechosas, ya que su hijo Antonio, heredero del título, era todavía demasiado joven para hacerse cargo de semejante patrimonio. Las estrategias para acumular riqueza no eran las mismas que las destinadas a conservarla a largo plazo. No se puede imputar tampoco la oposición de la condesa a un extraño prejuicio hacia los peninsulares, ya que su otra hija, Ignacia, se casó con el español Diego de Rul y, en 1804, se les otorgó conjuntamente el título de conde de la Casa de Rul. Según un esquema clásico de endogamia nobiliaria, la hija de ambos, Victoria, se casaría con su primo Juan, segundo conde de Pérez Gálvez.⁵⁰

Pero volvamos a cuando su abuela hubiera podido impedir su nacimiento... Guadalupe Barrera usó todos los medios legales e incluso ilegales para llegar a su fin. De modo legítimo, se quejó de que fue el propio Gálvez el que se presentó ante el teniente de alcalde de Guanajuato “solicitando declarase irracional el disenso de la Condesa, contra lo expresamente mandado por la Real Cédula de 18 de septiembre de 1788, que previene sean tan sólo los mismos hijos parte legítima para pedir judicialmente el consentimiento a sus padres”.⁵¹ Del mismo modo, puso de realce varias irregularidades en el curso del pleito, de las cuales se defendió

48 No nos resistimos a reproducir aquí las palabras con las que la condesa hizo el retrato del futuro conde de Pérez Gálvez al Consejo de Indias: su “calidad es tan diversa que su padre fue carpintero, su abuelo del arte de la seda, un tío albañil, y el hombre inepto, de mala crianza, ninguna aplicación, concurrente a paseos y teatros, constituido en el empleo de Tesorero del Monte Pío de Ánimas de aquella capital, con el cual se halla hinchado, presuntuoso, y vano, con muy poco sueldo, menos inteligencia, y deseoso de conseguir gran parte de la mucha opulencia de su casa”. *Ibidem*.

49 Ladd: *La nobleza mexicana...*, pág. 53.

50 *Ibidem*, pág. 206.

51 Es de notar la excepcional minuciosidad con la que la condesa argumenta su posición, sobre todo si comparamos con los casos rioplatenses estudiados por Nelly Porro. Esta autora subraya que la cédula de 1788 no se aplicó de forma estricta, pues “si la iniciativa es del futuro yerno, no hay oposición por parte de los padres, que nunca exigen que su hija inicie la demanda”. Porro: “Los juicios de disenso...”, pág. 202.

Gálvez indicando con astucia que había ganado el juicio “contra persona de tanto poder y valimiento” que no había podido “concurrir en su obtención otro influjo, ni respeto que el de la justicia”. Descubrió además que la condesa no había dudado en sobornar a un cabo para que hiciera un falso testimonio. En efecto, al fracasar ante la justicia ordinaria, la aristócrata se volvió hacia el tribunal eclesiástico. Pagó al cabo del regimiento de Dragones Diego de Fuente para que declarara que Antonio Pérez Gálvez había huido de Málaga para no casarse con una señora, boda para la cual ya habían supuestamente corrido las amonestaciones. El provisor supeditó entonces la celebración del enlace a la comprobación de la veracidad de tal situación.

A pesar de la denuncia del soborno por Pérez Gálvez, Guadalupe Barrera obtuvo el apoyo del fiscal y del Consejo para que se revisara el caso, fundamentalmente por las irregularidades antes mencionadas y la sospecha de una desigualdad social excesiva entre los futuros cónyuges. El fiscal consideró asimismo no ser suficientes las pruebas de nobleza aportadas por Pérez Gálvez, para acreditar que éste mereciese casarse con una joven miembro de una de las familias más prestigiosas de Nueva España y poseedora de un título de Castilla. En efecto, según él, “hay sus grados y esferas entre los nobles”.⁵² Sin embargo, probablemente por respetar las normas legales generales, el rey ordenó que se considerara como definitiva la sentencia de la Real Audiencia de México.

La condesa de la Valenciana fracasó asimismo en su intento de impedir que su hija se casara con un hombre que, según aquella, no convenía a los intereses familiares. Más allá del resultado del disenso, quisiéramos poner de relieve cómo una aristócrata no tenía por ser mujer menos conocimientos legales, influencias y voluntad en su propósito de controlar las estrategias matrimoniales de sus hijos. Asumía totalmente las responsabilidades de un patriarca, defendiendo los mismos valores de endogamia nobiliaria que cualquier otro hombre que se encontrara dirigiendo el destino de una familia en la cúspide social. Las mujeres de la élite se encontraban obviamente preparadas para tomar las riendas de un importante patrimonio cuando resultara necesario. Confirman esta interpretación los otros casos de disenso que estudiaremos a continuación, en los cuales estuvieron también involucrados miembros de las más destacadas familias nobles novohispanas.

52 AGI, México, 1135, n.º 8, 1791.

Nos parece imprescindible, en la perspectiva de la historia de género, comparar la mentalidad y la actuación de la condesa de la Valenciana con la de hombres que se encontraron en una situación parecida a la suya. Resulta llamativo que en los dos casos siguientes, los juicios tengan también como características su complejidad, la multiplicación de los recursos legales y las acusaciones recíprocas de lo que llamamos hoy en día “tráfico de influencias”, que afectaron incluso a los oidores de la Real Audiencia de México. Parece útil para una mayor comprensión de los pleitos recurrir al concepto de “red de sociabilidad” usado, entre otros, por Michel Bertrand. La red de sociabilidad de un individuo comprende tanto sus relaciones familiares y su linaje, como la red clientelar que ha sabido construir.⁵³ El poder de un patriarca dependía, sin duda, de la capacidad de movilización de los miembros de su red en un momento determinado, para resolver los problemas y los asuntos diarios...o excepcionales como un juicio de disenso.

El caso Hurtado de Mendoza (conde del Valle de Orizaba) – Prieto de Bonilla

José Diego Pantaleón Hurtado de Mendoza y Malo, conde del Valle de Orizaba, presentó su primera petición al Consejo de Indias en 1799, pendiente su apelación en la Audiencia de la sentencia de disenso irracional dada por el alcalde del crimen Miguel Bataller. Se oponía al “enlace infinitamente desigual e indecoroso a su nobleza”⁵⁴ que su hijo primogénito Andrés Diego Hurtado de Mendoza y de Gorraez quería contraer con María Dolores Prieto de Bonilla. Al estudiar la impresionante genealogía de Andrés Hurtado de Mendoza se comprueba cómo las alianzas en el seno de la elite novohispana habían convertido a ésta en un extenso clan. Por su padre, pertenecía a una de las familias criollas más prósperas y más antiguas del virreinato, ya que el título de conde del Valle de Orizaba había sido otorgado a principios del siglo XVII al capitán general de Panamá y de las Filipinas.⁵⁵ Esta casa noble siempre conservó un fuerte arraigo en el aparato del estado colonial, ocupando prestigiosos cargos administrativos y militares⁵⁶ a lo largo de todo el período colonial. La madre de Andrés se

53 Bertrand: “Las redes de sociabilidad...”; “De la familia a la red de sociabilidad”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 61, n.º 2, México, abril-junio 1999, págs. 107-135.

54 AGI, México, 1139, n.º 15, 1799.

55 Ladd: *La nobleza mexicana...*, pág. 26.

56 Bertrand: “Las redes de sociabilidad...”, nota 19, pág. 112.

llamaba Ignacia de Gorraez y Berrio; era sobrina por parte de madre de Miguel de Berrio y Zaldívar, primer marqués del Jaral de Berrio, y por parte de padre de Pedro Gorraez y de Luna, noveno mariscal de Castilla. Por ello Andrés heredaría, además del título de su padre, los títulos de mariscal de Castilla y marqués de Ciria.⁵⁷ En cuanto a María Dolores, era la hija del alcalde ordinario Ildefonso Prieto de Bonilla.⁵⁸ El conde de Orizaba nunca presentó documentos acreditativos de la “mala calidad” de la joven, pero insistió en que “no podía enlazarse un noble de primer orden con una hijadalgo sin ofensa de la nobleza”.⁵⁹ Nos encontramos, pues, ante un nuevo ejemplo de la distinción explícita de las familias principales con respecto a la elite secundaria, lo que implica que hubiera en cada grupo cierta conciencia de sí mismos, de su posición en la escala social. En su estudio sobre el estatus de las esposas de los funcionarios reales, Michel Bertrand distingue tres grupos familiares: la elite criolla, las familias que trabajan para la administración central y, finalmente, las elites locales. Éstas gozaban de cierto prestigio, en particular por los cargos municipales que desempeñaban, pero su influencia era limitada en el espacio.⁶⁰ Siguiendo esta tipología, María Prieto de Bonilla pertenecía a esas elites secundarias, y el conde del Valle de Orizaba esperaba sin duda un enlace más ventajoso para su hijo, en el cual convergían varios de los títulos de nobleza más prestigiosos de Nueva España.

Los documentos no nos han permitido atar todos los cabos sueltos del proceso, pero lo más probable es que tanto el conde del Valle de Orizaba como su hijo —o más bien el futuro suegro de éste— se valieran de sus relaciones personales para influir en los miembros de la Audiencia. Conforme al artículo nueve de la Real Pragmática, el plazo para la resolución de una apelación por la Audiencia era de treinta días,⁶¹ pero en este caso el proceso duró casi dos años. Según el virrey Miguel de Azanza, “era un asunto

57 Andrés Hurtado de Mendoza estaba entonces emparentado, en grado más cercano o lejano, con los condes de Santiago, los condes de Monteagudo, los condes de San Mateo de Valparaíso, etc. Doris Ladd precisa que estaba en línea para diez mayorazgos; sus títulos se extinguieron en 1836. Señala también que “no habiendo sido un hijo muy sumiso, tomó el nombre del mayorazgo [Suárez Peredo], prefiriéndolo al nombre de su padre”. Ladd, Doris: *La nobleza mexicana...*, pág. 108. No sabemos en qué fecha lo hizo, pero se puede suponer que las relaciones con su padre se habían deteriorado por el largo juicio de disenso. En los documentos que hemos consultado, se apellida Suárez de Peredo Hurtado de Mendoza.

58 AGI, México, 1139, n.º 15, 1799.

59 *Ibidem*.

60 Bertrand: “Las redes de sociabilidad...”, en particular págs. 109-116.

61 *Novísima Recopilación...*, ley IX, tít. II, libro X, pág. 13.

ruidoso, que había fijado la expectación pública, así por la calidad y circunstancias de las personas, como por los extraordinarios movimientos que había tenido el expediente en su principio y progresos”.⁶² El muro de silencio que debía proteger los pleitos familiares tenía grietas, y asimismo corrían por la ciudad comentarios y rumores. El extremo temor al escándalo entre los miembros de la elite les presionaba para arreglar los conflictos en privado; por ello se tiene constancia de pocos casos de pleitos o de transgresiones (adulterio, ilegitimidad...) concernientes a este sector de la población. Sin embargo, es menester subrayar que los medios económicos y los conocimientos legales de los cuales disponían, les permitían, una vez incoado un juicio, usar de absolutamente todos los mecanismos legales existentes, e incluso de intentar abrir nuevas vías, como lo ilustran los recursos al Consejo de Indias y al rey oficialmente prohibidos. Nos es difícil además, a través de una documentación oficial, probar la movilización de la red clientelar por parte de esos poderosos personajes, aunque tengamos indicios reveladores de que así se procedía.

Nos parece que los contactos personales de los implicados en el juicio de disenso, o sea la parcialidad de los oidores, constituyen una explicación de las manifiestas irregularidades de la Audiencia al respecto, que obligaron al virrey a intervenir y a amonestar al tribunal reiteradamente. Éste denunció al Consejo que “era una injusticia notoria la dilación que procuraba la Audiencia en este negocio a contemplación de una de las partes, y contra el derecho de la otra”.⁶³ Se puede suponer que el retraso de la resolución del pleito favorecía sobre todo al conde del Valle de Orizaba, pues podía doblegar la voluntad de los jóvenes, sin duda sometidos a una fuerte presión; pero éste denunció al Consejo el “favor que dispensaban los ministros de aquella Real Audiencia a la interesada”, por lo cual pidió que “en lugar de unos jueces que tenía por sospechosos, se decidiese el proceso por otros imparciales, cuales eran en su concepto los de este Consejo”.⁶⁴ El Consejo de Indias, siguiendo la opinión del fiscal de Nueva España, siempre apoyó a la Audiencia por ser ésta el tribunal competente en la materia, instando al virrey a presionar a los oidores –divididos en sus votos– para que dieran su sentencia lo más pronto posible. A pesar de haber apoyado en un primer momento tal posición, el rey llegó a pedir que se remitieran los

62 Carta del virrey Don Miguel Josef de Azanza al Consejo de Indias, de 27 de julio de 1799. AGI, México, 1140, n.º 3, 1801.

63 Carta del virrey de 27 de febrero de 1800. *Ibíd.*

64 *Ibíd.*

autos al Consejo⁶⁵ siguiendo el dictamen del fiscal del Perú, lo que no había concedido a la condesa de la Valenciana.

En el marco de una actitud compleja con respecto al secreto y al escándalo, y de la personificación de las relaciones con el rey, las familias principales aceptaban que las altas jefaturas del virreinato y de la metrópoli miraran en el corazón de su intimidad. Esperaban que la sanción del rey reforzara el poder patriarcal, la autoridad doméstica. Esta interpretación nos parece avalada por los demás casos de disenso. Antes de fijar nuestra atención en ellos, resumiremos el epílogo del juicio de disenso de Andrés Hurtado de Mendoza. La tardía sentencia de la Audiencia le fue favorable, pues declaró el disenso paterno irracional. Después de consultar al Real Acuerdo, el virrey dio licencia al joven para celebrar el anhelado enlace.⁶⁶ Es de notar que Andrés se casó por medio de un poder que dio a su suegro Ildelfonso Prieto de Bonilla,⁶⁷ quizás porque tuvo que quedarse en un lugar apartado de la escena del juicio; voluntariamente o no, ésta es la cuestión.

El caso Landeta (conde de Casa Loja) – Barros de Alemparte

El expediente siguiente afianza los juicios de disenso como una fuente importante y complementaria a las tradicionalmente utilizadas para estudiar el poder político y social de las familias de la elite del México virreinal. Arrojan luz sobre la actuación de las aristócratas, sus expectativas, así como la presión que se ejercía sobre ellas. La ruptura del habitual consenso respecto a la elección matrimonial, resultado de la obediencia a las decisiones del patriarca o de la matriarca, representa una circunstancia privilegiada para el historiador. Una crisis permite, en efecto, analizar los mecanismos tendentes a perpetuar las relaciones de control, de subordinación y de resistencia en el seno de una familia, entre ellas las que se articulan bajo el concepto de género.

María Ignacia Landeta veía comprometidas sus esperanzas de casarse con Vicente Barros de Alemparte por la oposición de su hermano Manuel, conde de Casa Loja. Una vez más, la desigualdad social origen del pleito

65 Real cédula de 6 de abril de 1801. *Ibidem*, n.º 13, 1802.

66 La real cédula de 8 de marzo de 1787 habilitó a los virreyes a dar su permiso para casarse a los sucesores inmediatos de títulos de Castilla y a los que tuvieran algún derecho, aun en grado distante, a sucesión de Grandeza. *Ibidem*.

67 *Ibidem*. La boda tuvo lugar antes de que llegara la orden real que hubiera podido conducir a una revisión del caso por parte del Consejo.

se sitúa en la propia nobleza, entre un título de Castilla y un hijodalgo, entre una familia millonaria y todopoderosa y un miembro de la elite secundaria. Ante el Consejo de Indias, el conde afirmó que “si defendía con tesón el que no se celebrase el matrimonio, no era por obstinación, ni miras torcidas, sino con el justo objeto de conservar sin mancilla el honor de su ilustre casa”. Añadió que “aunque por su empleo fuese [Vicente Barros] un noble de privilegio, siendo esta exención meramente personal, no tenía por consecuencia capacidad para aspirar a la mano de una hija y hermana de un título de Castilla”.⁶⁸

En San Miguel el Grande, los poderosos Landeta, junto con los ricos miembros de la familia de la Canal –les unían lazos de amistad y dos matrimonios en una misma generación– constituían un polo de poder político, económico y social desmesurado en la región, que ponía en entredicho la autoridad de las instituciones y jefaturas virreinales.⁶⁹ En el marco de las reformas borbónicas, cuya meta era obtener un control efectivo de los territorios coloniales, se dispuso crear unas milicias leales a los intereses reales. Sin embargo, el poder militar de los Canal-Landeta no se vio amenazado, ya que sus redes personales y clientelares habían sido tejidas cuidadosamente. Le correspondió al Cabildo nombrar diez de los doce empleos de capitanes: ocho fueron para miembros del clan, recayendo el cargo de coronel en Narciso María Loreto de la Canal y Landeta.⁷⁰ Estas pinceladas sobre el estatus de la familia nos parecen suficientes para dar cuenta de la extrema dificultad de oponerse a tan poderosos personajes. Vicente Barros era sargento mayor en la milicia. Para el coronel, resultaba inconcebible que un subalterno se atreviera a querer casarse con su tía,⁷¹ como lo era para los hermanos de María Ignacia.

68 *Ibidem*, n.º 45, 1803. Las primeras razones avanzadas por el conde se referían a la mala conducta y la poca educación de Vicente Barros. Se retractó luego para esgrimir sólo la desigualdad social, sin duda porque era la única causa que estaba legalmente contemplada en el marco de un juicio de disenso. El conde afirmó que “su trato [el de Barros] era incivil, y su genio intrépido e iracundo; que se hallaba connaturalizado con el vicio de la incontinencia, arraigado en el de la avaricia, y había contraído esponsales nulos con su hermana, por lo que se hallaba incurso en la pena de privación de empleo (...) se desistió solemnemente de estas últimas causas, insistiendo sólo en la desigualdad de familias”. *Ibidem*.

69 Sánchez de Tagle, Esteban: “Una familia, una región. Los de la Canal de San Miguel el Grande en el siglo XVIII”, en *Familia y poder en Nueva España...*, págs. 115-124.

70 *Ibidem*, en particular págs. 121-122.

71 Se podría hablar incluso de temeridad en cualquier enfrentamiento con las elites; los riesgos eran reales. Narciso de la Canal tuvo bajo arresto a Vicente Barros. Como éste afirmaba, la causa “es hija del rencor que tormenta contra mí por el matrimonio que intento con la señora su tía”. *Ibidem*, pág. 123.

La lucha fue feroz, como en los ejemplos precedentes, y las irregularidades omnipresentes. Increíblemente no consta que se celebrara un juicio en primera instancia. El subdelegado era amigo de Barros y, por lo tanto, hubiera sido recusado por el conde. Además no fue posible encontrar un juez imparcial, ya que “los Alcaldes ordinarios eran notoriamente parientes del Conde, y de los demás sujetos distinguidos”.⁷² Por consiguiente, el asunto fue directamente remitido a la Audiencia, que declaró que el conde de Casa Loja no podía oponerse a la boda de su hermana, por ser ésta mayor de veinticinco años y sin padres. Recordemos que, según la legislación vigente, las personas mayores de veinticinco años tenían que pedir y obtener el consentimiento de sus padres, pero no el de sus parientes si aquéllos faltasen, como sí ocurría con los menores de dicha edad. Probablemente fuese intolerable para el conde esa impotencia para controlar a su hermana, siendo ilustrativo de este estado de ánimo el hecho de que interpusiera un recurso de esa sentencia y se dirigiera al Consejo de Indias, porque estaba en su derecho al “oponerse como cabeza y padre de familia de los Landetas y Casa de Loja”.⁷³ Los requisitos legales (edad, parentesco, etc.) carecían de importancia y valor frente a la realidad: él era el patriarca de una casa noble, o sea el que dirigía las vidas de todos los miembros de una extensa familia, a nivel personal y patrimonial.⁷⁴

Tal era la mentalidad predominante de los miembros de las grandes familias, entre los cuales existía una estricta jerarquía interna, o sea relaciones de dominación-subordinación que no se tenían que poner en tela de juicio. Ahora bien, un conflicto en torno a una elección matrimonial representaba una desobediencia a las reglas de conducta que formaban parte de la identidad misma de la elite. Frente a la rebeldía de un miembro de su familia, el deber del patriarca o de la matriarca era volver a someter a éste a su autoridad; un regreso al orden que era asimismo una afirmación de su poder a los ojos de todo el clan.

El conde de Casa Loja no logró sin embargo vencer la resistencia de su hermana. Aunque obtuvo que el Consejo de Indias reprobara a la Audiencia sobre ciertas irregularidades en el curso del juicio que siguió —en particu-

72 AGI, México, 1140, n.º 45, 1803.

73 *Ibidem*.

74 Como subraya claramente John Tutino: “Each elite clan was usually ruled by a single patriarch who oversaw all family economic affairs and directed family social relations, such as the contracting of economically or politically advantageous marriages”. Tutino, John: “Power, Class and Family: Men and Women in the Mexican Elite, 1750-1810”, *The Americas*, 3/1, Washington, 1983, págs. 359-381(cita pág. 366).

lar en lo referente a las pruebas de nobleza de Barros—,⁷⁵ el rey apoyó la sentencia del tribunal novohispano. Parecía que el inmenso poder de personajes como la condesa de la Valenciana o el conde de Casa Loja tenía ciertos límites, como era la fuerza de carácter de miembros de la familia que estaban dispuestos a superar grandes obstáculos y el acoso moral por casarse con las personas que habían escogido independientemente. Es de subrayar que éstos, como sus pretendientes, usaron las mismas armas que sus oponentes: cartas al Consejo de Indias y al rey en el marco de una encarnizada defensa legal y movilización de los contactos personales, incluso en el seno de la Real Audiencia de México.

El caso Berrio y Campa Cos (marquesa del Jaral de Berrio) – Cosío y Lugo: reflexiones iniciales

Numerosos estudios, basados en los privilegios legales de las viudas, han puesto de relieve el gran margen de actuación de esas mujeres. A la muerte de sus maridos se convertían en las cabezas de familias, y en las elites tal posición implicaba grandes responsabilidades, como la administración de inmensos patrimonios. El análisis del juicio de disenso que involucró a la condesa de la Valenciana ilustra perfectamente la dirección por parte de las matriarcas de las estrategias matrimoniales, clave para mejorar o mantener el estatus socioeconómico y el prestigio de una familia en la cúspide social. Ahora bien, nos parece que existen unas lagunas considerables en el conocimiento de la vida de las mujeres divorciadas. Silvia Arrom calcula que un cuarto de las parejas que fueron partes de un juicio de divorcio eclesiástico en la ciudad de México, entre 1790 y 1857, eran de “posición elevada y riqueza considerable”; dicho de otro modo, los miembros de la elite estaban proporcionalmente más representados que las otras clases sociales.⁷⁶ Los convencionalismos sociales, entre ellos conservar las apariencias de matrimonios bien avenidos, eran bastante fuertes para impedir separaciones informales o abandonos como en las clases bajas, pero no suficientes para que se formalizara mediante un divorcio —que no implicaba ninguna disolución del vínculo matrimonial— una separación definitiva.⁷⁷

75 En particular, se confirmó que uno de los oidores, Tomás González Calderón, era amigo de Vicente Barros. Siendo esto conocido de todos, el oidor no hubiera tenido que participar en el juicio. AGI, México, 1140, n.º 54, 1803.

76 Arrom: *Las mujeres...*, págs. 272-273.

77 *Ibidem*, pág. 279.

En 1792, María Ana de Berrio y Campa Cos, marquesa del Jaral de Berrio, obtuvo el divorcio perpetuo de su marido Pedro de Moncada y Branciforte,⁷⁸ y asimismo la administración de un inmenso mayorazgo y la custodia de sus tres hijos. En los meses siguientes al divorcio, el marqués de Moncada se opuso al matrimonio de su hija primogénita, María Guadalupe, con Francisco Fernández de Córdova. Éste era un peninsular, superintendente de la Casa de Moneda de la ciudad de México, miembro del Consejo de Hacienda y caballero de la orden de Carlos III. Había cumplido con el requisito de pedir la licencia real y ganó sin dificultad –por la evidente ausencia de desigualdad social– el juicio de disenso en primera y segunda instancia.⁷⁹

La separación de su marido había supuesto para la marquesa del Jaral de Berrio una larga y enconada lucha; no estaba dispuesta a que su esposo pudiera intervenir nunca en los asuntos familiares, y en particular en los matrimonios de los hijos, con el fin también “de evitar ruidosos pleitos, y la agitación de su espíritu, como había experimentado en el artículo de disenso”.⁸⁰ Pero para que esto fuese posible y su victoria total, le faltaba todavía un poder legal: la patria potestad. Sólo las viudas que no volvían a casarse podían llegar a gozar de este derecho. Sin embargo, María Ana de Berrio solicitó al Consejo de Indias:

...que los dos hijos menores que tiene y se hallan sin tomar estado, cumplirán con el honor y reverencia que deben a sus padres, pidiéndola (sic) el consentimiento para la celebración de esponsales por hallarse en ella refundidos todos los efectos de la patria potestad, respecto de estar el padre divorciado por juzgado competente, y privado por la Suprema autoridad de V.M. así del manejo y administración de los bienes, como de la educación y crianza de sus hijos.⁸¹

A demanda excepcional, solución excepcional –“única y precisamente para el presente caso” subrayó el Consejo de Indias. Por real cédula de 20 de junio de 1794, su consentimiento era el único necesario en los contratos esponsalicios y matrimoniales de sus hijos. La única condición impuesta a la marquesa fue la obligación de informar al Real Acuerdo de

78 Hemos estudiado más detenidamente el divorcio de los marqueses de Moncada en la ponencia antes citada “Género y legislación...”. Este caso de divorcio no había sido localizado por Silvia Arrom, y conduce a matizar su interpretación según la cual el divorcio se enmarcaba en el deseo por parte de la elite de evitar todo escándalo. María Ana de Berrio abandonó a su marido antes de hacer la demanda de divorcio y el juicio que siguió “mantuvo en expectación a todo México”.

79 AGI, México, 1137, n.º 4, 1794.

80 AGI, México, 1140, n.º 16, 1801.

81 AGI, México, 1137, n.º 4, 1794.

la Audiencia de México para que verificara la ausencia de desigualdad social.⁸² La divorciada aristócrata era sin lugar a dudas una verdadera matriarca: tenía en sus manos y bajo su exclusivo control las estrategias matrimoniales en el seno de su familia y la administración de unos bienes valorados en cuatro millones de pesos.⁸³ Como tal, siguió las mismas pautas que la condesa de la Valenciana y el conde de Casa Loja.

Como cabeza de una de las más prósperas familias de Nueva España, no dudó en recurrir directamente al rey “en precaución de una funesta resulta”,⁸⁴ cuando ni siquiera se había pronunciado la justicia en primera instancia y a pesar de tener la garantía del examen de la “calidad” del pretendiente por el Real Acuerdo. Su temor estaba fundado en que no era “este caso de los comunes de que habla la Pragmática de matrimonios del año de 1776, pues no mediaba desigualdad entre las familias”,⁸⁵ como ella misma lo confesaba. El juicio de disenso iniciado por la marquesa del Jaral nos brinda asimismo la oportunidad de precisar aún más el concepto de desigualdad social entre los miembros de la nobleza, como lo hemos intentado antes.

Esta dama se oponía a la unión de su hija menor María Josefa con su sobrino Alejandro Cosío y Lugo. Éste era el hijo del difunto marqués de Uluapa, Alejandro Manuel de Cosío y Alvarado, y de la sobrina del primer marqués del Jaral de Berrio, Francisca de Lugo y Berrio. El hermano mayor de Alejandro, poseedor del título, estaba casado con Josefa Rodríguez de Velasco, la hermana de la famosa Güera Rodríguez.⁸⁶ Alejandro era el duodécimo de quince hermanos, lo cual explicaría su precaria situación financiera, si nos atenemos a la declaración de María Ana de Berrio.⁸⁷ No sabemos si ésta exageraba los apuros económicos del joven, pero lo que importa es que relativamente no tuviera riqueza suficiente para mantener el nivel de vida de una aristócrata como María Josefa, cuya familia poseía una de las fortunas más considerables del reino. Como explicó la marquesa del Jaral:

82 *Ibidem.*

83 Languet: *Mines, terres et société...*, págs. 223-224.

84 AGI, México, 1140, n.º 16, 1801.

85 *Ibidem.*

86 Ladd: *La nobleza mexicana...*, págs. 310-311.

87 Alejandro Cosío era cadete del Regimiento de Dragones, pero según la marquesa era un “sujeto tan destituido de auxilios de fortuna, no gozaba de más honor que el de servir a V.M. pero con asistencias que le suministraban de limosna”. AGI, México, 1140, n.º 16, 1801.

...aunque el nacimiento del Don Alejandro no desdecía del de su hija, como que es su sobrino, y no interviniese desigualdad notable y perjudicial, si pudiera suponerse que no la hay entre un noble generoso, o privado con el magnate antiguo y de primera clase, cual era su hija por una y otra línea, y no el pretendiente, jamás sería este matrimonio correspondiente a su familia por no tener Don Alejandro con que sostener las cargas y alimentos de una joven tierna y bien parecida, y criar con el debido lustre la prole que tuviese; pues su destino lejos de prestarle con qué soportarlas, le ponía en la precisión de guardar ciertas etiquetas de lujo.⁸⁸

Hemos reproducido esta larga cita pues nos parece sumamente ilustrativa de que en la identidad de una elite plutócrata, como la caracteriza Doris Ladd, convergen una realidad concreta y un ideal aristocrático. Entre las obligaciones del poseedor de un título de Castilla estaba tener la fortuna suficiente para mantener un lujoso nivel de vida, correspondiente al honor de tal distinción. El culto de las apariencias, o sea la manifestación ostentosa de la riqueza, formaba parte del modelo cultural aristocrático y constituía uno de los elementos del estatus social de las familias principales.⁸⁹ Era, pues, el deber de la marquesa de Berrio mantener el honor familiar, escogiendo un marido que estuviera a la altura de la posición social de su hija. Así se mantenía el orden jerárquico de la sociedad que, como hemos comprobado, tenía unas “capas” muy finas, pero claramente identificadas por los coetáneos. Evitando un matrimonio desigual, se preservaban los intereses familiares, la tranquilidad del estado, hasta una felicidad individual sin duda regida por el respeto a los convencionalismos sociales.⁹⁰

El Consejo de Indias no tuvo que intervenir en el asunto. Cuando llegó a su conocimiento la instancia de la marquesa, la hija de ésta ya se hallaba casada con el peninsular Domingo Mendivil, contador del Tribunal de Cuentas.⁹¹ La matriarca había seguido asimismo la tradición de la familia Campa Cos de formar alianzas con miembros de la alta administración de la capital novohispana.⁹² Tenemos pocas dudas de que haya presionado a su hija para lograr su propósito, o más bien cumplir con su deber, si respetamos el punto de vista de una gran aristócrata.

88 *Ibidem*.

89 Langue, Frédérique: “De la munificence à l’ostentation. La noblesse de Mexico et la culture de l’apparence (XVIIe- XVIIIe siècles)”, *Caravelle*, n.º 64, Toulouse, 1995, págs. 49-75.

90 La marquesa avanzó también como argumento a su oposición al matrimonio de María Josefa que “sería un enlace desgraciado que haría infeliz a su hija, cuando no resultasen otros inconvenientes al Estado”. AGI, México, 1140, n.º 16, 1801.

91 *Ibidem*.

92 Langue: *Mines, terres et société...*, págs. 246-250.

A modo de conclusión

Las consultas del Consejo de Indias constituyen una fuente complementaria a los archivos americanos para estudiar los casos de disenso en los cuales se vieron involucradas las familias principales novohispanas. Los documentos ponen de manifiesto los conflictos surgidos a raíz de la resistencia por parte de algunos jóvenes al control patriarcal de las estrategias matrimoniales, reforzado por la legislación borbónica. Se evidencia también que las mujeres cabezas de familia defendieron, tan enérgicamente como los hombres, su prerrogativa de acordar los matrimonios de sus hijos conforme a una muy precisa definición de la desigualdad social. Supieron asimismo recurrir a todos los instrumentos legales –o no– a su alcance para conseguir mantener el estatus social y el honor de su clan. El buen desempeño de su papel de matriarca nos plantea el problema de rastrear en los archivos la prueba de la preparación de las mujeres de la elite para hacerse cargo de importantes responsabilidades, tarea difícil pues se trataba de una educación no formal.

Estrategias de resistencia: manipulación de los espacios privado y público por mujeres latinoamericanas de la época colonial

Ann Twinam

Universidad de Cincinnati
Cincinnati

Los casos de dos generaciones y de cuatro mujeres de México y Perú tipifican el grado en el que los latinoamericanos de la época colonial dividían su mundo en esferas pública y privada. Las mujeres de la primera generación (doña Magdalena, de Puebla, y doña Catalina, de Lima) se convirtieron en amantes y madres, la segunda generación (doña Justina y doña Josefa) fueron sus hijas y se convirtieron en esposas.¹ Y sin embargo, de estas cuatro categorías –amante, madre, hija, esposa– la conciencia pública de los tres primeros estados fue siempre un conocimiento privado restringido a unos pocos, mientras que como esposas doña Justa y doña Josefa tuvieron que equilibrar personalidades privadas y públicas diferentes. Sus casos introducen algunas de las formas radicales en que la dicotomía entre mundo público y mundo privado brindaba una cierta flexibilidad a la sociedad colonial, permitiendo a las mujeres negociar y en ocasiones evitar las consecuencias de una infracción de las normas.

Las experiencias de vida de estas cuatro mujeres se añan a cientos de otras para formar el núcleo de mi libro publicado en 1999 y titulado *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America*.² El presente estudio está basado en aquel trabajo, pero también va más allá de él para explorar cuestiones relacionadas con procesos y alcance social. En cuanto al proceso, ¿hasta qué punto y en qué

1 Las historias de estas mujeres pueden encontrarse en solicitudes relativas a su legitimación (*gracias al sacar*), conservadas en el Archivo General de Indias [en adelante AGI], México 1771, n.º 6, 1785, y Lima 926, n.º 57, 1789.

2 Véase Twinam, Ann: *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford University Press, Stanford, 1999.

grado la dualidad privado/público podía proteger a las mujeres? ¿Cuándo funcionaba y cuándo fallaba? En cuanto a su alcance, ¿cuál era el espectro social de la división privado/público? ¿Estaba limitado, como lo ilustran las vidas de estas cuatro mujeres, a la elite? ¿Cómo podría haber repercutido una bifurcación semejante en las vidas de las mujeres plebeyas?

Casos comparados

La comprensión de la manera como los latinoamericanos de la época colonial negociaban la división privado/público resulta fundamental para cualquier interpretación de las negociaciones entre normas y vida cotidiana. Ciertos episodios relevantes de la vida de doña Magdalena de la Vega y de su hija doña Justa, de Puebla, México, así como experiencias similares de doña Catalina y doña Josefa, de Lima, Perú, aportan similitudes fundamentales en la construcción y funcionamiento de las esferas privada y pública.

Empecemos por México, donde la historia de doña Magdalena y de su hija doña Justa surge a la luz con algún detalle cuando en 1785 el marido de esta última, Don Antonio de Barzina y Zárate, comerciante de Puebla, conforma un extenso expediente para la legitimación de su esposa, mediante el procedimiento conocido como *gracias al sacar*.³ Estos documentos demuestran que en 1738 doña Magdalena, aún soltera, vivía en la hacienda de un pariente al que visitaba frecuentemente el alcalde don Vicente de Borboya. La pareja inició un cortejo, intercambió promesas de matrimonio, comenzó una relación sexual y doña Magdalena quedó embarazada.

Don Vicente retrasó la boda, alegando la necesidad de un permiso oficial para contraer nupcias así como la necesidad de esperar noticias respecto a una promoción. Mientras tanto, ayudó a doña Magdalena a mudarse a

3 Las *gracias al sacar* eran una histórica serie de mercedes que podían dispensarse mediante el pago de un precio fijo, si el rey o sus representantes, los burócratas del Consejo y de la Cámara de Indias, decidían que el peticionario podía merecerlo. Los solicitantes tenían que presentar testimonios probando su parentela y estableciendo sus méritos, por lo cual aportan una información excepcional sobre aspectos normalmente no registrados de la vida cotidiana. Las listas de aranceles de precios de las *gracias al sacar* aparecen en varias colecciones de documentos. Véanse algunos ejemplos en Rodulfo Cortés, Santos: *El régimen de "las gracias al sacar" en Venezuela durante el periodo hispánico*, 2 vols., Italgráfica, Caracas, 1978; en vol. 2, doc. 1, la versión española de 1773; vol. 2, doc. 7, las gracias americanas de 1795; doc. 22, una versión de 1801, que conservaba las mismas categorías pero elevaba los precios, y doc. 35, la versión de 1838 para Cuba y Puerto Rico. También Konetzke, Richard: *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, 5 vols., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1953; en vol. 3-2, doc. 354, pág. 778, reproduce la versión de 1801.

Puebla, “con el pretexto de enferma, a la casa de su hermana doña Teresa... donde permaneció oculta hasta que llega el caso de dar a luz”. Doña Teresa, su hermana doña María y la hija de ésta, doña Josefa, atendieron a doña Magdalena durante el parto. Doña Teresa y su criada morisca Ana llevaron entonces a la recién nacida doña Justa a la iglesia, para bautizarla como huérfana. Poco después, su madre doña Magdalena murió por complicaciones del parto, y un tiempo después también murió doña Teresa, la hermana.

El padre, don Vicente, le dio entonces el bebé a Ana, la sirvienta morisca, quien crió a doña Justa como hija suya. Durante los años siguientes, don Vicente llevó a parientes y a amigos cercanos a visitar a su hija en secreto, la mantuvo mientras vivió y, al morir, le dejó algún dinero. Sin embargo, mantuvo firmemente la división privado/público, al no reconocer públicamente nunca a doña Justa como su hija.

La consecuencia de todo ello fue que “la opinión vulgar” consideró a doña Justa como hija ilegítima de la criada morisca Ana. Y esto a pesar de que la evidencia física resultaba contradictoria. Al menos eso es lo que afirma el marido de doña Justa que los “inteligentes” debían haber observado: “no faltan señales... que claramente le desmentían, pues siendo la apellidada[da] madre de color moreno, conforme a su casta mestiza”, su supuesta “hija” era “sumamente blanca y exenta de toda mescla”. Sin embargo, la presencia física de un bebé de origen desconocido en el hogar de Ana se aliaba a las ambigüedades generales de raza y clase de finales de la colonia para clasificar a la joven Justa como una mestiza.

La prima de doña Justa, doña Josefa, atestiguó más tarde que su joven pariente había sido víctima de semejante devaluación racial: “y aun muchas personas la tenían y creen hasta hoy ser así, pero que al testigo y toda la parentela de la susodicha doña Teresa les consta lo contrario”. El marido de doña Justa también denunció el alto precio social pagado por su mujer debido al secreto que rodeaba a su parentela: “no habiendo entre las pocas personas que manejaron la danza, alguna que previese para lo futuro y anhelando solo a sepultar el suceso en la región del silencio, por ocultar un error incidieron en otro”.

Tales estratagemas sociales en la Puebla del siglo dieciocho daban lugar a una serie de yuxtaposiciones muy reveladoras de la divergencia entre normas y prácticas cotidianas. Consideremos algunas diferencias entre las identidades privadas y públicas: doña Magdalena, en privado, muere al dar a luz; públicamente, muere “en opinión de doncella”. En privado, su hija doña Justa es la hija natural de dos miembros de la elite poblana; en públi-

co, se dice que es la hija ilegítima de la sirvienta morisca Ana. En privado, doña Justa es reconocidamente blanca; en público, es considerada una mestiza. Estas disparidades en la situación sexual, de cuna, de clase y de raza sucedían porque los latinoamericanos de la época colonial establecían diferencias explícitas entre la identidad pública y la privada y manipulaban conscientemente estas diferencias para diversos fines.

Los historiadores de la colonia no han dejado de observar la presencia de esta visión bifurcada. Ricardo Cicerchia sugirió que las familias de Buenos Aires de finales de la colonia debían ser estudiadas como una “mezcla de relaciones públicas y privadas”.⁴ La investigación de María Emma Mannarelli sobre la ilegitimidad en la Lima del siglo XVII la llevó a la conclusión de que los historiadores deben distinguir entre una “cultura propiamente pública” y un “mundo interior”.⁵ Muriel Nazzari, Beatriz Nizza da Silva, Geoffrey Spurling, Noble David Cook, Ricard Boyer, Sonya Lipssett-Rivera, Beatriz Patiño Millán, Pablo Rodríguez Jiménez y Lyman Johnson son algunos de los muchos historiadores que han observado aspectos de una dicotomía privado/público en Brasil, Bolivia, Perú, México, Colombia y Argentina.⁶ No obstante, si bien los historiadores han mencionado los conceptos “privado” y “público” o han citado documentos en los que aparecen estos términos, apenas ha habido un esfuerzo concertado para explorar sus parámetros, considerar su significación e integrar la dicotomía en una investigación pertinente.

4 Cicerchia, Ricardo: “Vida familiar y prácticas conyugales, clases populares en una ciudad colonial, Buenos Aires: 1800-1810”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”*, Tercera Serie, 2, 1990, pág. 95.

5 Mannarelli, María Emma: *Pecados Públicos: La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*, Ediciones Flora Tristán, Lima, 1994, pág. 99.

6 Boyer, Richard: “Honor among Plebeians”, en Johnson, Lyman L. y Lipssett-Rivera, Sonya (eds.): *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1998, págs. 152-178. Cook, Alexandra y Noble David: *Good Faith and Truthful Ignorance, A Case of Transatlantic Bigamy*, Duke University Press, Durham, 1991. Johnson, Lyman L.: “Dangerous Words, Provocative Gestures, and Violent Acts”, en Johnson y Lipssett-Rivera: *The Faces of Honor...*, págs. 127-151. Lipssett-Rivera, Sonya: “A Slap in the Face of Honor”, en *Ibidem*, págs. 179-200. Nazzari, Muriel: “An Urgent Need to Conceal”, en *Ibidem*, págs. 103-126. Nizza da Silva, Maria Beatriz: “Filhos ilegítimos no Brasil colonial”, *Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, Anais da XV Reunião*, 1995, págs. 121-124. Patiño Millán, Beatriz: *Criminalidad, ley penal y estructura social en la Provincia de Antioquia: 1750-1820*, Talleres Gráficos, Medellín, 1994. Rodríguez Jiménez, Pablo: “Casa y orden cotidiano en el Nuevo Reino de Granada, s. XVIII”, en Castro Carvajal, Beatriz (ed.): *Historia de la vida cotidiana en Colombia*, Editorial Norma, Bogotá, 1996, págs. 103-130. Spurling, Geoffrey: “Honor, Sexuality, and the Colonial Church”, en Johnson y Lipssett-Rivera: *The Faces of Honor...*

¿En qué forma se manifiestan la presencia, los parámetros y el funcionamiento de esta división privado/público en el acervo documental colonial? Es indispensable una sensibilidad metodológica ante la organización de las palabras para desentrañar dichos códigos ocultos. Una de las claves es que los testigos empleaban constantemente en sus declaraciones las palabras “privado” y “público”, revelando con ello la importancia de dichos conceptos para su mentalidad. Un segundo punto es que, en sus testimonios, codificaban explícitamente sus respuestas para poner de manifiesto si su conocimiento era de carácter privado o público, con lo cual aportan una apreciación respecto a “quién sabía qué”, delimitando así una sociología de lo privado/público. En tercer lugar, en ocasiones los testigos manipulaban deliberadamente la información ocultando el conocimiento privado y revelando tan sólo generalidades en la esfera pública. Examinemos cada uno de estos puntos sucesivamente.

La distinción entre privado y público aparece en los documentos coloniales como declaraciones conscientes, al poner los testigos constantemente de manifiesto esa división en contextos diversos, para lo cual empleaban los términos “privado” y “público”. Algunas veces los testigos hablan del “secreto” para referirse a asuntos privados, o bien indican que algo era “notorio”, cuando era de conocimiento público; muchas veces relacionan estos conceptos entre sí y se refieren explícitamente a “lo público y lo privado”. Cualquiera que haya leído documentos coloniales sabe que la expresión de uso común “público y notorio” es usada con la intención de confirmar informaciones de todos conocidas. Algo menos explorado es lo que esta frase deja inexpresado, que también podía haber información que era “privada y secreta”, reservada a quienes formaban parte de la esfera privada.

Así pues, ¿cuáles eran los parámetros para distinguir entre lo que era privado y lo que era público? A diferencia de los conceptos del mundo anglosajón sobre lo público y lo privado en que el género, el espacio o los sitios de productividad actuaban como diferenciadores, en el mundo hispánico la línea divisoria era la sociología. La familia, el linaje y la amistad definían los parámetros decisivos. Por esa razón era obligado para los testigos señalar primero su relación con la persona o el acontecimiento sobre el cual estaban testimoniando para establecer la profundidad del testimonio que podrían dar. Los extraños sólo podían testificar a partir del conocimiento público. Podían decir que conocían a la persona o trabajaban con ella o vivían cerca de su domicilio, pero no asentaban palabras de consan-

guinidad, amistad u ocupación. Sólo podían reportar a partir del conocimiento común que era “público y notorio”.

En contraste con esto, los miembros del círculo privado testimoniaban de manera diferente, ya que la familia, los consanguíneos y los amigos íntimos podían tener conocimiento concerniente a secretos privados. Puesto que la familia y los consanguíneos eran miembros típicos del círculo privado, generalmente eran los amigos quienes tenían que asentar palabras codificadas para revelar su inclusión y su consiguiente conocimiento de los asuntos íntimos y privados. Estos diferenciadores aparecen en el testimonio relativo a este caso mexicano, ya que quienes sabían de la gravidez de doña Magdalena y del nacimiento de doña Justa introducían sus comentarios con frases significativas. Parientes tales como una tía, un tío y varios primos simplemente mencionaron su consanguinidad y testificaron sobre los secretos familiares. Los testigos que eran amigos íntimos de una u otra de las ramas familiares empleaban frases en código para definir por qué tenían tal conocimiento: tenían –según ellos– “estrecha amistad y comunicación”, “muy particular amistad y sobrada confianza”, “estrecha amistad y confianza”.

Este tipo de prácticas aparecen en el testimonio de don José Joaquín Carranco de Villegas, quien tenía relación con la rama familiar de la madre, puesto que era primo de doña Teresa y de doña Magdalena. Confirmó su pertenencia al círculo privado por su consanguinidad y porque tenía conocimientos secretos: “como con haber visto el declarante grávida la doña Magdalena, confirmó la verdad de todo”. En contraste con esto, alguien que no estaba emparentado por la sangre, como un fraile agustino de la localidad, fray Joaquín de Mora, tuvo que establecer primero que tenía “estrecha amistad y confianza” con el padre, don Vicente, para explicar su conocimiento privado. Recordó que don Vicente lo había llevado en “varias ocasiones” a visitar a una niña que el padre describía como “muy agraciada”. Otro testigo, el español don José Marmolejo, también dio noticia de la “estrecha amistad y comunicación” que lo hacía conocedor del encubrimiento “por cuya honra siempre se silenciaron sus nombres”.

El círculo privado no se componía solamente de los consanguíneos y de los pares sociales; también incluía a los plebeyos, por lo general sirvientes y esclavos que, dada su proximidad física y las tareas de la vida cotidiana, podían estar enterados de los más oscuros secretos de la familia. Cuando los plebeyos testificaban, mencionaban en primer lugar la ocupación que les permitía tener conocimiento de esta información restringida. Por ejemplo, en este caso mexicano, la sirvienta Ana recordaba que: “estando la que

declara como siempre sirviendo a doña Teresa de Vega... trajeron a dicha casa a una parienta... habiendo ordenado a la declarante que le asistiese, *no pudo menos* que manifestarle el que se hallaba encinta, y llegado el tiempo dio a luz a la referida doña Justa Rufina”. (Subrayado en el original)

Tras la posterior muerte de doña Magdalena, Ana pasó décadas criando a Justa como su propia hija en público, aun cuando recibía visitas tanto de la familia de doña Magdalena como de la de don Vicente, las cuales mantuvieron contacto, reconocieron la consanguinidad en privado, y proveyeron a Ana con el sustento para la niña. Durante el resto de su vida, Ana se mantuvo solidaria con el grupo autor de la simulación, apoyando sus intentos por bifurcar los conocimientos público y privado con el fin de proteger la reputación de doña Magdalena y de don Vicente.

Los mundos privado y público de los latinoamericanos de la colonia se caracterizaban por una sociología definida. El mundo privado incluía la familia, los consanguíneos y los amigos íntimos; el mundo público eran todos los demás. La familia, los consanguíneos y los amigos íntimos compartían confidencias, confiaban los unos en los otros para resguardar secretos, se apoyaban mutuamente y colaboraban en conspiraciones sociales para mantener la reputación pública no obstante la violación de las normas.

Los plebeyos relacionados podían ser parte también de tales conexiones privadas. Por lo general eran sirvientes o empleados que vivían con la familia y conocían sus secretos. Ya sea por afecto y lealtad o por miedo de represalias si filtraban información escandalosa, estos plebeyos también mantenían la división privado/público.

La bifurcación entre lo privado y lo público estaba tan enclavada en la conciencia popular que los testigos manipulaban constantemente el distingo, estableciendo juicios deliberados entre el conocimiento que consideraban ser de orden privado y el conocimiento que podían revelar en público. Esto sucedía comúnmente cuando los testigos protegían a mujeres cuyos asuntos sexuales habían conducido a embarazos fuera del matrimonio. Aun cuando los testigos podían poner de manifiesto que tenían conocimiento detallado de las relaciones sexuales y del embarazo de una mujer en particular, se negaban a identificarla en público. Por ejemplo, en Chile, un testigo fue “muy específico” al referirse a la “ascendencia y enlace” de una madre soltera, diciendo que era “de la mayor calidad”, para luego ocultar su nombre debido a su “honestidad y decoro”.⁷ En Cuba, un testigo que cla-

7 AGI, Chile 295, n.º 4, 1795.

ramente conocía la identidad de una madre soltera sólo admitió que era una “persona blanca, hija de padres nobles”.⁸ En Colombia, una madre soltera fue mencionada como “una señora que por su distinguida calidad omitían nombrarla”.⁹

Tal separación entre la información privada y la pública podía durar años. En Cuba, doña Teresa Antonia de Zayas se hizo cargo de una nieta ilegítima aún bebé, fruto de una aventura de su hijo, oficial naval. Once años después, muerto ya su hijo, doña Teresa solicitó formalmente la legitimación de su nieta. Aunque era evidente que sabía quién era la madre, mantuvo el silencio público respecto a su identidad, afirmando solamente que la pareja podía haberse casado y que la madre era una “persona libre y...muger blanca sin mezcla de negro ni mulato”.¹⁰

En el caso mexicano de Puebla, aun cuando don Antonio, el marido de doña Justa, luchaba por acabar con su reputación pública de mestiza e hija de Ana, también siguió la costumbre popular, manteniendo este tipo de distinciones entre información privada y pública. En una deposición de 1768, cuando doña Justa tenía 33 años, don Antonio se presentó ante el procurador para declarar la “verdad” de su origen. Incluso entonces, el marido tomó la precaución de disimular los nombres de los verdaderos padres de su mujer. Estos detalles siguieron siendo privados aun cuando habían pasado años desde la muerte de doña Magdalena y la de don Vicente. El caso de doña Justa pone de relieve el grado en que los hispanoamericanos de la época colonial negociaban conscientemente la división privado/público. Incluso su marido mantuvo la división entre información pública y privada respecto a los padres de doña Justa en el mismo momento en que intentaba borrar las diferencias entre las identidades privada y pública de su mujer.

Décadas más tarde y a miles de kilómetros de distancia, en Lima, las tribulaciones de una madre, doña Catalina, y de su hija, doña Josefa, nos aportan una visión más profunda de la manera en que la manipulación de la dicotomía privado/público podía servir de resguardo a las mujeres, de tal modo que la desviación privada de las normas no dañara la reputación pública. Su historia salió a la luz cuando don José Valero, el marido de doña Josefa, hizo una solicitud formal de legitimación para su esposa, en 1789.

A diferencia de la madre soltera mexicana doña Magdalena, doña Catalina no era virgen; era viuda cuando inició una relación sexual con don

8 AGI, Santo Domingo 1474, n.º 28, 1789.

9 AGI, Indiferente 1535, 24 enero 1811.

10 AGI, Ultramar 166, 1813.

José Cantoya, un funcionario real de Lima, quien era también viudo. Resulta confuso si la pareja planeaba casarse cuando doña Catalina tuvo que hacer frente a una crisis, primero al darse cuenta de que estaba embarazada y luego al enterarse de que su amante había muerto súbitamente. Al igual que doña Magdalena, confió sus cuitas a parientes y amigos íntimos de su círculo privado, así como a criados selectos. Uno de estos últimos fue doña Juana Laso de Vega, quien reconoció —nótense las palabras clave— su “estrecha amistad” con doña Catalina, y recordó que: “le confió secretamente hallarse embarazada con el póstuma o póstumo que tenía en su vientre, confesando ser de don José Cantoya”. Doña Catalina no dejó su casa de Lima, aprovechando la movilidad geográfica para ocultar su embarazo —como sí lo hizo la mexicana doña Magdalena—, pero no hay duda de que también puso cierto cuidado en evitar que su condición fuera públicamente visible y escandalosa.

Tal como sucede en el caso mexicano, las parientes y amistades femeninas ayudaron a doña Catalina a ocultar su embarazo y la atendieron durante el parto. También estaba presente María Josefa Aramburu, una antigua esclava de doña Catalina que, “además de pasar todos los asuntos de su comunicación... le confiaban su secreto”. Ella estaba presente y “vio nacer [a doña Josefa] una noche del vientre de doña Catalina, estando viviendo en su casa de la calle de la Coca.”

En México, doña Magdalena había muerto trágicamente, dejando a otros el cuidado de su bebé. En Lima, doña Catalina sobrevivió al parto, pero no podía llevar públicamente a casa a su bebé sin poner en entredicho su reputación. Las mujeres que daban asilo a niños desconocidos podían atraerse la sospecha de ser ellas las madres. Por ejemplo, en un caso acaecido en Buenos Aires, un par de solteronas rehusaron dar asilo a un pariente ilegítimo porque temían que los demás “podrán sospechar de su honradez y buen vivir”.¹¹ En este caso, doña Catalina entregó a su bebé a una familia plebeya, en la que la nodriza mestiza Micaela Gamboa la crió junto con su propia familia. Años después, el hijo de Micaela, Alberto Salazar, un carpintero, recordaba que su madre “crió a sus pechos [a doña Josefa] desde la hora y punto que salió a luz del vientre de doña Catalina Morales de Aramburu, en cuya compañía se ha mantenido”.

Aunque doña Catalina visitaba a su hija Josefa en casa de Micaela, su relación era paralela a la de don Vicente con su hija doña Justa, en México.

11 AGI, Buenos Aires 161, n.º 1, 1762.

Reconocía a su hija en el ámbito privado, pero no en el público. El carpintero Alberto recordaba que doña Catalina “solo le constaba a la madre del testigo, quien también se lo exponía así, como que era su hija”. Al paso de los años, doña Catalina mantuvo esta separación entre privado y público, restringiendo la información respecto a su maternidad a un círculo privado. Un primo suyo recordaba: “en su vida la reconocía por tal su hija natural a doña Josefa, sin darlo a entender a persona alguna y solo a los suyos”.

Estas décadas de división entre lo público y lo privado le permitieron a doña Catalina preservar su reputación pública como viuda respetable, aun cuando hubiera dado a luz en secreto a una niña ilegítima. Al igual que en México, en Perú los orígenes de la hija de doña Catalina, doña Josefa, permanecieron celosamente guardados dentro de un círculo social restringido. En privado, una elite de sus parientes reconocía a doña Josefa; en público, creció como miembro de una familia mestiza.

Décadas más tarde, los miembros de ese círculo privado recordaron cómo habían guardado el secreto familiar, y habían hecho frente común para proteger a un miembro de la familia de la pérdida de su reputación. Un primo observó que “el secreto se ha mantenido entre todos los parientes”. Un amigo de doña Catalina recordaba: “se ha procurado mantener el secreto sin embargo de que entre las familias de uno y otra no se ignora”. Una amiga de la familia comentó que la información seguía siendo privada, a pesar de “que en esta posesión se hallan todos los de la familia de los Aramburus, guardando el secreto como lo ha hecho la testigo hasta el día de hoy”.

Tanto el caso peruano como su contraparte mexicana tienen mucho en común: ambos incluyen una relación sexual fuera del matrimonio, una gravidez oculta, la confianza en una cohorte de mujeres durante el embarazo y el alumbramiento, la cooperación de miembros varones de la familia y amigos para encubrir los hechos, la participación de sirvientes y esclavos para guardar el secreto, el encargo de los bebés ilegítimos a gentes pertenecientes a las castas, las visitas secretas de los padres y miembros del círculo privado, el pago discreto de la manutención del niño, y la separación del conocimiento privado y público durante décadas enteras.

Estas manipulaciones de las identidades privadas y públicas tenían un costo elevado. Una madre que sobrevivió tuvo que renunciar a su bebé. Dos hijas inocentes, ambas hijas naturales, ambas pertenecientes a familias de la elite blanca, pagaron igualmente altos precios sociales. Doña Justa llevó el estigma público de ser la hija mestiza de una sirvienta; doña Josefa

creció como huérfana en una familia mestiza. Incluso como esposas, doña Justa y doña Josefa vivieron dobles vidas: mientras que sus parientes y los miembros de su círculo privado, incluyendo a sus maridos, sabían la verdad de su parentesco y de su nacimiento, en la opinión pública sufrían la reputación inferior de ser huérfanas criadas por castas. En ambos casos, sus maridos solicitaron su legitimación, con el fin de igualar su status público con su identidad privada, así como para elevar la reputación de la siguiente generación.¹²

Estos casos mexicano y peruano ilustran aspectos de la división privado/público marcados por el género, dado que esta dicotomía ofrecía un espacio social particularmente funcional, en el que las mujeres podían ocultar desviaciones a las normas sexuales. Dada la general tolerancia respecto a la promiscuidad masculina, los hombres tenían menos necesidad de esconder sus actividades sexuales. Y sin embargo, algunos –el mexicano don Vicente fue uno de ellos– preferían guardar en secreto su identidad y negarse a admitir la paternidad de un retoño ilegítimo. En este caso, el hecho de que se casara más tarde con otra persona y formara una familia puede haber contribuido a esta prolongada renuencia. Los hombres podían con más facilidad ocultar su actividad sexual mediante identidades alternadamente privadas/públicas, incluso en el caso de sacerdotes que habían procreado de manera sacrílega o que habían cometido actos de sodomía.¹³ Sin embargo, puesto que las normas mandaban castidad y continencia a toda mujer no casada, éstas podían encontrar que la distinción entre identidad privada e identidad pública creaba intersticios ideales por los cuales era posible que sus actos sexuales privados escaparan de la censura pública.

Proceso

Las vidas de las madres doña Magdalena y doña Catalina y de las hijas doña Justa y doña Josefa reflejan modelos que ya he expuesto en otro lugar,

12 Mientras que la mexicana doña Justa fue legitimada, la Cámara de Indias denegó la legitimación a la peruana doña Josefa por encontrar las pruebas insuficientes. Véase Twinam: *Public Lives, Private Secrets...*, págs. 147-150, 268-269.

13 *Ibidem*, págs. 115-117 sobre los curas, y también Spurling: “Honor, Sexuality...”. Sobre la sodomía, Spurling, Geoffrey: “Under Investigation for the Abominable Sin. Damian de Morales stands accused of attempting to seduce Anton de Tierra de Congo”, en Boyer, Richard y Spurling, Geoffrey (eds.): *Colonial Lives: Documents on Latin American History 1550-1850*, Oxford University Press, New York, 2000, págs. 112-129.

definiéndolos como preñez privada y reconocimiento privado.¹⁴ La preñez privada era una confabulación social que permitía la manipulación de la división privado/público, de tal modo que mujeres tales como la mexicana doña Magdalena o la peruana doña Catalina pudieran estar embarazadas y dar a luz al tiempo que mantenían su reputación pública como vírgenes o castas viudas. Una manipulación similar de la dicotomía privado-público se daba en el caso del reconocimiento privado, cuando una madre como doña Catalina o un padre como don Vicente bifurcaban el reconocimiento de su descendencia ilegítima de tal modo que un grupo restringido, que incluía a los padres, a la familia extensa y a los allegados cercanos, reconociera privadamente como miembros de la familia a descendientes ilegítimos, como doña Justa o doña Josefa, aun cuando rehusaran admitir en público dicho vínculo.

¿Por qué llegar a tales extremos? Para las elites, estas distinciones conscientes entre lo privado y lo público estaban integradas en las negociaciones relativas al honor, un complejo y cambiante concepto que incluía la exclusividad de la elite, la *limpieza de sangre*, y la descendencia legítima de muchas generaciones de ancestros legítimos. Las mujeres de la elite poseían personalidades y posiciones públicas en la esfera civil precisamente porque tenían un honor que mantener y transmitir a la siguiente generación. Podían perder su honor personal y dañar la reputación de su familia si alguna evidencia de su sexualidad o de un embarazo fuera del matrimonio se hacía “pública y notoria”.¹⁵

Si se conseguía suprimir semejante información, y reconocerla tan sólo en la esfera privada, esto permitía a las mujeres mantener su estatuto público en cuanto mujeres de honor. Un hijo ilegítimo venezolano vinculaba específicamente la dualidad privado-público con el honor al explicar que el nombre de su madre no aparecía en su certificado de bautismo porque era “una mujer blanca y de distinción por cuyo honor se había siempre recatado su nombre”.¹⁶

Aunque el honor era de primordial importancia, no cabe duda de que las razones personales motivaban a muchos miembros del círculo privado para hacer frente común y proteger a los miembros femeninos del mismo.

14 Twinam: *Public Lives, Private Secrets...*, págs. 60-73, 140-150.

15 Véase *Ibidem*, págs. 30-34 sobre el honor, y págs. 73-86 para otras alternativas diferentes de la de ocultar el embarazo. La promesa de matrimonio o un eventual matrimonio podían en un momento disminuir o borrar por completo la censura pública sobre los actos sexuales fuera del matrimonio.

16 AGI, Caracas 299, n.º 22, 1788.

Debe haber sido doloroso para madres, padres, hermanas, hermanos, primos y amigos íntimos saber que una hija, o hermana, o miembro querido del círculo privado había quedado embarazada y con ello se exponía a la vergüenza y a la pérdida de su reputación. Los detalles de estos casos mexicano y peruano revelan la forma como la familia y los amigos se preocupaban los unos por los otros y estaban solidariamente unidos, a veces durante décadas, para minimizar el daño social a sus allegados.

¿Qué tan fuertes eran estos lazos? Cuando las confabulaciones de silencio social tenían por objeto encubrir la sexualidad oculta, eran de una eficacia extraordinaria. Contrariamente a los estereotipos contemporáneos de machismo, que incluyen un alarde masculino de proezas sexuales, los hombres coloniales mantenían un estricto código de silencio para proteger la reputación pública de las mujeres. En Venezuela, un padre soltero rehusó identificar a su pareja, indicando que era “una mujer blanca y honrada, por lo que le precisaba el silencio quien era la madre”.¹⁷ En Guatemala, otro padre no quiso admitir más que el que cierto bebé era “hijo de la misma señora que privada y secretamente se le ha expuesto al señor vicario”.¹⁸

En mi libro *Public Lives, Private Secrets* rastree 244 solicitudes de legitimación, entre las que se incluían 67 casos en los que las identidades de las madres de hijos ilegítimos, como doña Magdalena y doña Catalina, eran casos de preñez privada protegida.¹⁹ Lo que resulta asombroso es que las identidades de la mayoría de esas 67 mujeres (58.2%, esto es, 39 de ellas) no sólo seguían siendo secretas cuando se pidió la legitimación de sus descendientes, sino que permanecen ocultas hasta la fecha. (Véase cuadro 1).

¿Cuándo podía salir a la luz la identidad de las mujeres protegidas por su preñez privada? La muerte era un factor que podía aflojar las lenguas en lo relativo a la identidad de la mujer. Los testigos de una deposición de 1777 habían ocultado originalmente el nombre de una mujer venezolana, porque “era señora de reputación por cuyo motivo era imposible el descubrirla en manera [alguna]”.²⁰ Diez años más tarde, al hacerse una nueva comparecencia, ella había muerto, y por lo tanto los relatores estaban dispuestos a ser más explícitos. Uno de ellos recordó que había protegido inicialmente su nombre, pero que ahora estaba dispuesto a admitir: “que la

17 Ibídem.

18 AGI, Guatemala 609, n.º 2, 1798.

19 Para información sobre fuentes y la base de datos, véase Twinam: *Public Lives, Private Secrets...*, págs. 345-349.

20 AGI, Caracas 299, n.º 22, 1788.

CUADRO 1

¿CUÁNDO SE HIZO PÚBLICA LA PREÑEZ PRIVADA?

	<i>Casos</i>	<i>Porcentaje</i>
Todavía secreta al hacerse la solicitud	39	58.2
Divulgada al morir la madre	1	1.5
Divulgada al hacerse la solicitud	5	7.4
Divulgada antes de hacerse la solicitud	16	23.9
No se sabe	6	9.0
Total	67	100.0

Fuente: Twinam: *Public Lives, Private Secrets...*, pág. 354.

señora de que habló en la otra declaración y expuso ser madre del que lo presenta, se llamaba doña Antonia Luisa de Mata, que entonces no expresó su nombre por ser persona de distinción, de estado casada”.

La barrera entre actos sexuales privados y reputación pública se franqueaba con mayor frecuencia cuando las propias mujeres decidían romper la división. Esto podía ocurrir si una madre soltera elegía vivir abiertamente con su amante, o casarse con él (3 casos), o reconocer a sus descendientes ilegítimos admitiendo la consanguinidad en un certificado de bautismo, o llevándolos a vivir a su casa (6 casos), o cuando ambos padres tomaban la iniciativa de reconocer a sus descendientes (3 casos), o en el momento de hacer una solicitud de legitimación (5 casos). De los 67 casos de preñez privada, que constan en mi base de datos, sólo hay 4 en los que los secretos privados de la sexualidad femenina fueron revelados sin el consentimiento de la mujer: una vez mediante un escándalo público, los demás como resultado de procesos judiciales. (Véase cuadro 2)

Con frecuencia, la identidad de una mujer protegida se hacía pública en un momento de su vida en el que el perjuicio social se había minimizado. Habida cuenta de que las solicitudes de legitimación se hacían generalmente cuando los descendientes ilegítimos de aquellas relaciones sexuales tenían ya unos 20 ó 30 años, para entonces la causa inmediata de escándalo había desaparecido.²¹ Dieciocho años necesitó una madre soltera mexi-

21 Twinam: *Public Lives, Private Secrets...*, págs. 182-83.

CUADRO 2

¿POR QUÉ SE HIZO PÚBLICA LA PREÑEZ?

	<i>Casos</i>	<i>Porcentaje</i>
Nunca se hizo público	39	58.2
La madre reconoció al hijo	6	9.0
La madre vivía públicamente con el padre	2	3.0
A resultas de un juicio	3	4.5
Al hacerse la solicitud	5	7.5
Al reconocer los padres al hijo	3	4.5
Al casarse los padres	1	1.4
Al surgir el escándalo	1	1.4
No se sabe	7	10.5
Total	67	100.0

Fuente: Twinam: *Public Lives, Private Secrets...*, pág. 354.

cana para tomar la iniciativa de admitir que por “mera fragilidad” había dado a luz, aunque se apresuraba a añadir: “pero que fue con tanto sigilo que no por ello ha perdido el crédito que ella y su familia tienen en Tasco”. Reconocía a su hijo porque éste estaba a punto de partir para la universidad: “y no quiero quitarle el bien que le puede resultar que se sepa quienes son sus padres”. Ella, en ese momento, seguía siendo una solterona con pocas probabilidades de casarse, de tal modo que esta confesión era menos perjudicial para su reputación o para oportunidades futuras. Una motivación semejante hizo que una madre en La Habana escribiera una carta admitiendo su identidad, para que su antiguo amante pudiera hacer la solicitud de legitimación del hijo común, que tenía diez años.²² En otro de los casos, una madre explicaba que “por aquel pundonor propio de su sexo lo ha diferido por tantos años”, aunque finalmente tomó la iniciativa, cuando su hijo tenía veinticinco años, para reconocer su identidad en su certificado de bautis-

22 AGI, Santo Domingo 1498, n.º 30, 1799.

mo.²³ Las prioridades personales y las estrategias sociales podían modificarse con el paso del tiempo, de tal modo que el secreto considerado esencial para una madre soltera de unos veinte años podía no ser tan crítico para una solterona o una viuda de treinta, cuarenta o cincuenta años.²⁴

¿Cuáles eran los límites de tales pactos sociales? ¿Cuándo podía romperse la solidaridad del círculo privado? La familia, los consanguíneos y los amigos íntimos podían hacer frente común para proteger la reputación y el honor, pero esta alianza tenía grandes probabilidades de desmoronarse cuando entraba en juego la propiedad. Las solicitudes de legitimación muestran una serie de casos en los que los consanguíneos revelaron los secretos familiares cuando hubo un conflicto sobre derechos de propiedad. En un caso acontecido en La Habana, un padre, don Juan de Florencia, había legado propiedades a su hija doña María, cuya ilegitimidad había sido mantenida como un secreto privado, mientras que la familia había construido una falsa reputación pública de que era legítima.²⁵ Tras su muerte, sus primos rompieron el código de silencio e iniciaron un juicio para reclamarse a sí mismos como herederos legales.

Una divulgación parecida de secretos privados sucedió en Caracas cuando un marido, don José Bosque, descubrió que su nueva esposa, doña Margarita, había nacido de una relación adúltera que había sido mantenida en secreto. La esposa, de quien había supuesto que iba a ser coheredera, junto con sus hermanos, de la propiedad familiar, resultó no tener derecho legal para obtener una porción igual a la de los demás.²⁶ Él desveló los secretos familiares al solicitar la legitimación de su mujer, esperando que la corona restauraría el derecho a una herencia equivalente. Las confabulaciones de silencio social se sostenían mejor cuando lo que estaba en juego a fin de cuentas eran cuestiones no materiales, como la reputación o el honor.

Dimensión: plebeyas

Mientras que las solicitudes de legitimación proporcionan ejemplos directos de cómo las mujeres de la élite manipulaban la identidad pública

23 *Ibidem*, 1497, n.º 24, 1799.

24 Pescador, Juan Javier: "La nupcialidad urbana preindustrial y los límites del mestizaje: características y evolución de los patrones de nupcialidad en la Ciudad de México, 1700-1850", *Estudios demográficos y urbanos*, 7:1, 1992, págs. 137-168. En la pág. 144 señala que la mayoría de las mujeres españolas de la ciudad de México (1700-1850) ya estaban casadas a los 28 años. Se puede presumir que después de esa edad el potencial para el matrimonio disminuía.

25 AGI, Santo Domingo 425, n.º 17, 1739.

26 AGI, Caracas 279, n.º 18, 1784.

y la privada, sobre sus contrapartes plebeyas únicamente aportan datos incidentales. Y sin embargo los casos mexicano y peruano aquí reseñados ponen de manifiesto que el concepto de público y privado formaba parte tanto de la mentalidad de la plebe como de la de la elite. El testimonio y los actos de la sirvienta morisca Ana, en México, los de la esclava liberta limeña María Josefa o de Alberto, el hijo carpintero de la nodriza Micaela en Perú, muestran la forma en que los plebeyos negociaban de manera experta los mundos privado y público, bifurcaban información y guardaban los secretos, no en beneficio de sus propios consanguíneos o amigos, sino en el de las familias de la elite a las que servían.

Tales conocimientos secretos pueden haberles reportado beneficios personales. Después de todo, en México, la sirvienta Ana recibió durante décadas ayuda para compensarla por sus cuidados y por el ocultamiento de los orígenes de doña Justa. En Lima, María Josefa era una esclava en la época en que asistió a doña Catalina durante su embarazo, pero, significativamente, cuando años después rindió su declaración, se identificó a sí misma como libre. Una forma de participación de los plebeyos en los mundos duales era a través de su papel como colaboradores en los ocultamientos de la elite.

¿En qué medida podían las mujeres plebeyas recurrir a la dualidad privado/público para proteger su propia reputación personal en caso de violación de las normas sexuales? Comparadas con las mujeres de la elite, la pobreza hubiera hecho más difícil guardar los secretos. Doña Magdalena consiguió encubrir su embarazo gracias a la movilidad geográfica; doña Catalina tenía una residencia privada en la calle de Coca, en Lima. Estas mujeres tenían sirvientes y esclavos que hacían los mandados; ninguna de ellas trabajaba o tenía que salir a las calles, donde su embarazo podía ser observado. Bien ellas o bien sus parientes tenían recursos que les permitían esconder y mantener a sus bebés ilegítimos.

Mantener el secreto de un embarazo hubiera sido comparativamente más difícil para una mujer plebeya, dada la falta de privacidad que había en las residencias de los pobres, la ausencia de sirvientes que pudieran hacer las tareas extramuros, la necesidad de acarrear agua, ocuparse de los cultivos, preparar la comida y, en mucho menor grado, realizar actividades callejeras como la venta ambulante. Sin embargo, un ocultamiento de este tipo no era imposible, y el vestido femenino permitía el disimulo, de tal modo que algunas mujeres podían llegar secretamente hasta el final, sobre todo si la familia y los amigos se aliaban para apoyarla. Incluso si no había

recursos disponibles para conseguir una nodriza, las mujeres plebeyas tenían la alternativa de la Casa de Expósitos local. De hecho, en La Habana hubo varios casos en que todo parece indicar que la madre depositaba al infante por un lado del torno, tan sólo para recuperarlo por el otro. Este subterfugio permitía a una plebeya presentarse voluntaria para servir como madre de reemplazo, recibiendo incluso una pequeña suma de supuesta caridad por cuidar a su propio hijo.²⁷

¿Hasta qué punto resultaban necesarias estas estrategias de ocultamiento para las mujeres plebeyas? Puesto que las elites coloniales concedían gran importancia al honor público femenino, el ocultamiento de los actos sexuales privados podía ser una elección estratégica para quienes estaban en la cúspide de la jerarquía social. No obstante, las investigaciones actuales sobre la mentalidad, las costumbres sexuales y las prácticas populares de aquellos que se hallaban más abajo en la escala social sugieren un panorama más ambiguo.²⁸ Por un lado, las importantes tasas de ilegitimidad entre los plebeyos revelan que las relaciones sexuales fuera del matrimonio eran comunes y ampliamente aceptadas.²⁹ Pilar Gonzalbo ha observado acertadamente que “cuando el incumplimiento de las normas era común y cotidiano no se podía pensar en un desorden total, sino en un orden diferente”.³⁰ Por otro lado, aun cuando había un “orden diferente”, una comprensión incluso superficial de cómo funcionaban las pruebas en los casos jurídicos sugiere que las mujeres plebeyas podían —exactamente como sus contrapartes de la elite— haber tenido la necesidad de ocultar ciertas actividades sexuales fuera del matrimonio para mantener una identidad social favorable.

Un caso de “dimes y diretes” ilustra la manera en que la reputación de una mujer plebeya puede haber tenido importancia legal. En 1696, la india

27 Un caso semejante aparece en AGI, Santo Domingo 1474, n.º 11, 1789. Álvarez Santaló, León Carlos: *Marginación social y mentalidad en Andalucía occidental: expósitos en Sevilla (1613-1910)*, Grafitalica, Sevilla, 1980, pág. 103, encontró que, durante el siglo XVII, aproximadamente el 5.4% de los padres regresaban a recuperar a un bebé dejado en la Casa de Expósitos de Sevilla, el 4.1% en el siglo XVIII y el 2.6% en el XIX. Mannarelli: *Pecados Públicos...*, pág. 290, relata un ejemplo en el que una madre reclamó un niño en la Casa de Expósitos de Lima.

28 En lo relativo al honor, véase Twinam: *Public Lives, Private Secrets...*, págs. 31-34. En lo relativo a las mujeres plebeyas, véase los ensayos de Boyer: “Honor...”; Johnson: “Dangerous Words...”; y Lipsett-Rivera: “A Slap in the Face...”.

29 Gonzalbo Aizpuru, Pilar: *Familia y Orden Colonial*, El Colegio de México, México D.F., 1998, págs. 159-183, 229-241; Twinam: *Public Lives, Private Secrets...*, págs. 11-14.

30 *Ibidem*, pág. 28.

Catarina María acusó a Juan Teioa de abuso sexual.³¹ Ambas partes presentaron descripciones muy diferentes de lo que había sucedido en realidad. Catarina denunció que Juan “me ha robado mi virginidad”. Sus hermanos aderezaron la historia testificando que se había apoderado de Catarina, la había llevado a una cabaña vacía donde, tras prometerle matrimonio, la había desflorado.³² Juan dijo en su defensa que Catarina le había enviado mensajes de amor, “lo había provocado como una seductora”, y “se había echado en el piso” incitándolo al acto sexual.³³

Como no había aportación de pruebas ni testigos de lo que había sucedido, el factor de decisión no dependía de quién-hizo-qué-a-quié en aquella cabaña. El elemento fundamental de juicio giró más bien en torno a la reputación pública de los implicados. Cuando un testigo declaró que era “de conocimiento público” que Catarina era una “muger pública y mundana”, mientras que otro afirmó que era “de conocimiento público” que ya no era “doncella”, el caso quedó prácticamente juzgado.³⁴ Hiciera o no lo que hiciera Catarina en privado, si su reputación era la de una transgresora de las normas tradicionales, era de antemano una perdedora.

La demanda fallida de Catarina ilustra el hecho de que la reputación de una mujer plebeya podía ser una poderosa ventaja. Incluso si se basaba en la maledicencia o en el rumor, o en lo que era “público y notorio”, más que en una realidad probada, podía adquirir legitimidad jurídica propia. Del mismo modo en que las mujeres de la elite tenían personalidades públicas y, por lo tanto, tenían que maniobrar para proteger su honor, las mujeres plebeyas pueden haber tenido razones similares para ocultar sus transgresiones, aun cuando no contaran con los mismos recursos para manipular la información en sus mundos privado y público. Una tarea para los historiadores futuros será la de aportar un contexto tanto para las tendencias demográficas como para la mentalidad popular, y explicar más a fondo los mundos privado y público de las poblaciones plebeyas de las Américas.

31 Boyer, Richard: “Catarina María Complains That Juan Teioa Forcibly Deflowered Her”, en Boyer y Spurling (eds.): *Colonial Lives...*, págs. 155-166.

32 *Ibidem*, págs. 156, 159. El documento ha sido traducido al inglés en la colección Boyer, por lo que no puedo proporcionar el original español.

33 *Ibidem*, págs. 162, 163.

34 *Ibidem*, págs. 162, 163.

Mujeres y dinero heredado, ganado o prestado

Las primeras décadas del siglo XIX mexicano¹

Anne Staples
El Colegio de México
México DF

¿Cuánta riqueza quedó en México al comenzar el periodo independiente en 1821? Mineros, comerciantes y burócratas lamentaban la falta de circulante, de inversiones, de fondos que aceitaran la maquinaria del gobierno recién establecido y de la economía aparentemente paralizada. Muchas fortunas se acabaron por las exigencias monetarias de la corona y por la sangrienta lucha entre realistas e independentistas. Es conocido el papel descapitalizador de la consolidación de los vales reales (1804-1812), los préstamos forzosos, la fuga de capitales y la expulsión de los españoles en 1828, que reacomodaron las fuerzas económicas, sobre todo de los consulados,² y el decaimiento general del comercio causado por los ejércitos en contienda, y su legado, las innumerables gavillas que plagaron caminos y comunidades rurales durante décadas del siglo XIX. Unas familias se empobrecieron al perder propiedades, redes clientelares y capitales invertidos. Otras supieron aprovechar una nueva mentalidad empresarial que no se asustaba ante la condena moral por cobrar altos intereses; prestaban al gobierno, a los empresarios y a sus propios familiares y colegas a tasas jamás vistas en México. Los capitales manejados por mujeres siguieron las mismas pautas. Sufrieron el colapso del sistema crediticio, la destrucción de propiedades agrícolas y urbanas así como, en ocasiones, la inundación de las minas. También hubo mujeres que lograron acrecentar la fortuna o beneficiarse de distintas formas de la caridad pública y privada. Se ha estudiado a agiotistas, empresarios, hacendados y mineros, pero casi nada a

1 Agradezco a Diana Irina Córdoba su ayuda en la recopilación de material del Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México [en adelante AHNCM]. Todos los protocolos citados proceden de la ciudad de México.

2 Ladd, Doris M.: *La nobleza mexicana en la época de la independencia, 1780-1826*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984. La autora observó, un poco exageradamente tal vez, que “El principal y único efecto de las guerras de Independencia en México fue la ruptura del sistema de inversiones y de créditos”, pág. 245.

mujeres que manejaban recursos financieros: emprendedoras las exitosas, tenidas por despilfarradoras las fracasadas, afortunadas las que ganaban sorteos o encontraban padrinos adinerados. Los documentos legales ilustran distintos tipos de transacciones, los ámbitos geográficos que abarcaban, los montos involucrados y las actitudes que influían en las decisiones atinadas o erróneas de doncellas, esposas, viudas, divorciadas, madres de familia y monjas que conocían el sabor del dinero.

La idea ilustrada de manejar la economía con fines utilitarios surge en los escritos de la época aquí analizada. Las mujeres, se creía, gastaban más que los hombres en empresas no productivas, en ostentación y en ceremonias. Testamentos, contratos y cartas poder, al contrario, indican que las mujeres no desdeñaron adquirir propiedades y prestar dinero; sin duda desempeñaron un papel más allá del consumo conspicuo en la construcción de la economía mexicana del siglo XIX temprano. Es evidente que el dinero circulaba entre manos femeninas y que éstas tuvieron la libertad de generarlo, acumularlo o perderlo. Esta libertad, no común en otros países occidentales, era mayor en el ámbito de las gestiones económicas que en las sociales y definitivamente que en las políticas, donde las funciones de gobierno les estaban prohibidas. En cambio, la ley sí les permitía administrar sus bienes, salvo limitaciones para las casadas. Deseo mostrar que, a pesar de la pobreza generalizada de las primeras décadas de la república, por lo menos algunas mujeres poseyeron capitales y bienes de valor económico importante. La muestra está sobrecargada de aristócratas por dos razones. Primera, era lógico que éstas tuvieran más dinero que las mujeres en general, por los enormes capitales requeridos para comprar un título nobiliario. Segunda, acudían con frecuencia al escribano público, de modo que los protocolos en los cuales intervinieron ellas representan un número desproporcionado de documentos notariales.

¿Cuánto dinero circulaba entre las mujeres, cuál era su procedencia y cómo se manejaba? El primer paso para contestar estos interrogantes es determinar quiénes poseían los recursos financieros. Se podrían dividir las actrices de esta historia en herederas, empresarias, incluyendo a las que daban en alquiler bienes urbanos, y prestamistas, que tal vez fueron las más activas y que probablemente participaban más directamente en los negocios. Para estas mujeres las estrategias adoptadas, las decisiones acerca de cómo invertir o gastar el dinero y, de suma importancia, los hombres que escogieron como apoderados, determinaron la suerte de sus recursos en años de gran inestabilidad y fuerte especulación, los que corrieron entre la

proclamación de la independencia y la guerra de reforma de 1857 a 1860. Fue el periodo entre una lucha armada y otra, las dos más cruentas del siglo XIX mexicano. Una vez resueltas estas incógnitas, el siguiente paso sería comparar la respuesta con las correspondientes a siglos anteriores y posteriores. La historiadora Von Wobeser ha encontrado que en el siglo XVIII algunas mujeres tuvieron acceso al crédito eclesiástico, que destinaban a inversiones comerciales, agrícolas e inmobiliarias, a pagar deudas y dotes y a comprar cargos públicos. De un grupo de 73 deudoras, 66 tuvieron propiedades con qué respaldar sus adeudos.³ Saber de qué tamaño era el universo de propietarias y de mujeres económicamente activas en el México independiente constituye un reto que apenas se empieza a formular.

La separación de España no aportó cambios favorables a la participación de la mujer en la vida pública. La casada o no emancipada (menor de 25 años de edad) seguía necesitando el permiso formal (escrito) del marido, padre o curador para poder firmar contratos. Lo mismo que durante el virreinato, las viudas disponían libremente de sus arras y dote y podían ser la albacea del marido difunto y de sus hijos.⁴ Favoreció a las mujeres la extinción de los mayorazgos decretada por las Cortes españolas el 27 de septiembre y el 1 de octubre de 1820, reafirmada el 7 de agosto de 1823 por el congreso nacional mexicano. Una heredera de mayorazgo, a partir de la primera fecha mencionada, podía disponer inmediatamente de la mitad de la propiedad, dejando la otra al sucesor. Si era madre o hermana del titular, seguía recibiendo un cuarto o un quinto de las rentas como alimentos. Los mayorazgos fueron establecidos para proteger la fortuna familiar y permitir que una parte permaneciera indivisa y la heredase uno solo de los herederos, de generación en generación. La institución funcionaba adecuadamente siempre y cuando el primogénito tuviera la capacidad de manejar los bienes y el testador no dejara en la inopia a sus hijos segundones, ya que en cada generación la familia debía poseer bienes no vinculados de los cuales disponer. El problema surgía cuando el heredero del mayorazgo lo empleaba como garantía al solicitar préstamos. Tarde o temprano se cargaba la propiedad de hipotecas, mismas que para principios del México inde-

3 Base de datos procesada con información de varios ramos del Archivo General de la Nación, México [en adelante AGNM], en Wobeser, Gisela von: *El crédito eclesiástico en la Nueva España siglo XVIII*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas-Cordinación de Humanidades, México, 1994, cuadros 53, 54.

4 "Las viudas y las mujeres solteras emancipadas tenían plena soberanía sobre sus acciones legales". Arrom, Silvia Marina: *Las mujeres de la ciudad de México 1790-1857*, Siglo XXI, México, págs. 74, 76, 80.

pendiente equivalían o rebasaban, en algunos casos, su valor. Por esta razón, las familias aristocráticas aceptaron con gusto el fin del mayorazgo, aunque de hecho continuó subsistiendo después de 1820, en parte porque sólo se podría vender o traspasar libremente la mitad del bien; la otra mitad se tenía que heredar, una sola vez más, al sucesor. Esta ley acabó con los mayorazgos al morir los que heredarían su mitad a partir de 1820, ya que ellos no estaban obligados a reservar nada a sus descendientes. El reparto inmediato fue obligatorio únicamente cuando más de una persona recibía rentas de la propiedad vinculada. Poder vender estos bienes –desvincularlos– permitía satisfacer a acreedores cada vez más insistentes y, ojalá, tener dinero contante y sonante para cubrir los gastos de por lo menos una generación más. Vivir del producto de estas ventas fue especialmente importante para las mujeres, quienes a menudo no tenían otra fuente de ingresos.

Otro cambio legislativo, del 2 de mayo de 1826,⁵ abolió los títulos nobiliarios, lo que eximió a las poseedoras de pagar las fuertes cantidades antaño requeridas por la corona para mantener el título vigente. No era obligatorio hacer estos pagos, ya que se podía renunciar al marquesado o al condado, pero a partir de la fecha señalada una mujer empobrecida no tenía que sufrir la humillación de privarse de esta prerrogativa, aunque en la práctica a menudo se continuaba utilizando el rango como distintivo social.

Las actividades económicas de hombres y mujeres decimonónicos no parecen ser sustancialmente diferentes de las llevadas a cabo durante el virreinato, aunque sin duda se ampliaron las posibilidades de intercambio comercial con respaldo monetario. Desde el siglo de la conquista, impresoras, rentistas, dueñas de ventas y molinos, recuas de mulas, propiedades agrícolas y minas administraban capitales importantes. También lo hacían herederas (las más famosas fueron tal vez las hijas de Moctezuma), empresarias y prestamistas. Igual que los hombres, con frecuencia se prestaban entre sí sin mediar ningún documento oficial. Como herederas de fortunas pequeñas o grandes, las mexicanas en los tiempos inmediatamente posteriores a 1821 influyeron en el desarrollo del país al invertir, desperdiciar, consumir o heredar a su vez. Como empresarias (si no ellas mismas, sus administradores o apoderados) se pusieron al frente de talleres, boticas, minas, bancos de rescate o propiedades agrícolas. Aun con la ayuda de una

5 Dublán, Manuel y Lozano, José María: *Legislación mexicana o Colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la república*, Imprenta del Comercio, México, 1876, tomo I, págs. 528-531, 662-664, 777.

interpósita persona se necesitaba experiencia, conocimientos y suerte para dirigir un negocio. Los padres de familia no entrenaban a las mujeres para asumir este papel. Mientras los muchachos aprendían matemáticas, que incluían las tablas de multiplicar, dividir y calcular intereses, las mujeres hacían labores de mano. Aquello no se consideraba una habilidad imprescindible ni siquiera para llevar las cuentas de la casa.⁶ Apenas se reconocía la conveniencia de enseñar lectura y escritura, pues se tomaba por dado que una mujer se casaría y estaría protegida del ambiente agresivo de los negocios por el jefe de la casa. Todavía en el último tercio del siglo XIX Ignacio Ramírez era casi el único hombre que abogaba por la idea bastante peregrina de que una mujer debería saber de negocios y cómo defenderse si se encontraba sola en la vida.⁷

Herederas empobrecidas

Varias fueron las causas de la división de propiedades que llevaba a la merma de un patrimonio: dotes matrimoniales o para profesar en un convento, herencias, deudas y las leyes que suprimieron los mayorazgos. Una fortuna que no sorteó los peligros de los tiempos modernos fue la de una familia en cuyos terrenos, irónicamente, yacen actualmente las reservas nacionales de oro (en los sótanos del Banco de México). Los marqueses de Santa Fe de Guardiola, una casa establecida en 1691,⁸ llevaban al comenzar el México independiente cinco generaciones desde su ennoblecimiento, la última encabezada por una mujer, la quinta marquesa Mariana de Padilla y de la Coterá. Su marido había muerto en 1824, luego de haber engendrado nueve descendientes. Al testar, la marquesa declaró un amor

6 Ignacio Ramírez, que abogaba por la misma educación tanto para hombres como para mujeres, era una voz en el desierto: “Las mujeres deben cuidar de su persona y de sus intereses lo mismo que los hombres, y para eso es necesario instruir las, e instruir las profundamente en toda clase de negocios prácticos”. Ramírez, Ignacio: *Obras completas VI. Escritos pedagógicos, textos escolares, lingüística, varios*, investigación, compilación y selección David R. Maciel y Boris Rosen Jélomer, prólogo Carlos Monsiváis, Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo, A.C., México, 1988, pág. 27.

7 Ramírez se burlaba de los que valoraban más el recato de las mujeres que la habilidad de ver por sí mismas. Aunque se vieran empobrecidas, enfermas o abandonadas, decían estos “tradicionalistas” “¡qué gusto! ¡No os habéis degradado hasta llevar un libro de cuentas, hasta celebrar personalmente vuestros contratos, hasta ver en una persona querida un deudor! Dios nos libre de una mujer que se ocupa de negocios; pierde su romanticismo y su coquetería”. *Ibíd.*, pág. 27.

8 Zárate Toscano, Verónica: *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, El Colegio de México-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 2000, pág. 403.

igual a todos sus hijos –sólo cuatro aún vivían–, pero a pesar de las nuevas leyes que suprimían el mayorazgo, dejó toda la herencia, que consistía en cinco casas, al hijo mayor, Manuel, quien desde 1812, a los 18 años de edad, se había casado con Rosalía de Tovar y Urrutia Caro y Urrutia. En 1830, Manuel precedió a su madre a la tumba, dejando solos en el mundo a su mujer Rosalía, a una hija, María Guadalupe y a un hijo, llamado Luis.⁹

Este Luis terminó siendo el principal heredero de la ex marquesa, pero ni la abuela ni la madre le enseñaron a conservar su patrimonio. Entre Rosalía y su hijo, en un periodo de diez años, “se gravaron de tal manera y se contrajeron tales responsabilidades” que acumularon 80.000 pesos de deudas sobre unas propiedades que valían 60.000. La joven viuda había pedido cuantiosos préstamos y para 1834 tres casas estaban embargadas. Las extravagancias de la señora fueron secundadas por la “genial franqueza” de su hijo, esto es, su despilfarrador tren de vida. El curador de Luis, pues éste no tenía la mayoría de edad, se presentó ante la justicia para solicitar que se privara al joven derrochador de la “facultad de disponer de su capital y sus réditos” durante siete años, con la esperanza de que madurara. Era la única manera de evitar la ruina de la familia, ante el público, notorio y escaso juicio de Luis, ya que “no ha[bía] una persona en México de las muchas que conocen [sus] circunstancias..., que no calcule que en sus manos acabarán dentro de poco tiempo cualesquiera bienes”.¹⁰

En esta familia encabezada por mujeres, la abuela pudo haber distribuido los bienes entre todos sus herederos, aunque no en partes iguales. La nuera Rosalía no supo equilibrar su presupuesto, ni enseñarle cómo hacerlo a su hijo Luis. Cual caballero andante, Vicente Pozo, mayordomo de conventos de monjas, comerciante y prestamista exitoso, le facilitó 32.000 pesos a Rosalía; evidentemente Pozo se quedó con los bienes que garantizaron el préstamo.¹¹ Una casa noble que había comprado cada año 30 bulas de cruzada para distribuir las entre los pobres y que había vestido anualmente a siete de ellos, entre muchas otras obras de piedad, durante el México independiente tuvo que vender su palacio y las demás casas del marquesado. Para 1840 solamente vivían tres hijas de Mariana de Padilla y por lo menos

9 *Ibidem*, pág. 405.

10 AHNCM, notario 169 Ramón de la Cueva, Mayorazgo de Guardiola, 17 de septiembre de 1840.

11 Staples, Anne: “Mayordomos, monjas y fondos conventuales”, *Historia Mexicana*, XXXVI, 1, vol. 141, 1986, pág. 152.

dos eran solteras.¹² Tal vez la fortuna Guardiola no alcanzó ni siquiera para sus dotes, aunque ya no se exigía tanto a esas alturas del siglo XIX.

El antiguo mayorazgo de Gómez Parada fue como todos, afectado por las leyes de la década de los 1820. Las tres cuartas partes debían quedar en manos de los herederos de Manuel Gómez Parada, último titular de la propiedad vinculada, y el restante en manos de los herederos de su difunto hermano Francisco (su viuda María Luz García y seis hijos menores). Para 1840, los cuatro hijos de Manuel: Guadalupe, casada con el minero Manuel Romero de Terreros; Manuela, casada con Pedro Verazuela, con hijos menores; Agustín y José, tendrían derecho a 1.800 pesos cada uno. Habían pasado casi veinte años, una generación entera, y se seguían los trámites de división de la hacienda de Atoyac en Chalco y sin pagar una hipoteca contratada en 1805 sobre la misma por 9.600 pesos.¹³ Parece que las mujeres de esta familia no tuvieran la posibilidad de invertir o gastar este dinero durante décadas.

Una mujer que vio esfumar su fortuna y su buen nombre fue Guadalupe Gorráez, casada con el coronel Mariano Cosío. Guadalupe estaba emparentada con Manuela Moreno de Luna, mariscala de Castilla,¹⁴ quien en su testamento le dejó una impresionante cantidad de joyas que deberían hacer las veces de dote. Había muchos hilos de perlas, algunos aderezados con esmeraldas o con broches de diamantes. Pulseras, collares y aretes hacían juegos, que en conjunto tenían un valor de por lo menos 11.000 pesos.¹⁵ Doña Guadalupe tenía poca cabeza para los números y se dejó endeudar con un agiotista que le cobraba el 2% mensual de réditos, cuando la Iglesia cobraba entre el 5 y el 6% anual. Su apoderado, el omnipresente Vicente Pozo, llegó al rescate con un préstamo sin réditos pero con un plazo de dos años, después de los cuales él quedaría con las joyas, que permanecieron bajo su custodia. Así la señora Gorráez evitó el desembolso de los intereses leoninos sobre el préstamo original, aunque sin duda perdió sus alhajas.

La vida de esta mujer no seguía por buen camino. Ella decidió, de común acuerdo con el marido, manejar con independencia sus bienes. Parece que el cónyuge, al ver que su esposa iba a la ruina, aceptó darle mano libre,

12 AHNCM, notario 169 Ramón de la Cueva, Mayorazgo de Guardiola, 17 de septiembre de 1840.

13 *Ibíd.*, Convenio y reconocimiento de deuda, 27 de enero y 3 de agosto de 1840.

14 Zárate Toscano: *Los nobles...*, pág. 399.

15 AHNCM, notario 169 Ramón de la Cueva, Inventario de joyas entregadas a Vicente Pozo, documento anexo, 23 de enero de 1840.

salvando para sí sus propios intereses. A finales de 1839 acordaron dividir sus propiedades, con la salvedad de no vender ni dar en garantía ninguna de ellas. Pocos meses después su expediente sobre divorcio estaba registrado en el arzobispado y el provisor dictaría su fallo favorable a la pretensión de los esposos –un divorcio eclesiástico que no rompía el vínculo matrimonial pero que permitía la separación de cuerpos. Se había efectuado de la mejor manera posible, “evitando los ruidos, el escándalo y los demás inconvenientes a que traen consigo las demandas judiciales en perjuicio tal vez de la opinión, y en todo caso de los intereses de la propia tranquilidad”.¹⁶ Vino a acabar otra fortuna antigua, no por una herencia mal distribuida, sino por insolvencia económica y un matrimonio mal llevado. Habría que añadir que los problemas conyugales eran tradición en la familia. Desde fines del siglo XVIII el conde del Valle de Orizaba se había opuesto al matrimonio desigual de su hijo con una criolla, a tal grado que recurrió hasta el Consejo de Indias.¹⁷ Las tensiones creadas por este enfrentamiento tal vez se pasaron a la siguiente generación, a la cual habrían pertenecido Guadalupe y su marido.

La historia de una familia con muchos bienes pero poca salud financiera, según parece, fue la de María Josefa Rodríguez de Velasco y Osorio, casada con el quinto marqués de Uluapa. Los 16 protocolos notariales hechos en un solo año para arreglar su testamentaría apoyan esta afirmación. María Josefa fue hermana mayor de la famosa *Giüera* Rodríguez, María Ignacia Rodríguez de Elizalde, una mujer voluntariosa que tuvo tres maridos y muchos admiradores, entre ellos Simón Bolívar, Alexander von Humboldt, Agustín de Iturbide y Guadalupe Victoria.

No todas sus operaciones financieras eran de gran envergadura. En 1830 María Josefa, ya viuda, y María Guadalupe Pacheco, también viuda, vendieron a otra viuda –ésta analfabeta– una casa valuada en 220 pesos. El mismo año, la ex marquesa dio en arrendamiento en 3.000 pesos una casa que le pertenecía a ella y a su hijo Alejandro, último marqués de este linaje.¹⁸ Para 1839, año en el que ella murió, la ex marquesa era albacea y heredera de su único hijo, ya difunto. Al no contar con descendientes directos,

16 *Ibidem*, Reconocimiento de deuda de Guadalupe Gorraez, 9 de abril de 1840.

17 Archivo General de Indias, 1139, núm. 15, 1799, citado en Carballeda, Ángela: “Género y matrimonio en Nueva España: las mujeres de la elite ante la aplicación de la Pragmática de 1776”, en este mismo volumen.

18 Estas relaciones de parentesco podrían no ser exactas. AHNCM, notario 155 Francisco Calapiz y Aguilar, Compraventa, 27 de agosto de 1830; notario 426 Francisco de Madariaga, Arrendamiento, 2 de septiembre de 1830.

cedió en su testamento a la encantadora *Güera* una letra por 12.327 pesos, más los réditos vencidos desde 1818 sobre esta deuda y la hipoteca de la Hacienda de la Escalera, que había sido dada como garantía por el hermano de la ex marquesa, José Miguel Rodríguez de Velasco, en quiebra desde por lo menos 1830.¹⁹ Al mismo tiempo, sus albaceas tenían que entregar un legado prometido de 25.000 pesos a su sobrina.²⁰ Una de las razones por las cuales se acumulaba el dinero en manos de las mujeres fue por la muerte, en algunas familias, de prácticamente todos los varones.

Las deudas que la ex marquesa no había podido cobrar en vida, más lo complejo de sus negocios, conllevaron distintos trámites judiciales. En 1840 el doctor José María de Santiago, canónigo de la catedral de México y albacea de la señora, recurrió a dos árbitros de conciliación para determinar lo justo ante el excesivo reclamo de honorarios del médico francés que la atendió al final de su vida.²¹ El albacea también arregló un poder para que un teniente retirado se hiciera cargo de la administración de la hacienda de Uluapa en Cosamaloapan, Veracruz.²² Por el nombre de esta propiedad se deduce que María Josefa la recibió de su marido. La hacienda tenía colonos a los cuales se les cobraba arrendamiento; además, había que arreglar el pago de daños y perjuicios que algunos particulares demandaban sobre la finca.²³ La escasez de efectivo para cumplir con las obligaciones indicadas en el testamento condujo a la venta de la hacienda de Uluapa, valuada en 50.000 pesos.²⁴ El comprador fue uno de los apoderados que manejaron diversos asuntos de la difunta.²⁵

19 Sus tres hijas, María de la Luz, María Loreto y María Guadalupe, fallecieron en la niñez y su hijo, Alejandro Acevedo Cosío y Rodríguez de Velasco, sexto marqués de Uluapa, murió en 1836. Zárate Toscano: *Los nobles...*, pág. 463. AHNCM, notario 426 Francisco de Madariaga, Poder especial, 10 de diciembre de 1830; notario 720 José Ildelfonso Verdiguél, Reconocimiento de deuda, 19 de junio de 1840; notario 426 Francisco de Madariaga, Cesión de derechos, 14 de octubre de 1840.

20 La sobrina Antonia Marín y Rodríguez fue hija de José Marín y María Vicenta Rodríguez de Marín, hermana de María Josefa. AHNCM, notario 719 Fermín Villa, Recibo, 25 de noviembre de 1840.

21 AHNCM, notario 169 Ramón de la Cueva, Nombramiento de árbitro, 9 de enero de 1840. El médico Juan Plane presentó una cuenta por 10.000 pesos. Valle Arizpe, Artemio de: *La Güera Rodríguez*, Editorial Diana, México, 1977, pág. 32.

22 AHNCM, notario 719 Fermín Villa, Poder, 18 de febrero de 1840.

23 *Ibidem*, Poder, 29 de abril, 7 de mayo y 29 de septiembre de 1840; notario 166 Mariano Cabeza de Vaca, Poder, 25 de enero de 1840. Además de otorgar un poder a José Falco y Escandón, el albacea apoderó a José Valente Baz y éste, a nombre de la testamentaria, hizo lo propio con Ignacio Baz.

24 AHNCM, notario 719 Fermín Villa, Compraventa, 27 de agosto de 1840.

25 *Ibidem*, Poder y reconocimiento de deuda, 28 de agosto de 1840.

Los ingresos de esta propiedad eran de vital importancia, ya que los otros bienes de esta acaudalada mujer, cuatro casas en la ciudad de México valuadas en más de 67.000 pesos, debían al Juzgado de Capellanías de Puebla 10.000 pesos y al del arzobispado de México 12.000. El albacea logró vender, por 48.000 pesos, a un general de Brigada tres de las propiedades en la ciudad de México y que éste reconociera los adeudos que sumaban 22.000 pesos.²⁶ El albacea también entregó una casa a la sobrina de la finada en sustitución de los 25.000 pesos prometidos por “la imposibilidad que había para ejecutarlo en lo pronto por el estado que guarda la testamentería”.²⁷ No cabe duda de que María Josefa, al casarse con el apuesto cadete que heredó el título de marqués, gozó de una amplia riqueza, pero con esta distribución de créditos y deudas, parece dudoso que quedaran muchas propiedades y dinero para las generaciones venideras.

Las grandes familias mexicanas buscaban tener una presencia en la ciudad de México, sede del poder, de las relaciones sociales y económicas y de la vida cultural. Era el escenario más adecuado para lucir las riquezas bien o mal habidas, gozar de privilegios, estar a la moda, sentirse admirado y envidiado por los demás. La divorciada y luego viuda del general de Brigada Francisco Javier Valdivielso (su tío, además), cuarta condesa de San Pedro del Álamo, María Dolores Valdivielso, tenía haciendas en Durango y Guanajuato por valor de 335.000 pesos. El problema fue administrarlas a distancia, ya que ella radicaba en la ciudad de México. ¿En quién confiar? Le hizo honor a su apellido el sobrino, Ignacio Malo, quien no desempeñó a satisfacción sus funciones, por lo que María Dolores designó a otro pariente, Antonio Vivanco, quien se trasladaría a Durango para encargarse del condado de San Pedro de los Álamos y Vivanco.²⁸ Es difícil saber cuánto duró la fortuna de la ex condesa, aunque desde 1831

26 Las casas estuvieron ubicadas en Ortega 33 y 34 y en la segunda calle de las Damas 1. José Antonio Mozo pagó al condado únicamente 13.085 pesos y adeudó 34.915. Además de los gravámenes reconoció en depósito irregular 10.000 pesos como parte del precio “con hipoteca especial de [las] fincas... y con fianza de réditos del señor coronel José Mejía, como fiador pagador”. *Ibidem*, Compraventa de inmueble urbano, 13 de mayo de 1840; Poder, 29 de abril de 1840; Obligación de pago, 27 de junio de 1840; notario 164 Manuel Carrillo, Poder, 2 de mayo de 1840.

27 *Ibidem*, notario 720 José Ildefonso Verdiguél, Reconocimiento de deuda, 19 de junio de 1840; notario 719 Fermín Villa, Recibo, 25 de noviembre de 1840. Además de recibir la citada casa, valuada en 19.700 pesos, la madre y curadora *ad bona* de Antonia Marín percibió 1.000 pesos más a cuenta, de los 5.300 que se le adeudaban.

28 *Ibidem*, notario 169 Ramón de la Cueva, Poder hacienda, 11 de marzo de 1850.

hay documentación suya sobre reconocimiento de deudas.²⁹ En la ciudad de México la señora Valdivielso dio en alquiler una casa por 2.100 pesos anuales. Al mismo inquilino le rentó un almacén de cinco piezas en la planta baja, siguiendo la costumbre de dividir una casa entre una parte habitacional y otra comercial.³⁰ La ex condesa tenía dos buenas residencias en la ciudad, valuadas en 50.000 pesos entre ambas.³¹

Los herederos de María Dolores Valdivielso, todos indirectos pues no tuvo hijos, seguramente esperanzados en mejorar su situación económica, vieron tambalear sus cálculos antes de llegar ella al fin de su vida. María Dolores acostumbraba cambiar su testamento. Hizo uno ante notario en 1843, otros en 1847 y 1849 y en 1850 dejó sus bienes a su heredero universal, su alma.³² Esta antigua práctica, que a veces respondía a presiones ejercidas por confesores al acercarse la muerte, no había desaparecido en el siglo XIX. En el último testamento de 1851 dividió la fortuna en partes iguales entre sus parientes, legatarios no emparentados y su alma. “Conservó las haciendas y gozó de las utilidades y rentas hasta su muerte” y fue, en palabras de quien ha estudiado el mayorazgo de San Pedro del Álamo, una mujer libre, valiente y rica.³³

Sólo se conocen fragmentos de la vida de María Dolores. Así como cambiaba de testamento cambiaba de apoderados. En 1840, cuando Rafael Cervantes desempeñaba el puesto, lo cedió al coronel Cristóbal Gil de Castro.³⁴ El mismo año los hermanos coronel Francisco y Rafael García Conde aparecen en la documentación como apoderados sustitutos. Alguna inconformidad en el manejo de los bienes –sobre todo en el cobro de arrendamientos– explicaría que la ex condesa revocara “todos los poderes que tenía conferidos a varios sujetos”, especialmente el dado al coronel Francisco García Conde. El nombramiento adecuado de los apoderados era clave para las mujeres con negocios. La costumbre y a veces las leyes no

29 Véase lo relativo a reconocimiento de deudas ante el notario 426 Francisco de Madariaga en Vázquez, Josefina Zoraida y Gonzalbo, Pilar: *Guía de protocolos del Archivo General de Notarías de la Ciudad de México, año 1831*, El Colegio de México, México, 2002.

30 Confió en el inquilino, ya que firmó un contrato por nueve años con él. AHNCM, notario 169 Ramón de la Cueva, Arrendamiento y subarrendamiento de inmueble urbano, 9 y 14 de diciembre de 1840.

31 Vargas-Lobsinger, María: *Formación y decadencia de una fortuna. Los mayorazgos de San Miguel de Aguayo y de San Pedro del Álamo, 1583-1823*, UNAM-IIH, México, 1992, pág. 188.

32 AHNCM, notario 431 Manuel de Madariaga, Testamento, 22 de mayo de 1850.

33 Vargas-Lobsinger: *Formación y decadencia...*, pág. 190.

34 AHNCM, notario 426 Francisco de Madariaga, Arrendamiento de inmueble urbano, 24 de febrero de 1840.

permitían o dificultaban atender personalmente las compraventas, selección de arrendatarios, cobro de rentas, recaudación de intereses o en los procesos judiciales. Donde podían actuar directamente las mujeres era en la selección del personal masculino que llevara a cabo las tareas administrativas, lo que significaba andar en la calle, hablar con otros hombres, presentarse ante notarios o en los juzgados. Si la dueña no acertaba en la selección de este personal masculino, sus negocios sufrían malos manejos, desfalcos, fraudes, retenciones indebidas de las ganancias, cobros a destiempo, reparaciones inoportunas –las posibilidades de arruinar el valor de las propiedades urbanas, rurales, agrícolas y mineras eran muchas. No se sabe qué problemas tuvo la ex condesa con sus apoderados. Hay muchos documentos notariales firmados por mujeres que amparan el cambio de éstos, debido a falta de confianza, enfermedad, viajes, obligaciones de otro tipo contraídas por aquéllos o desavenencias.

A principios de los 1840 María Manuela Velázquez de la Cadena, representada por su hermano el segundo marqués de la Cadena, presbítero Ignacio Velázquez de la Cadena y Villar Villamil (este marquesado fue el último título otorgado en México, en 1822),³⁵ dio en arrendamiento la hacienda de San Lorenzo Briones, Azocomantla, Tlaxcala y una casa con dos accesorias en México. Asimismo trataba de cobrar 30.000 pesos que debía el ex mayorazgo de Guerrero, propiedad de María Josefa Paula Guerrero, ex marquesa del Villar del Águila, a los conventos de San Bernardo, San José de Gracia y a la Casa Profesa de los jesuitas. Estas deudas eran antiguas. María Josefa había recibido 50.000 pesos desde 1748 del convento de San Bernardo para reedificar las casas del mayorazgo, mismas que hipotecó para garantizar el pago. Como no pudo cubrirlo, algunos inmuebles habían sido entregados al mayordomo de las bernardinias en 1839; este mismo año otro fue rescatado, noventa años después de la deuda original, por Ignacio Velázquez de la Cadena. Una propiedad fue adjudicada al inquilino, el rico comerciante vasco Francisco María Iturbe.³⁶ Al mismo tiempo María Manuela vendió una casa en México en 20.000 pesos a María de los Ángeles Lerdo de Tejada (seguramente pariente de Miguel y Sebastián) y compró otra al convento de Santa Brígida. Evidentemente, la señora vivía de sus rentas y participaba en el mercado de bienes raíces.³⁷

35 Comunicación personal de Verónica Zárate.

36 AHNCM, notario 169 Ramón de la Cueva, Adjudicación, 19 de noviembre de 1840.

37 *Ibidem*, Contrato de arrendamiento de inmueble urbano a nombre de María Manuela Velázquez de la Cadena; Convenio de pago y subrogación, 13 de febrero, 16 de marzo, 28 de abril y 6 de febrero. Véase también notario 286 Manuel García Romero, Contrato de arrendamiento, 14 de mar-

Tal vez todas las propiedades de la familia terminaron concentradas en sus manos y en la Iglesia, ya que en la familia Velázquez de la Cadena, dos hermanas eran monjas; una era priora y la otra sacristana de San Jerónimo. Otra hermana, Dolores, al hacer su testamento en 1840 dejó sus bienes, incluidos 10.000 pesos que le debía su hermano, a las monjas y a otro hermano, con el encargo de “que se ponga a mi sobrino Manuel de pupilo [es decir, interno] en una escuela... para que se imponga de los rudimentos cristianos y sea un ciudadano útil a la patria”.³⁸ (El aprendizaje de la doctrina era prioritario, seguido en importancia por los conocimientos académicos.) Parecería que sólo hubo un heredero, el sobrino Manuel, de los seis hijos Velázquez de la Cadena, ya que cinco parecen haber permanecido solteros.

Pobres afortunadas

Había mujeres que nacían sin bienes, pero a quienes les sonreía la buena fortuna. Por algún tiempo después de la independencia pervivió la costumbre de sortear una dote entre huérfanas o colegialas. El convento de la Purísima Concepción de México gastó 1.019 pesos en el ramo de Huérfanas en 1820, que posiblemente significa que entregó dinero a varias jóvenes. En 1822 y en 1824 respectivamente rifó 300 pesos, la cantidad acostumbrada en esta época, a dos huérfanas y otros 300 en 1830. Luego las cuentas indican más bien que las monjas gastaban el dinero en otros quehaceres, ya que aparecieron como “deudoras” del ramo.³⁹

Había otra fuente de dotes y donativos. La solidaridad promovida por los gremios, a pesar de los esfuerzos de la legislación española por reducirlos a su mínima expresión o prohibirlos completamente, quedó en pie. Los plateros tenían su gremio y, anexo a él, una cofradía. Entre las obligaciones de ésta se encontraba el ayudar a los familiares de un cofrade muerto. Cuando el platero Ignacio Castelán falleció, dejando a una hija casadera pero sin dote, la cofradía se encargó de remediar su situación. El 20 de

zo; notario 39 Miguel Aristegui, Subrogación de acreedor, 26 de mayo; notario 286 Manuel García Romero, Obligación de pago, 9 de septiembre, en Vázquez, Josefina Zoraida y Gonzalbo, Pilar: *Guía de protocolos del Archivo General de Notarías de la ciudad de México, año de 1840*, El Colegio de México, México, 1988.

38 Véase notario 714 Antonio Vera, Testamento de Dolores Velázquez de la Cadena, México, 14 de abril, en Vázquez y Gonzalbo: *Guía de protocolos... año de 1840*.

39 AGNM, Bienes Nacionales 426, “Glosa efectuada por el contador general de la curia... 1820”; Bienes Nacionales 1073, “Glosa efectuada por el contador central de la curia eclesiástica a las cuentas presentadas por... la presidente y contadoras del sagrado convento de la Purísima Concepción a todo el año de 1822”; Bienes Nacionales 300, año de 1824... glosado en 1826; Bienes Nacionales 1001 (25), cuenta 1832.

marzo de 1825 la joven ganó por sorteo los 300 pesos que ofrecía la cofradía, dinero que debía destinar inmediatamente para ingresar en un convento o casarse, es decir, tomar estado. Evidentemente la favorecida ya sabía qué destino escoger, pues el 8 de diciembre, en la festividad de la Purísima Concepción, comprobó tener cónyuge. Pudo recoger el dinero y entregarlo al marido como dote, lo que significaba que él no podía utilizarlo para pagar sus deudas, aunque sí administrarlo.⁴⁰ Al disolverse el matrimonio por cualquier causa, ella dispondría de los 300 pesos.

Mujeres apartadas del mundo, pero no del dinero

Tener una hija monja le daba tanto prestigio a una familia como tener un hijo fraile o clérigo –puede, incluso, que más. Al profesar, el sacerdote oficiante marcaba con ceniza la señal de la cruz en la frente de la religiosa, símbolo de su muerte para el mundo. No salía del claustro salvo en ocasiones muy precisas –una nueva fundación, un incendio, la guerra. Pero eso no quiere decir que no tuviera contacto con el mundo, ni intereses económicos de distinta índole. El noviciado representaba un desembolso para la familia o los padrinos. Un caso ilustrativo es el del exitoso comerciante de Zitácuaro Ignacio Miranda. Con su esposa tuvo dos hijas: María de la Luz, que en 1829 tenía 33 años de edad y María de Jesús, que tenía 29. La primera profesó y la segunda ingresó como novicia, ambas en el convento de San Lorenzo, lo que según varias reglas monásticas estuvo prohibido pero fue muy frecuente (que parientes cercanas ingresaran a la misma comunidad). Don Ignacio pagó la dote de 4.000 pesos de su primera hija, más otros 2.000 para las ceremonias de la profesión –dato interesante ya que es poco conocido el monto de este gasto, habitualmente cubierto por los padrinos. La queja existía desde tiempos virreinales acerca de los fuertes caudales requeridos para cumplir con este rito. Decía Hipólito de Villarroel:

Las monjas...exhiben 4.000 pesos del dote y otra tanta o más cantidad que gastan en los regalos de tabla, propinas de provisor, secretaria, refrescos y otros gastos ociosos y destructivos; ya se ve que esto se va entre músicos y danzantes sin serle de provecho alguno al padre, pariente o bienhechor que lo gastó.⁴¹

40 AHNCM, notario 155 Francisco Calapiz y Aguilar, Carta dote de Paula Luisa Castelán, 26 de enero de 1829.

41 Villarroel, Hipólito de: *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se la deben aplicar para su curación si se quiere que sea útil al rey y al público*, introducción Genaro Estrada, M.A. Porrúa, México, 1979, pág. 65.

Otra referencia sobre los costos reales de tener una monja en la familia lo proporciona la segunda hija del comerciante ya citado, María de Jesús. Después de dos años de noviciado, decidió (o decidieron por ella) no profesar, sino regresar al siglo y casarse. Durante el tiempo transcurrido, el padre pagó 2.000 pesos para sus gastos, mismos que no le fueron devueltos, de modo que entregó un total de 8.000 pesos para las dos hijas a San Lorenzo. Esto no fue todo, ya que la hija profesa tenía “necesidades religiosas” y había que suministrarle pequeñas cantidades para obras pías, misas o composturas de su celda (que más parecían condominios, que se compraban, vendían, remodelaban, con recursos de las personas que protegían a las monjas). El padre de estas dos señoras (incluida la religiosa, ya que siempre les decían “señoras”) encargó en su testamento a María de Jesús que no dejara de ver por su hermana enclaustrada y socorrerla con parte de la herencia, “en atención a no alcanzarle para ello los réditos de su dote”, es decir, que no podía vivir cómodamente en el convento con los intereses de 4.000 pesos, que debieron haberle dado 200 pesos al año (al 5%). Además, el convento le entregaba una dotación semanal para su alimentación, ya que las monjas de esta comunidad no hacían vida común.

María de Jesús estaba casada con Francisco Adalid (tal vez miembro pobre de una familia de hacendados ennoblecidos procedente de los Llanos de Apan), con quien vivía en casa de sus padres junto con sus hijos. No eran los únicos habitantes de la casa paterna. Un compadre de don Ignacio, comerciante como él, había muerto, y aquél recogió a su hijo de dos años de edad y a su hija de tres o cuatro (no conocía sus edades exactas) y los crió como propios. Un día, el 3 de noviembre de 1823, al contestar al toque de la puerta, los habitantes de la casa encontraron a un recién nacido expuesto, bautizado, con madrina pero padres desconocidos. Don Ignacio y su mujer adoptaron legalmente al niño mediante trámites en el arzobispado. Hubo entre quiénes dividir la herencia del jefe de la familia Miranda, que consistió en dos cajones de mercerías en el Portal de las Flores, valuados en 30.000 pesos, una vecindad por el rumbo de Lecumberri, joyas y muebles de su domicilio que valían 4.000 pesos, créditos a favor de don Ignacio que mandó no cobrar y las deudas que habría que saldar. Este hombre piadoso, según los cánones de la época, quiso ser sepultado con el hábito de Nuestra Señora del Carmen, pobremente, con muchas misas celebradas por su alma. Ni él ni su esposa trajeron bienes al matrimonio, pero al morir dejó a su hija casada negocios, capital, la manera de ganarse

la vida y un marido entrenado en el teje y manejo del comercio.⁴² Seguramente María de Jesús Miranda tuvo mayores recursos que otras mujeres que heredaron fuertes cantidades de dinero, pero limitadas oportunidades de seguir generando ingresos.

Todavía en el México decimonónico había dotes para casarse y dotes para profesar. La poblana María Luisa Cuervo Rubín de Celis llevaba dos años y medio en el noviciado de la Purísima Concepción sin pronunciar los votos perpetuos (que podía haber hecho al año) por falta de recursos. Llegaron a remediar su situación el ex conde de Peñasco con 3.000 pesos y don José Espinoza con los restantes 1.000. A la hora de testar, antes de la profesión, María Luisa dejó cualquier bien que fortuitamente apareciera a su nombre al convento, acontecimiento poco probable dada “la pobreza de su familia”.⁴³ Lo curioso es que había ingresado al convento de las mujeres más ricas del país.

En una familia era lógico tener por lo menos un hijo seglar que pudiera casarse, tener descendencia y heredar los bienes acumulados. Pero si sólo había dos hijos, el varón moría y la mujer había entrado en un convento, se acababa esa rama familiar. Parece que fue el caso de los Cornejo. La hija, novicia en la Purísima Concepción de México, heredó de sus padres y de su hermano un intestado, cuyo albacea era el mayordomo del convento, consistente en cuatro capellanías y dos casas en Calpulalpan (en lo que después sería el estado de Hidalgo). Las capellanías eran de 3.000 pesos cada una y las casas producían una renta anual, aunque estaban en litigio. Estos bienes los dejó la novicia a una tía y a otros parientes, ya que no era forzoso que los entregara al convento. La futura profesa, cuyo deseo supuestamente había sido alejarse de los problemas y goces mundanos, se encontró de pronto con la necesidad de cuidar de las capellanías (tal vez administradas por el juzgado correspondiente del arzobispado), seguir el pleito en Calpulalpan y arreglar dos intestados. Se le había depositado previamente con el mayordomo de la Purísima la dote de 4.000 pesos, de modo que María Manuela Cornejo y Alcántara, después de su noviciado, no tuvo obstáculos para convertirse,

42 AHNCM, notario 167 José Cisneros, Testamento de Ignacio Miranda, 24 de diciembre de 1829.

43 Un Diego Rubín de Celis aparece como recaudador que recibe una fianza en 1855, así que la familia era conocida. Véase notario 531 Manuel Pinzón, Disposición testamentaria de María Luisa Cuervo Rubín de Celis, 29 de agosto de 1829; notario 431 Manuel de Madariaga, Fianza, 18 de diciembre, en Vázquez, Josefina Zoraida y Gonzalbo, Pilar: *Guía de protocolos del Archivo General de Notarías de la ciudad de México, año de 1855*, El Colegio de México, México, 2000.

mediante votos perpetuos, en sor Manuela del Santísimo Sacramento, con todos los derechos de una monja de coro y velo negro.⁴⁴

A lo largo del virreinato muchas fortunas terminaron “espiritualizadas” al ser donadas a la Iglesia. Una de las quejas de los políticos liberales del siglo XIX era que los capitales, en vez de circular y fomentar la industria, quedaban bajo el dominio eclesiástico en manos muertas, invertidos sin criterios específicamente productivos. A veces las propiedades soportaban hipotecas que rebasaban, con mucho, el límite legal. Unas haciendas de los Llanos de Apan y de Tepeapulco, dentro de lo que sería la jurisdicción del estado de Hidalgo, reconocían entre capellanías y obras pías casi 150.000 pesos, un monto posiblemente mayor a su valor real. Una deuda reconocida por estas haciendas se renegoció para dotar con 2.000 pesos a María Brígida Alfaro, quien profesó en la Enseñanza Nueva de Indias el 26 de agosto de 1829.⁴⁵ En algunas familias una porción importante de los bienes pasaban a los conventos en una sola generación. Cinco de las siete hermanas del poblano Antonio Haro y Tamaríz se hicieron monjas, cada quien con su correspondiente dote. Además, un hermano fue clérigo.⁴⁶ La monja no administraba individualmente su dinero sino la comunidad, algunas de las cuales funcionaron como bancos al invertir sus fondos, o agencias de bienes raíces, al convertirse en propietarias importantes de inmuebles urbanos.

Un tema relacionado con las monjas es el de las niñas. Éstas eran mujeres que vivían dentro del convento sin profesar, pero siguiendo en casi todo los ritos, usos y costumbres de la comunidad. A veces eran realmente niñas, a veces adultas que quedaron desde jóvenes sin medios o circunstancias adecuadas para profesar, o seglares que ingresaron con la intención de pasar allí el resto de sus días. Nuestro comerciante de Zitácuaro, don Ignacio, además de sus buenas obras al dotar a una hija como monja, recoger a dos huérfanos, adoptar a un expósito, prestar dinero a su yerno para que se estableciera como comerciante y mantener a su esposa, hija, yerno y nietos bajo su techo y sentados en su mesa, vio también por la suerte de una “niña” que vivía en el convento de Santa Catarina de Sena. Era su apoderado, administraba sus bienes y le pagaba réditos sobre un dinero que le

44 AHNCM, notario 531 Manuel Pinzón, Disposición testamentaria de María Manuela Cornejo y Alcántara, 23 de junio de 1829.

45 *Ibíd.*, notario 165 Rafael de la Cuesta, Escritura de dotación para monja, 5 de noviembre de 1821.

46 Staples, Anne: *La cola del diablo en la vida conventual: el arzobispado de México, 1824-1835*, Tesis doctoral, El Colegio de México, México, 1970. Bazant, Jan: *Antonio Haro y Tamariz y sus aventuras políticas 1811-1869*: El Colegio de México, México, 1985, pág. 17.

había entregado, lo que convertía a la “niña” en prestamista.⁴⁷ Ésta tenía propiedades heredadas de sus padres, entre ellas un mesón y una casa. En 1829 todavía esperaba que el gobierno le pagara una cuenta pendiente desde que las tropas peninsulares ocuparon el mesón durante la guerra de 1810-1821, aunque perdonó cualquier otra cantidad que le debieran. En su testamento, dejó la mitad de su herencia a una prima religiosa de Santa Catarina, lo que explica haber escogido ella este convento para su retiro del mundo, y la otra mitad a sus primos hermanos, si en verdad fueran pobres al morir ella. Mandó distribuir 1.000 pesos de su testamento entre mujeres pobres vergonzantes —“sean del estado que fueran”— es decir, no exigía que fueran específicamente casadas, solteras o monjas.⁴⁸

Lejos del ambiente conventual, tal vez al otro extremo del espectro moral, quedaban los reales mineros. Eran habitados por hombres despilfarradores, desvergonzados, resignados a una muerte temprana y dispuestos a disfrutar lo que les tocaba de tiempo y de recursos en buena comida, mujeres, ropa fina y juegos de azar a tal velocidad que no les alcanzaba para terminar la semana.⁴⁹ Pocos mineros sobresalían por su devoción religiosa. Uno de ellos fue José de la Borda, quien ganó y perdió fortunas, no por las causas señaladas sino por los avatares de bonanzas y borrascas de las minas. Construyó la iglesia extrañamente decorada con piñas de Tlalpujahua, Michoacán y la churrigueresca de Santa Prisca en Taxco, Guerrero, entre otras obras de piedad. Hizo que su único hijo, Manuel, se ordenara sacerdote y que su hija, Ana María de la Borda, profesara en el convento de Jesús María en la ciudad de México. Manuel compró en 1777 lo que después sería llamado el Jardín Borda en Cuernavaca y cuando murió en 1791 dejó dos herederos, sus hijos sacrílegos (hijos de sacerdote) Manuel José y José Manuel. Las nietas (toda la descendencia fueron mujeres) no tuvieron con qué saldar una pequeña deuda heredada de 500 pesos, de manera que pusieron el Jardín a nombre de una de ellas, María de Jesús Borda, quien lo vendió en 1840 al conocido agiotista Anselmo Zurutuza. De la inmensa fortuna, sólo quedó el nombre del Jardín.⁵⁰

47 AHNCM, notario 167 José Cisneros, Testamento de Ignacio Miranda, 24 de diciembre de 1829.

48 *Ibíd.*, Testamento de María Ignacia Caballero, 14 de noviembre de 1829.

49 Véase Flores Clair, Eduardo: “El lado oscuro de la plata. La vida en los reales mineros novohispanos a finales del siglo XVIII”, *Anuario de Estudios Americanos*, LIV-1, Sevilla, 1997, págs. 89-106.

50 Las nietas de Manuel de la Borda fueron María de Jesús Borda, casada con el coronel José Martínez de Castro; Juana, casada con Félix Montañez; Paula, casada con Felipe Martínez; Concep-

Falta mencionar a unas mujeres que disfrutaron una sustanciosa herencia minera. En 1841 Mariana Moncada, hija de los marqueses de San Mateo y de Jaral de Berrio, recibió 176.045,6 pesos como su parte de minas y haciendas de beneficio. Su hermana Dolores quedó como dueña de la hacienda de San Mateo y anexos, con un valor de 185.136,04 pesos, todos localizados en Zacatecas.⁵¹

Buenas negociantas

Si las mujeres ya mencionadas eran recipientes pasivas de lo que el destino les enviaba, otras trabajaban enérgicamente en acumular riquezas. Dolores Noriega de Sayago aparece en los protocolos notariales como una mujer emprendedora. Su primer marido fue el general Joaquín Obregón. Murió intestado, lo que no evitó que Dolores se involucrara en la compraventa de inmuebles y préstamo de dinero. No siempre fue fácil cobrar las deudas. La visita de su apoderado a la casa de un deudor, letra vencida en mano, a veces no daba más resultado que una retahíla de pretextos: alegaban los encubridores que el individuo en cuestión “había salido [y se] ignoraba la hora en que debía volver... sin dejar orden de pagar ni fondos con qué hacerlo”.⁵² Hubo créditos que nunca se pudieron recuperar pero otros fueron un buen negocio, como los 57.346 pesos prestados por Dolores con garantía de una hipoteca sobre la hacienda de San Sebastián en Zumpango. En menos de un año, parece que la señora recuperó su inversión, recibiendo, supuestamente, el 5% de réditos.⁵³ Desde la década anterior estuvo en

ción, casada con Manuel Urbina; Joaquina Borda, casada con Gabriel Urbina y Ana Borda, doncella(?), hijas de José Manuel de la Borda y Agustina Paz de Borda. AHNCM, notario 169 Ramón de la Cuerva, Venta por deudas, México, 23 de noviembre de 1840. Esta información no concuerda con las minuciosas investigaciones de Elisa Vargas Lugo, quien encontró que la esposa de Manuel José era Agustina Paz de Borda y que la esposa de José Manuel era Ana Caballero. Vargas Lugo, Elisa: *La iglesia de Santa Prisca de Taxco*, UNAM, México, 1999, págs. 33, 41, 44.

51 Archivos Banamex, Inventario de 1841, citado en Langue, Frédérique: *Los señores de Zacatecas. Una aristocracia minera del siglo XVIII novohispano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, pág. 277.

52 AHNCM, notario 362 Crescencio Landgrave, Libranza de Lorenzo J. de Elías, 24 de enero de 1850. Parece que Dolores no fue pariente política del exitoso fabricante, comerciante y prestamista Bernardo Sayago de Xalapa, Veracruz. Véase Blázquez Domínguez, Carmen: “Comercio y política: Bernardo Sáyo, 1830-1850”, en Rojas, Beatriz (Coord.): *El Poder y el dinero. Grupos y regiones mexicanos en el siglo XIX*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1994, págs. 190-217. Una posibilidad es que Dolores fuera hermana de Lorenzo Noriega, esposo divorciado de Francisca de Paula Pérez Gálvez, única heredera de una familia de ricos mineros y hacendados, poseedores del título de condes de Pérez Gálvez.

53 AHNCM, notario 169 Ramón de la Cueva, Obligación de pago de Leandro y Miguel Mosso, 29 de enero de 1850.

posibilidades de legar 10.000 pesos cada uno a su madre, a un hermano y a una hermana, más 5.000 a cada uno de sus otros cuatro hermanos, es decir, 50.000 pesos en total. Los criados que estuvieran en su casa el día que muriera recibirían 10 pesos cada uno y se invertirían 1.000 al 6% para distribuir anualmente entre los pobres.⁵⁴

No cabe duda de que el peligro de muerte se alejó, si éste fue el motivo por el que testó, pues una semana después Dolores compró una casa a Lucas Alamán, cuyas finanzas nunca fueron muy boyantes. Él, a su vez, la había comprado desde 1832 a la ya mencionada ex marquesa de Guardiola, Mariana Padilla y de la Cotera, y la había hipotecado con el fin de obtener fondos para su reparación a la cofradía de Aranzazu y a su propia suegra, Ana Josefa Portú de Castrillo. En 1850 vendió la casa a Dolores Noriega de Sayago, quien pagó 25.000 pesos al contado y programó cuatro pagos hasta 1854, con réditos del 6%.⁵⁵ Alamán estaba urgido de capital, de modo que traspasó la deuda de Dolores al agiotista Juan Gorívar, claro que por un valor menor al nominal. Dolores y Gorívar finiquitaron el negocio en 1854.⁵⁶ Este industrial fracasado hizo bien en adelantar el cobro, aunque con descuento, pues murió un año antes del plazo acordado con la compradora para cubrir la deuda.

A juzgar por los precios, se deduce que hubo un mercado inflacionario de inmuebles urbanos a mediados del siglo XIX en la ciudad de México. La misma Dolores, siempre con el permiso de su segundo marido, Francisco de Paula Sayago y Méndez, compró en 1850 una casa valuada en 14.000 pesos, más los muebles, que valían otros 8.000, a dos hermanos cuya madre, a su vez, había comprado la propiedad por 9.200 pesos al convento de San Lorenzo menos de tres años antes. Es posible que hayan hecho reparaciones de importancia al edificio, pues tenía cielos rasos, adornos lujosos y una bomba de agua –una de las pocas casas con agua corriente–,⁵⁷ pero aun así es de notar que el precio se elevara tanto. El permiso ya mencionado del marido no era siempre un limitante, ya que “si bien una mujer casada necesitaba la autorización de su marido para celebrar un contrato, se reconocía su validez a posteriori si la había beneficiado, aun cuando no hubiera obtenido el permiso de su marido”.⁵⁸

54 *Ibíd.*, Testamento de Dolores Noriega, 24 de abril y 30 de abril de 1850.

55 *Ibíd.*, Compraventa de inmueble urbano a Lucas Alamán, 7 de mayo de 1850.

56 *Ibíd.*, Reconocimiento de deuda de Dolores Noriega, 8 de mayo de 1850.

57 *Ibíd.*, Compraventa de inmueble urbano, 4 de junio de 1850.

58 Arrom: *Las mujeres...*, pág. 80.

Lo que disipa cualquier duda acerca de la capacidad económica de la señora Noriega de Sayago fue la demanda que llevó ante tribunales contra la casa de Manning y Mackintosh, que quebró en 1850. Le debía 100.000 pesos, cantidad que colocaba a Dolores entre el sector más pudiente de la sociedad. Para garantizar la deuda, le entregaron en hipoteca ocho barras de la mina de San Mateo en Taxco y seis barras de una mina de Petlacaxinga,⁵⁹ que realmente no pudieron haber amparado una suma tan fuerte, por ser la minería de alto riesgo. Es poco probable que la señora haya recuperado su dinero, ya que la lista de acreedores de la compañía fue larga. Falta decir que estas transacciones de la Noriega son de un solo año. Si se rastreara toda su actividad financiera, tal vez encontraríamos a una de las mujeres más activas del siglo XIX mexicano.

Los negocios de Margarita Peimbert de Espinoza, viuda del ministro de la Corte licenciado José Ignacio Espinoza, no competían con los de Dolores Noriega, pero claramente pertenecía al grupo de las rentistas y propietarias. Se sabe que tuvo el capital suficiente para comprar al contado, en 5.000 pesos, una casa y sitios en Tacubaya en 1840. Ese mismo año demandó al general de brigada José María Cervantes por no haber efectuado a tiempo un pago.⁶⁰ Como albacea de su marido, hizo los trámites necesarios para cobrar deudas a una viuda y a otra señora, involucradas en un concurso que debía a la testamentaria del marido de Margarita la suma de 11.000 pesos. Parece que la hacienda Santa Cruz Tamariz o Sentlalpa en Chalco, Estado de México había servido de garantía al préstamo. Para 1850 ya había vendido algunas propiedades, pero no suficientes para cubrir sus gastos. En 1858 Margarita aparece en los documentos notariales como “pagadora difunta”, endeudada por una libranza de 1.500 pesos con la casa comercial de Aguëro y Compañía.⁶¹

He mencionado ya a Lucas Alamán, figura prominente de la historia y de la historiografía mexicanas. Incurciónó en la minería y en la industria textil, para lo cual requirió fuertes capitales. Para la primera, creó una compañía en Londres, en aquel entonces sede mundial del capital. En cuanto a la industria textil, fundó el Banco de Avío. Pero ni así cubría sus necesida-

59 AHNCM, notario 169 Ramón de la Cueva, Convenio de pago, 30 de julio de 1850.

60 Si hubo réditos acordados, esto convertiría a Margarita en prestamista. AHNCM, notario 236 Manuel García Romero, Compraventa inmueble urbano, primero de abril de 1840; notario 714 Antonio Vera, Poder asuntos judiciales, 31 de agosto de 1840.

61 *Ibidem*, notario 714 Antonio Vera, Declaración, 21 de octubre de 1840; notario 165 Rafael de la Cuesta, Libranza, 7 de septiembre de 1850; notario 719 Fermín Villa, Libranza, 14 y 16 de marzo de 1858.

des y, por lo que indican los protocolos notariales, recurría a las mujeres de su familia para completar el financiamiento de sus muchos pero siempre fallidos proyectos. En 1832, como ya apunté, hipotecó una casa con su suegra por 45.000 pesos.⁶² Ésta perteneció a una antigua y distinguida familia guanajuatense, dueña “de vastas propiedades territoriales”,⁶³ que en 1840 dotó con 32.000 pesos a su hija, la hermana menor de la esposa de Alamán, en vísperas de su matrimonio con el vizcaíno Plácido María de Vidaurrázaga.⁶⁴ Posteriormente, Alamán reconoció otra deuda con la señora Portú por 50.000 pesos, que había solicitado “para fomento de las haciendas de las Trojes y Juan Martín... de Celaya... y para sus gastos personales”, y que debería restituir “a la mayor brevedad posible”.⁶⁵ Tuvo que hipotecar estas propiedades, cuyo valor excedía los 100.000 pesos, y finalmente las vendió.⁶⁶ Alamán no podía usar la dote de su mujer, que ascendió a 32.379 pesos, para saldar sus deudas,⁶⁷ aunque legalmente la administraba y sin duda la invirtió en sus negocios. La abnegada Narcisa, esposa de este famoso político y escritor, además de la ayuda prestada por su madre a Alamán, buscó recursos por cuenta propia. En 1844 recibió un préstamo de la catedral de México por 10.000 pesos a siete años y al 5%, plazo y réditos tradicionales desde siglos atrás. Después de la muerte de su marido, recibió otros 6.000, a cinco años, con la testamentaría como garantía, acaso para cubrir sus gastos mientras cobraba algunas cantidades que Alamán no había podido recuperar en vida.⁶⁸

Las cónyuges conservaban la propiedad de sus dotes, que podía consistir en la “legítima” o herencia anticipada de sus padres, y también podían

62 *Ibíd*em, notario 169 Ramón de la Cueva, Compraventa de inmueble urbano a Lucas Alamán, 7 de mayo de 1850.

63 Valades, José C.: *Alamán estadista e historiador*, UNAM, México, 1938, págs. 90-91.

64 AHNCM, notario 426 Francisco de Madariaga, Dote de Ana María García Castrillo y Portú, 27 de noviembre de 1840.

65 *Ibíd*em, Reconocimiento de deuda de Lucas Alamán, 19 de noviembre de 1840.

66 *Ibíd*em, Hipoteca y testamento de Lucas Alamán, 19 de noviembre de 1840 y 5 de junio de 1850.

67 A pesar de haberse casado en 1823, fue en 1840 cuando Alamán extendió el recibo por la dote de su mujer, 32.379 pesos, que resultaba de la liquidación de la testamentaría de su suegro. AHNCM, notario 426 Francisco de Madariaga, Dote de Narcisa García Castrillo de Alamán, 19 de noviembre de 1840. Obviamente Juan José García Castrillo no era tan pobre como lo describió el historiador José Valades. Según éste, el rico comerciante se había refugiado con sus caudales en la Alhóndiga de Guanajuato, siendo de los pocos que salieron con vida, pero sin más que la camisa que llevaban encima. Valades: *Alamán...*, págs. 90-91.

68 *Ibíd*em, Convenio de renuncia a las ganancias del capital de un matrimonio por la esposa, 2 de diciembre de 1829.

renunciar a las ganancias matrimoniales, como lo hizo María Dolores Antón de Rodríguez, esposa de un coronel, a quien perdonó una deuda de 25.000 pesos a cambio de los réditos mensuales sobre esa cantidad. Ambos habían aportado bienes al matrimonio, él la hacienda de Nuestra Señora de Guadalupe de los Portales, en Tlalnepantla, que fungió como garantía de la deuda. Las razones que llevaron a María Dolores a firmar el convenio, donde se especificaba que, a la muerte de cualquiera de los dos, el sobreviviente disfrutaría de los 25.000, me son desconocidas. Posiblemente en ese momento –1829– y sin descendencia hubo un buen entendimiento entre la pareja, pero tres años después la escritura se canceló.⁶⁹

Activas agentes económicas

El poder y el dinero se concentraron en la ciudad de México desde los primeros tiempos de la conquista. Las mujeres aquí mencionadas tenían propiedades en el Estado de México, Veracruz, Puebla, Durango, Hidalgo, Guerrero, Morelos, Zacatecas, Guanajuato y Tlaxcala. Aunque radicaban en la capital, su influencia económica irradiaba hacia los puntos cardinales del país, aumentando la centralización que llegaría a ser una característica definitiva de México en los tiempos modernos. Gracias a sus apoderados llegaban a sus domicilios noticias de tierras lejanas, de condiciones climatológicas, de buenas y malas cosechas, de compras y ventas, del pago de diezmos, de enfermedades y muertes. Hubo una vinculación entre mujeres ciudadinas y la campiña que apenas vislumbramos en los escuetos protocolos notariales, pero que sin duda existió.

La variedad de casos presentados aquí muestra algunas de las formas en que circulaba el dinero entre manos femeninas, cómo se adquiría y se destinaba a diversos objetos, cómo cantidades pequeñas eran tan determinantes en la vida de una mujer como las grandes fortunas. El mal manejo de la fortuna familiar podía llevar a la ruina; la buena suerte a veces favorecía a las pobres, pero nada mejor que una cabeza avispada para que los negocios reeditaran en números negros en los libros de contabilidad. Por supuesto que esto no es ninguna novedad; lo que sí quiero subrayar es el hecho de que hubo decisiones económicas cuya última responsabilidad caía sobre una mujer. Había que decidir a quién dejar la herencia, a quién

⁶⁹ *Ibíd.*, Convenio de renuncia a las ganancias del capital de un matrimonio por la esposa, 2 de diciembre de 1829.

prestar dinero, qué propiedad comprar, cuál vender, en qué momento, cómo dividir un mayorazgo, cómo aplazar o pagar a los acreedores. Apenas intuimos el peso que las mujeres pudieron haber tenido en el mercado de dinero o en el financiamiento de las instituciones que todavía dependían de la caridad. ¿Importaban los sentimientos religiosos, el deseo de ayudar a un convento, un pariente o un partido político? ¿Qué factores pesaron en la toma de decisiones? Las preguntas son complejas; detrás hay unas motivaciones y un peso económico que intentamos descubrir con estos casos de mujeres que perdieron (la mayoría) y ganaron fortunas (las menos) en el siglo XIX mexicano.

El poder de la obediencia: religiosas modernas en la sociedad chilena del siglo XIX

Sol Serrano

Pontificia Univ. Católica de Chile
Santiago de Chile

A la hora de buscar y definir los espacios femeninos en el mundo americano, nadie dudaría en situar el convento como un espacio clave en la sociedad colonial. Muy pocos lo incorporarían a los espacios de la sociedad republicana. Mientras las religiosas del periodo colonial están integradas como sujeto a la historiografía y los conventos son estudiados como articuladores y a la vez reflejo de esa sociedad, en el siglo XIX se ven como un resabio del pasado, fuera de los movimientos predominantes de cambio. Este trabajo quisiera proponer la necesidad de revisar esa mirada y estudiar las congregaciones femeninas de vida activa en el siglo XIX como espacios femeninos de gran poder, cruzados por algunas de las corrientes de cambio relevantes del siglo: la escolarización de las mujeres de elite, la industrialización y la urbanización que genera una nueva forma de vincularse a los pobres de la ciudad a través de una caridad activa que comprende educación y salud. Se quiere proponer que, al menos en el caso chileno, el modelo de vida religiosa colonial y las órdenes contemplativas tradicionales vivieron una clara decadencia, pero que el otro modelo importado de Francia, el de congregación centralizada de vida activa, se constituyó en un nuevo modelo para la elite femenina. Modelo que, con base en la obediencia nunca cuestionada y gracias a ella, permitió construir espacios de poder, de acción y de autonomía mayores que los que la sociedad otorgaba a las mujeres. En eso tuvieron continuidad con el mundo colonial, continuidad que se debió precisamente al cambio.¹

1 La historiografía sobre conventos coloniales en América Hispana es abundante. Para una síntesis crítica de esa literatura ver Lavrín, Asunción: "Religiosas", en Hoberman, Luisa S., Socolow, Susan M. (comps.): *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, págs. 175-213. Ver más recientemente de la misma autora: "La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia", *Estudios de Historia*

Conventos femeninos en Chile a mediados del siglo

Las congregaciones francesas femeninas que llegaron a Chile a mediados del siglo XIX –los Sagrados Corazones, el Sagrado Corazón, las Hermanas de la Caridad, el Buen Pastor de Angers y las Hermanas de la Providencia (canadiense)– forman parte y se explican por el gran auge que tuvo ese modelo de organización religiosa con posterioridad a la Revolución Francesa. Ellas representan, en la terminología de Elisabeth Dufourcq, el paso de un *catolicismo de referencia* como era el convento contemplativo –centro de excelencia, modelo para la sociedad, que irradiaba atrayendo hacia sí– a un *catolicismo de movimiento* que sale hacia fuera para hacer difusión y acercarse a la práctica pastoral.² Su auge fue extraordinario. Claude Langlois contabilizó la fundación de 400 nuevas congregaciones femeninas en Francia entre 1800 y 1880, congregaciones con superiora general, es decir, con una estructura centralizada, autónomas en su organización y reconocidas por las autoridades civiles y eclesiásticas, con noviciado y reclutamiento estable.³ Estas cifras son tanto más elocuentes comparadas con las masculinas: en el período se fundan 8 congregaciones femeninas por una masculina. La curva ascendente de vocaciones religiosas femeninas indica que en la Francia de 1880 había 10 veces más religiosas y congregantes que en 1808 (de 13.000 a más de 130.000).⁴ Francia fue el país europeo que vivió más precozmente el auge congregacionista y por ello fueron las congregaciones francesas las primeras en hacerse misioneras. Tenían capacidad suficiente para expandirse. Las que vinieron a Chile estaban dentro de las veinte congregaciones más importantes de Francia en la segunda mitad del siglo XIX.⁵ De las cuatro congregaciones que vinieron de Francia directamente a Chile, sólo las Hijas de la Caridad era de antigua fundación, en cambio las otras tres nacieron durante la Revolución y contra ella. Las tres fueron fundadas por mujeres –dos de ellas más tarde santificadas– de

Novohispana, vol. 22, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, págs. 49-75; Loreto López, Rosalva: *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, El Colegio de México, México, 2000; de la misma autora: “Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles. México, siglos XVII y XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 23, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000, págs. 67-96; Burns, Katherine: *Colonial Habits*, Duke University Press, Durham and London, 1999.

2 Dufourcq, Elisabeth: *Les Aventurières de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire française*, Editions Jean-Claude Lattès, París, 1993, pág. 39.

3 Langlois, Claude: *Le catholicisme au féminin. Les congregations à supérieure générale au XIXème siècle*, Les Editions du Cerf, París, 1984, pág. 203.

4 *Ibidem*, pág. 307.

5 *Ibidem*, págs. 334 y 381.

gran carisma que ejercieron un fuerte liderazgo. Henriette Aymer de la Chevalerie (1767-1834), Sofía Barat (1779-1865) y Eufrosia de Pelletier (1796-1867), son tres paradigmas de la figura fundadora y del nuevo ideal religioso. Su política general fue instalarse allí donde hubiera demanda por ellas, condiciones políticas mínimas de seguridad y apoyo financiero local. No llegaron a Chile por iniciativa propia si no porque se les pidió que lo hicieran. ¿Quiénes las querían? La jerarquía eclesiástica, grupos laicos y el Estado. Todos querían reformar los conventos contemplativos.

Como en toda América, los conventos femeninos en Chile desempeñaron un papel importante en la vida religiosa y social, además de económica, de la sociedad colonial.⁶ Las religiosas cumplían la clausura de sus votos solemnes sin salir del convento, pero dentro de sus paredes albergaban a una población seglar abundante compuesta por sirvientes y por familiares, por niñas pensionistas que recibían alguna educación, y por mujeres que encontraban allí refugio de cualquier naturaleza. Las seglares solían ser miembros de la familia de una religiosa o de su mismo nivel social —españolas, hijas de vecinos encomenderos, militares o funcionarios. En el convento no se llevaba vida común.⁷ No practicaban obras de caridad, salvo con los pobres que llegaban al mismo convento⁸ y no tenían tampoco por función la educación.⁹ Agustinas y Clarisas aceptaban jóvenes que se educaban en los claustros a cambio de un estipendio,¹⁰ pero la educación para el claustro y para el mundo no estaba diferenciada y no había colegios propiamente tales.

6 A fines del siglo XVII Santiago tenía entre 12.000 y 15.000 habitantes y existían los conventos de las Agustinas (1574), de las Claras de Antigua Fundación (fundado en Osorno en 1571 y trasladado a Santiago en 1604), Claras de la Victoria (1678), Carmen Alto de San José (1690) y el Beaterio de Santa Rosa (1680). En el siglo XVIII se fundó el de Capuchinas (1727), el beaterio de Santa Rosa se transformó en un convento de religiosas dominicas (1754) y se fundó el de Carmelitas de San Rafael (1770). De Ramón, Armando: “Estudio Preliminar”, en Suárez, Úrsula: *Relación Autobiográfica*, Academia Chilena de Historia, Santiago, 1984, pág. 69; *La Provincia Eclesiástica Chilena, Erección de sus Obispos y División en Parroquias*, Friburgo, 1895, págs. 347-403; González Echenique, Javier: “Manuel de Alday y Axpée”, en Oviedo Cavada, Carlos: *Episcopologio Chileno. 1561-1815*, Ediciones Universidad Católica, Santiago, 1992, tomo II, pág. 369.

7 De Ramón: *Relación...*, pág. 68.

8 Los beaterios practicaban la caridad, por ejemplo, con las mujeres pobres y en desgracia recibidas en la Casa de Recogidas (1734), dependiente del Cabildo y regida por el beaterio Colegio de las Esclavas de Jesús. Ello indicaría que también en Chile fueron los beaterios, es decir, mujeres que vivían en comunidad pero libremente, sin votos ni regla, quienes hacían caridad viviendo de limosnas. Salinas, Cecilia: *Las chilenas de la Colonia*, Ediciones Lom, Santiago, 1994, pág. 76.

9 El único monasterio fundado en Chile en el período colonial destinado a la educación fue el de Buena Enseñanza o Compañía de María en Mendoza en 1780.

10 González Echenique: “Manuel de Alday...”, pág. 370.

La monarquía borbónica de mediados del siglo XVIII quiso emprender la reforma de las órdenes regulares en América luego de la expulsión de los jesuitas (1767) con el objetivo principal de consolidar el regalismo y la sumisión a la monarquía, renovar los estudios y reestructurar la organización interna de las congregaciones restaurando la vida común, la clausura y el uso y administración común del peculio. La reforma de las órdenes regulares propiciada por los Borbones a mediados del siglo XVIII en Chile no dio resultados¹¹ hasta casi un siglo después con las reformas del ultramontano arzobispo de Santiago Rafael Valentín Valdivieso. Valdivieso fue en extremo prudente para establecer la vida común sin violentar la voluntad de las propias religiosas. El principal escollo eran las seglares que establecían un vínculo de amparo, de protección, de refugio, y también de educación entre las religiosas y el mundo externo. En 1846 se decretó la reforma que significaba el total respeto a la clausura, prohibición total de peculio propio y comer juntas en el refectorio.¹² Sin embargo, el cambio era difícil. La sorpresa de Valdivieso fue grande cuando en 1853 le llegaron los planos para el nuevo convento de las Agustinas y los departamentos separados no estaban contemplados. Muchas monjas no querían en realidad separarse de las seglares que, entre otras cosas, contribuían a las entradas del convento. En ese momento, 150 seglares vivían en su interior.¹³ La reforma también apuntó a aspectos cotidianos del cumplimiento de la regla —como la prohibición de tener confesionarios en los locutorios y en la sacristía, de que se fumara, se tomara mate y se comiera helados— y el acatamiento del poder del diocesano como aceptar que les nombrara confesor y no escogerlo ellas mismas.¹⁴ A la larga, la vida común se consolidó con la reforma en los noviciados donde desde mediados de siglo fue obligatorio observar la regla con rigor.¹⁵ Estas nuevas

11 *Ibíd.* El crecido número de sirvientas era común a todos los conventos americanos. En los grandes conventos de Ciudad de México en el siglo XVII la proporción podía ser de una o dos sirvientas por monja. Lavrín, Asunción: “Investigación sobre la mujer de la Colonia en México: siglos XVII y XVIII”, en Lavrín, Asunción: *Las mujeres latinoamericanas. Perspectiva histórica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, pág. 60.

12 *Boletín Eclesiástico*, tomo I, Santiago de Chile, 1830-1833, pág. 247.

13 Valdivieso, Rafael Valentín: *Obras Científicas y Literarias del Ilustrísimo y Reverendísimo Sr. Don Rafael Valentín Valdivieso, Arzobispo de Santiago de Chile*, Imprenta Barcelona, Santiago de Chile, 1902, tomo II, pág. 484.

14 *Boletín Eclesiástico*, tomo III, 1851-1866, pág. 116, y tomo IV, 1867-1868, pág. 215.

15 En el informe del estado de la diócesis a la Santa Sede, Valdivieso hace un balance todavía incierto aunque optimista del avance de la reforma y reitera su decidida voluntad de implementarla principalmente en los noviciados. Valdivieso: *Obras Científicas...*, tomo II, pág. 317.

generaciones, aunque convivían con prácticas antiguas, fueron formadas en un clima religioso distinto donde las órdenes contemplativas ya no eran ese peculiar espacio de sociabilidad femenina. El vínculo material con el mundo ahora sería otro: la caridad propia de las congregaciones de vida activa.

La búsqueda de un nuevo modelo

El telón de fondo de la llegada de las nuevas congregaciones era esta vida conventual colonial que no cumplía con el ideal de la Contrarreforma ni con los nuevos imperativos de la caridad. Las que llegaron, en cambio, cumplían con ambos: llevaban una vida común rigurosa con estricto cumplimiento de la clausura según su propia regla, una ascética disciplina de oración, y a la vez desempeñaban un intenso trabajo hacia los pobres y hacia la educación de las mujeres. Un catolicismo de *referencia* no era suficiente para luchar contra un Estado que fácilmente se podía volver hostil o con una opinión siempre voluble. El catolicismo de *movimiento* era necesario para luchar contra la secularización y el clero chileno, como el francés, ya sabía que las mujeres eran una pieza estratégica en ese diseño. El Estado y la elite ilustrada masculina también sabían que las mujeres eran necesarias en la lucha civilizadora contra la ignorancia, como lo demuestra la preocupación de Manuel Montt, de Andrés Bello o de Domingo Faustino Sarmiento por el ingreso de las mujeres a la escuela primaria. Ellos mismos fueron críticos de una piedad femenina poco ilustrada, excesivamente ritualista o ascética sin una utilidad social aparente. La intención de Valdivieso, por su parte, era educar a las mujeres de la elite y organizar una red de caridad tanto para la salvación de quienes la ejercían como para la regeneración de quienes la recibían. La caridad no era lo mismo para la Iglesia, para el Estado o para las asociaciones filantrópicas, pero a mediados del siglo XIX no había competencia entre ellos porque la beneficencia existente era demasiado precaria y porque todos coincidían en su valor para el orden social. Todas ellas llegaron a Chile porque el Estado ayudó a financiarlas, porque la Iglesia las pidió, porque la Sociedad de Beneficencia, la única asociación laica femenina de la época, contribuyó a su instalación y financiamiento.¹⁶

16 La congregación de los Sagrados Corazones de Jesús y María llegó a Chile en 1838; la Sociedad del Sagrado Corazón, en 1853; las Hijas de la Caridad, en 1854; y El Buen Pastor de Angers, en 1855.

Entre la devoción barroca y la devoción romántica

Chile estaba a cuatro mil leguas de distancia de Francia y a muchas más en la imaginación de estas mujeres jóvenes que a mediados de siglo llegaron como misioneras a Valparaíso. La empresa misionera misma significaba una tremenda responsabilidad para cada superiora a cargo y para cada religiosa. Se requería un personal selecto por las dificultades de la distancia y porque tendrían que tomar muchas decisiones con criterio propio. Aunque dependieran del obispo y las congregaciones femeninas como tales lo hicieran del clero, cada misión tenía una autonomía considerable y requería para su consolidación espíritu de empresa, capacidad de gestión, discreción y sagacidad política. Las religiosas necesitaban gran dominio de sí y una enorme flexibilidad para adaptar sus propias reglas y costumbres a estas nuevas realidades. En general, las misioneras fueron escogidas con mucha atención por la Superiora General. La información disponible permite deducir que muy pocas no resistieron y quisieron volver.¹⁷ La gran mayoría de las que llegaron a mediados de siglo murieron en Chile, sin haber vuelto nunca a su tierra natal.

Las fundadoras en Chile eran mujeres de nobleza provinciana o de la burguesía, cultas y de probada experiencia docente. Cleonisse Cormier, de los Sagrados Corazones, pertenecía a la nobleza provinciana de Le Mans, empobrecida aunque no perseguida por la Revolución. Sintomáticamente se quitó el “du” de su apellido.¹⁸ Ana du Rousier vivió en un medio bastante aristocrático hasta su llegada a Chile. Era miembro de una familia ennoblecida por Luis XIV de Poitou. Su padre luchó contra la Revolución en la Vendée y era del partido legitimista. Como religiosa fundó el pensionado del Sagrado Corazón en Turín con el apoyo del rey Carlos Félix y la reina María Cristina para la educación de las niñas nobles. Se inició como profesora, luego como maestra general y en 1838 como superiora. Su experiencia fue notable si consideramos que el resto de su vida lo pasó en Chile. La revolución liberal de 1848 en Turin la obligó a dejar el convento.¹⁹

17 Isern, Juan (SJ): *El Buen Pastor en las Naciones del Sud de América*, Buenos Aires, 1923, tomo I, pág. 79.

18 Corcuera E., María de los Angeles (SSCC): *Clonisse Cormier (SSCC): Mirando nuestras raíces en América del Sur*, Santiago, 1996, pág. 36; Pérez Walker, María del Carmen: “Las religiosas de los Sagrados Corazones de Chile. 1838-1906”, Memoria para optar al grado de Licenciada en Filosofía y Educación, Universidad Católica de Valparaíso, 1962, pág. 33.

19 *Vida de la Reverenda Madre Ana du Rousier, fundadora de las casas de las religiosas del Sagrado Corazón en Chile*, Tipografía Pontificia de Herder en Friburgo de Brisgovia, 1904, pág. 98.

Cleonise Cormier llegó a Chile de 34 años y Ana du Rousier de 48. Ambas eran consideradas mujeres mayores.

Al contrario de lo que podía suceder en otras misiones, Chile no era tierra de infieles, sino una sociedad sumamente fiel. Sus impresiones las escribieron en sus relatos de viaje dirigidos a la Superiora General.²⁰ Allí está el viaje en barco con los eminentes peligros del Cabo de Hornos y las infinitas molestias domésticas y cotidianas; el desembarco, las recepciones públicas con celebración de Te Deum y procesión; la descripción vívida del mundo rural, del estado de los caminos, de las diligencias que viajan escoltadas –por ser ellas– por una multitud de *huasos* a caballo; la impresión de la gente que les grita “madrecitas, madrecitas”, cuando ellas se llaman sólo hermanas; todo ello es la perpetuación de la aventura. Discretamente irán relatando sus sorpresas y es allí donde reside, a nuestro juicio, el mayor valor documental de estos diarios. Claramente ellas esperaban menos oropeles festivos y más eficacia organizativa para ser recibidas. El primer encuentro con esta sociedad es de asombro por ambas partes y como lo diría al fin de su vida Ana du Rousier, la prueba más dura para una misionera en Chile no era su exotismo sino adaptarse a sus costumbres. “En Chile no tendrán nada que temer de las culebras, ni dormirán tampoco en ranchos, ni sobre pieles de búfalo, ni se alimentarán exclusivamente de patatas, maíz y arroz; pero en cambio de estas privaciones imaginarias, tendrán realmente que comer el pan de la abnegación, a consecuencia del sacrificio de la patria, de las personas queridas, de las costumbres de su país para hacerse a otros usos y al distinto carácter de las niñas”.²¹ Así era la misión entre fieles. Por otra parte, los habitantes de Valparaíso y de Santiago las miraron con verdadero asombro. Creían que venían a fundar una colonia francesa, los niños las espiaban desde la calle y hasta les tiraban piedras, decían que quizás eran protestantes, que embrujaban a las alumnas porque las tenían obnubiladas. Cleonisse Cormier cuenta que mientras se construía el convento y el colegio, perdía mucho tiempo respondiendo las preguntas de los curiosos que las iban a mirar. Las autoridades civiles y eclesiásticas las recibieron con distinciones. El presidente de la República Joaquín Prieto –quien según Cleonisse era tan distinguido como un oficial francés– las visitó en el puerto con su hija y sus ministros y fue recibido “según nuestras costumbres como recibimos a los príncipes

20 Traducidos y publicados en Serrano, Sol (edit.): *Virgenes viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile 1837-1874*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2000.

21 *Vida de la R. Madre Ana du Rousier...*, pág. 351.

de Francia”; el presidente Manuel Bulnes las ayudó a construir el convento de Santiago con una donación personal. El presidente Aníbal Pinto les envió dos vacas de su hacienda, las más mansas y mejores lecheras.

Si bien estas extranjeras, que no conocían el idioma y que siendo religiosas se ganaban la vida, eran muy extrañas para las costumbres chilenas, su vida activa las salvaba de la ya instalada crítica liberal a las congregaciones religiosas. Pero no fue allí donde ellas sintieron su mayor obstáculo –aunque el conflicto político era el medio ambiente de su propia misión en contra de la incredulidad de los tiempos–, sino en su adaptación a la institucionalidad y a las prácticas del catolicismo chileno. Veladamente se quejaban de que la jerarquía eclesiástica local y las autoridades civiles no comprendían las diferencias entre ellas y las antiguas órdenes. “Permítame decirle que no somos una orden mendicante –le decía indignada una Superiora al secretario arzobispal– siempre hemos tenido los fondos suficientes para nuestra subsistencia y para hacer el bien como lo prescribe la caridad cristiana y religiosa. Pero aunque nos faltaran fondos, nuestro trabajo manual nos daría lo necesario para subsistir, porque tenemos la costumbre y el gusto del trabajo”.²² Valdivieso se quejaba del recelo con que miraban su autoridad episcopal: “...esta constante desconfianza de ellas para conmigo...me ha cerrado las puertas de sus asuntos”.²³ También tuvieron diferencias con la Sociedad de Beneficencia que más de una vez estimó que podía tener atribuciones sobre ellas y no respetar el rigor de su clausura.²⁴

Casi todo en estas religiosas resultaba nuevo para el clero chileno. Una de las principales diferencias culturales estaba en la relación con el trabajo. Sorprendía que religiosas se ganaran la vida, que hicieran trabajo manual. La diferencia con el modelo religioso femenino conocido era enorme. Las francesas se hospedaron varias veces en los conventos contemplativos tradicionales y les sorprendió que no llevaran vida común y que las sirvieran muchas sirvientas. Las chilenas, a su vez, las miraban observando cada gesto y haciéndoles preguntas sin cesar. Las Clarisas enviaban a un sirviente con un cortejo de mujeres a dejarles comida preparada –pollos asados y postres de dulces– a las del Sagrado Corazón que al instalarse no tenían ni cocina.²⁵

22 Corcuera: *Clonisse Cormier...*, pág. 82.

23 Valdivieso: *Obras Científicas...*, tomo II, pág. 438.

24 El caso más conflictivo fue entre el Buen Pastor y la Sociedad de Beneficencia de Valparaíso respecto de la administración de El Asilo del Salvador.

25 *Vida de la R. Madre Ana du Rousier...*, pág. 238.

El modelo religioso prestigiado socialmente era el contemplativo y las nuevas demoraron en encontrar una base de reclutamiento. Según decía Ana du Rousier, las niñas patricias chilenas preferían llevar el cilicio a entregarse a trabajos penosos.²⁶ Muy pronto, sin embargo, cada congregación fue estableciendo su regla y ampliando su reclutamiento.

Este encuentro entre las religiosas francesas y las mujeres chilenas, laicas y religiosas, es un encuentro muy patente y material entre dos formas de devoción, entre una fe individualizada, interiorizada y austera propia de una Contarreforma o de una reforma católica ya asimilada, que ha asumido el impacto de la ilustración y del racionalismo, y una fe colectiva, pública y emocional propia del barroco.²⁷ Quizás lo que mas impresionó a estas francesas fue el despliegue público de esta piedad emotiva en la cual participaba plenamente la elite y esa piedad flagelante que era la otra cara del barroco y de la cual también participaba el pueblo. En la recepción a las Hijas de la Caridad en Santiago el cortejo lo presidió el clero, la Junta de Beneficencia y una comisión de las Damas de la Caridad. Luego del Te Deum y la prédica del Arzobispo pasaron “entre medio del pueblo que estaba en masa, recibiendo todas las formas posibles de entusiasmo, de simpatía y de fe, especialmente de parte de los pobres. Esta manifestación era solamente comparable a la del pueblo de París en las fiestas públicas; pero, probablemente provocada por la curiosidad que inspiraba nuestro hábito”.²⁸

Las fiestas públicas en torno a ellas las desconciertan, pero también las halagan. Las conmueve una sociedad tan expresivamente religiosa aunque la encuentren indisciplinada, y muy supersticiosa en los sectores populares. A las niñas de la elite las encontraban indolentes y que cultivaban sin método su inteligencia. Las familias, y en especial las madres las mimaban en exceso. Sin embargo, eran muy piadosas y se disputaban asistir a la adoración del Santísimo Sacramento. Por ello no fue difícil para las religiosas introducir formas nuevas de piedad que pronto tendrían un gran favor popular porque eran emotivas, pero con un significado y una disciplina dis-

26 *Ibídem*, pág. 260.

27 Luria, Keith P.: “The Counter-Reformation and Popular Spirituality”, en Dupré, Louis and Saliers, Don E. (eds.): *Christian Spirituality. Post Reformation and Modern*, Crossroad, New York, 1998, págs. 99-101. Para el caso chileno en el período colonial véase Cruz de Amenábar, Isabel: *La Fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1995, y Valenzuela Márquez, Jaime: “Aspectos de la devoción barroca en Chile colonial”, *Colonial Latin American Historical Review (CLAHR)*, Summer 1995, vol. 4, n° 3.

28 *Annales de la Congregation de la Misssion* [en adelante ACM], 1854, tomo 41, pág. 155.

tinta de lo que había sido la fiesta barroca.²⁹ El mes de María se celebró por primera vez en el Seminario en 1853 por iniciativa de Joaquín Larraín, quien lo trasladó del mes de mayo, como era en Francia, al de noviembre para que se celebrara con las flores frescas de primavera y su término coincidiera con la fiesta de la Inmaculada Concepción declarada en 1854. Estas congregaciones lo popularizaron en los pensionados y en las escuelas gratuitas. Introdujeron también la celebración de la Primera Comunión como una ceremonia. De acuerdo con un testimonio, se celebró por primera vez el 19 de marzo de 1854 en la capilla del Sagrado Corazón y, según el relato de una religiosa, “lo que más llamó la atención de las personas seglares fue el silencio y recogimiento de las niñas que contrastaba con las ruidosas manifestaciones de devoción que se hacían en los otros templos”.³⁰

La devoción mariana existente en el país, que las impresionó y conmovió, facilitó este tipo de transición. “La *Purísima* es conocida y amada por todos aquí. El pobre le dedica un altar en su humilde *choza*, el rico ornamenta su templo con magnificencia. Su culto, bien anterior a la definición del dogma, se desarrolla diariamente por la fe en los prodigios logrados por su intercesión. Es una confianza siempre nueva, que nos hace repetir esa antigua exclamación de nuestros ancestros: *¡Ave maría purísima, sin pecado concebida!* Durante el mes de María, que se termina aquí el día de la Inmaculada Concepción, las alabanzas en honor de la muy Santa Virgen se manifiestan en piadosos cantos, numerosos peregrinajes, conmovedoras exhortaciones, generosas promesas, recitación del rosario en todas partes con fervor. Las ricas decoraciones de la catedral contrastan con las humildes flores que ornamentan el modesto santuario de *campo*; pero unos y otros son la expresión fiel de la piedad filial que anima a todos los corazones”.³¹ Las religiosas francesas tenían un contacto permanente y directo con los pobres de la ciudad, que en su mayoría venían del campo. Era un vínculo personal que ellas describen en toda su crudeza, a la vez que era un vínculo idílico por ser los objetos preferentes de su misión. No se refieren a ellos con extrañeza y distancia, sino con benevolencia. Aparece un pobre bueno, dócil y sobretodo abierto a la fe, “un espíritu de fe vigoroso y sólido aunque acompañado de una gran ignorancia”.³²

29 Cruz de Amenábar: *La Fiesta...*, pág. 297 y ss. De la misma autora: “Una instancia de sociabilidad pública: el legado de la fiesta barroca en Chile a principios del siglo XIX”, en VV.AA.: *Formas de sociabilidad en Chile 1840-1940*, Fundación Mario Góngora, Santiago, 1992, págs. 73-96.

30 *Vida de la R. Madre Ana du Rousier...*, pág. 269.

31 *ACM*, tomo 50, 1884, pág. 318.

32 *Ibidem*, tomo 41, 1854, pág. 161.

No sólo la vida religiosa fue objeto de la mirada sorprendida, desconcertada o conmovida de estas monjas extranjeras. Quizás lo más fuerte, pero al mismo tiempo para lo que estaban mejor preparadas, era enfrentar el caos que reinaba en los establecimientos de los cuales se hicieron cargo. En el fondo, la sorpresa era la misma: la falta de disciplina y racionalidad en un mundo que les parece caótico. Lo caótico no es para ellas la pobreza en sí, pues nada nos dicen por ejemplo sobre los pobres en la ciudad, sino la forma en que las autoridades se hacen cargo de los más marginales entre los pobres, los enfermos de los hospitales, los locos y los presos. En un sistema hospitalario que todavía no definía la categoría de enfermo, el Hospicio reunía sencillamente todas las miserias, “los viejos de ambos sexos, los incurables, matrimonios, niños y locos, viven todos en república, sin dirección, sin reglamento, sin vigilancia; entran y salen a su gusto para mendigar y atender su pequeño negocio que consiste en aves, huevos, perros, y gatos que los rodean”.³³

Comer el “pan de la abnegación” significaba adaptarse a un mundo, que siendo urbano y asentadamente católico, era demasiado bullicioso, colectivo, emocional y violento para mujeres francesas instruidas del siglo XIX. Sin embargo, tal como lo dice una de ellas en una metáfora tan típicamente decimonónica “el exilio voluntario no es sino un viaje en ferrocarril hacia el cielo”. La adversidad, ya lo hemos dicho, engrandece y confirma el sentido de su misión. Muy luego, sin embargo, ese impacto inicial dio paso a una adaptación donde pudieron imponer parte de sus propias condiciones al hacerse cargo de instituciones que manejaron con bastante autonomía, al reproducir su propia cultura institucional a través de los noviciados, colegios y escuelas; al recibir el apoyo de la clase dirigente de tal manera que poblarían la arquitectura de la ciudad con sus templos, casas madres, asilos, pensionados y talleres. Muy pronto se “criollizaron” dentro de la tónica del siglo XIX. Eso quiere decir que probablemente ellas tuvieron que cambiar menos de su regla para adaptarse a Chile de lo que cambiaron las mujeres a las cuales se destinaba su misión. La sociedad a la cual arribaron era una sociedad –y de hecho por eso llegaron– que buscaba en distintos planos, con distintas motivaciones y sobre todo con niveles muy diversos de autonomía y voluntad, incorporarse a la cultura moderna y a la remodelación del catolicismo que ella implicaba. Estas monjas luego se sintieron a gusto en la sociedad chilena y consolidaron una obra cuyo

33 *Ibidem*, pág. 168.

estudio puede ayudar a comprender las transformaciones de las prácticas religiosas, de los vínculos entre ricos y pobres, entre hombres y mujeres, entre clero y feligresía, entre las mujeres y la Iglesia.

Los nuevos vínculos entre convento y sociedad

A la precariedad inicial, a este difícil y fino ajuste, siguió una consolidación exitosa que revela la coincidencia de intereses entre diversos sectores de la sociedad chilena y el nuevo modelo de vida consagrada. Este parece haber sido el modelo en sintonía con los cambios todavía casi imperceptibles en la coyuntura de mediados de siglo, pero que se profundizarían en la segunda mitad. Una moderada secularización, el crecimiento urbano, el ingreso a la industrialización, un lento pero progresivo aumento de la alfabetización, marcan cambios que estas congregaciones sabían acompañar pues en ellos habían nacido. Ellas representaban la maduración de la espiritualidad de la Contrarreforma y especialmente del disciplinamiento de los fieles que tanto buscaba la jerarquía, mientras las elites liberales buscaban aliados en ese mismo proceso de moralización, de internalización de un comportamiento racional propio de la industria y del Estado moderno. Esa fe colectiva, pública y emocional, dilapidadora y desestructurada, integradora en lo ritual y en lo festivo, no convencía ya a ninguno de los grandes poderes. En cambio, esta fe interiorizada e individualizada, romántica y emotiva, pero siempre en control de sí propio, de una férrea disciplina en la vida conventual y que hacía del trabajo y de la eficacia del trabajo una forma de santidad, mostraba que el catolicismo no sólo formaba parte de los cambios sino que también contribuía a modelarlos.

Por ello, un estado liberal y una clase dirigente progresivamente secularizada que miró con desconfianza a las congregaciones religiosas masculinas y con sarcasmo a las femeninas contemplativas, elogió a las congregaciones femeninas activas porque estaban en la misma orientación de sus cambios, a pesar de sus evidentes diferencias doctrinales. Ellas actuaban sobre puntos muy sensibles para la elite y para el Estado decimonónico. En primer lugar, ellas sabían qué hacer con los pobres. En la segunda mitad del siglo, Chile vivía un intenso proceso de urbanización y de crecimiento demográfico, especialmente en Santiago donde se concentró una fuerte migración rural que engrosaba los sectores mas pobres de la ciudad. Los migrantes que se quedaban en ella eran en su mayoría mujeres jóvenes por motivos de la crianza y de su inserción laboral, mientras que

los hombres no calificados tenían la tendencia a deambular en empleos esporádicos entre el campo cercano y la ciudad. Los pobres aumentaron considerablemente en Santiago mientras su elite, más rica que en el pasado debido al comercio exterior minero y agrario, refinaba sus formas de vida. Se hizo una ciudad más segregada donde el bajo pueblo y la gente decente distanciaron sus espacios de recreación. “De la disolución de la mirada paternal propia de la sociedad patricia de mediados de siglo surgió en primer término una mirada horrorizada” señala Luis Alberto Romero, mirada horrorizada de la elite ante una pobreza para la cual el Estado no tenía política específica.³⁴ Las monjas no podían suplir aquello, pero significaban prácticamente el único modelo de asistencia pública en las dos ciudades principales del país que eran su capital y su puerto.

Su labor hacia los pobres debe entenderse, a nuestro juicio, en nuevas claves que no sean sólo la del paternalismo, como suele verse desde la perspectiva de la organización posterior de la clase obrera. Ellas inauguran una nueva forma física de vincularse a los pobres, ya no como integrantes orgánicos, aunque subordinados, de una sociedad estamental y corporativa, sino como los marginados de la nueva forma de integración de la sociedad industrial. Ellas predicen lo que luego serán las políticas públicas, pero como tantos otros fenómenos históricos, su relevancia no está sólo en lo que predicen sino en que inauguran prácticas que dan cuenta de un cambio mayor. Ellas están en la transición entre una sociedad estamental y corporativa que se vincula en base a relaciones de dependencia y de protección, y una sociedad industrial de individuos que se vincula por medio de derechos. Ellas protegen y cuidan a esa sociedad desde una perspectiva que no es ni ritual ni festiva ni religiosa solamente, sino profesional. Ellas tienen un personal calificado femenino sin equivalente en la sociedad chilena de la época donde recién se comienzan a profesionalizar los servicios y conocimientos a través de la educación pública masculina. Estas monjas son en educación, en salud y en la formación de una mano de obra femenina calificada, las mujeres más profesionalizadas de su época y por ello están inaugurando en sus rubros y en la sociedad femenina un tipo de “protección” que significa entregar herramientas para establecer esas relaciones individuales y contractuales en formación. Ellas no sólo cuidan a los pobres o acompañan a un mejor morir, ellas los forman en la disciplina del orden y del trabajo.

34 Romero, Luis Alberto: *¿Qué hacer con los pobres? Élite y sectores populares en Santiago de Chile 1840-1895*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1997, pág. 82.

Posteriormente, la adquisición de los instrumentos para participar en una sociedad contractual marcaría el paso del Estado liberal al Estado democrático benefactor. Las políticas públicas serán concebidas más tarde como un derecho de los ciudadanos, concepto que no era el de la caridad católica de estas monjas que no consideraban el derecho ajeno cuanto el deber propio que era la protección.

Es una práctica nueva que transforma también el papel de las mujeres de la elite, de su forma de vincularse a los pobres y de mantener su identidad de clase dirigente. El hecho de que las obras de caridad de la elite chilena o latinoamericana fueran paternalistas y no tuvieran por objetivo la transformación de la estructura social, tiende a oscurecer la importancia que pueden haber tenido como vehículo de adaptación a los cambios.³⁵ Asunción Lavrín avanza un paso al señalar que no obstante ser una actividad social conservadora, la caridad “proporcionó a las mujeres seglares la oportunidad de ejercitarse en el proceso de tomar decisiones institucionales, prerrogativa que sólo las monjas habían podido disfrutar con anterioridad al siglo XIX”.³⁶ Pero podemos ir más lejos y especular que las asociaciones femeninas ligadas a estas congregaciones fueron unas redes de poder que permitieron reafirmar y reciclar su identidad de clase dirigente ante la erosión con que las amenazaba una sociedad industrial y liberal. La educación que estas congregaciones darán a las mujeres de la clase alta chilena probablemente sea una pista central para comprender la forma en que hicieron la transición hacia una cultura moderna mas individualista sin perder su status de clase dirigente ni su universo cultural católico. Estas religiosas formaron su educación moderna, escolarizada y al mismo tiempo reafirmaron y transformaron sus prácticas asociativas redoblando su capacidad de acción.

La labor de estas congregaciones coincidía y difería de los intereses del Estado. Coincidían, como en Francia, con la necesidad del “gran encierro” de los marginados.³⁷ Estado e Iglesia coincidían también en el objetivo de educar a los sectores populares para hacerlos más productivos y más pios. Para ambos, las mujeres eran piezas claves. Es sintomático que la

35 Véase el artículo de Little, Cynthia J. y Martínez-Vergne, Teresita: “The Liberal Concept of Charity: *Beneficencia* Applied to Puerto Rico, 1821-1868”, en Szuchman, Mark D. (ed.): *The Middle Period in Latin America. Values and Attitudes in the 17th-19th Centuries*, Lynne Rienner Publishers, London, 1989, págs. 167-184.

36 Lavrín: *Las mujeres latinoamericanas...*, pág. 20.

37 La obra clásica sobre el tema es Foucault, Michel: *Vigilar y castigar*, 8ª edición, Siglo Veintiuno Editores, México, 1983.

primera Escuela Normal de Preceptoras de América Latina fundada en Chile en 1854 haya sido entregada a la dirección de las religiosas del Sagrado Corazón. Iglesia y Estado diferían, sin embargo, en la educación de las mujeres de la elite, más estratégica para una que para el otro. De hecho, no hubo educación secundaria femenina pública hasta la fundación de los liceos a fines de siglo, pues se suponía que esas mujeres podían educarse por sus propios medios en sus casas o en colegios privados. Para la Iglesia, por el contrario, las mujeres de la elite eran un grupo de gran relevancia ideológica porque eran sus hijos los que estaban liderando la laicización del Estado y de la sociedad. Estas congregaciones fueron las que principalmente escolarizaron a las mujeres de la elite. Ellas conocían bien las destrezas de la lectura y de la escritura, pero lo que no conocían era una sistematización del saber y por tanto la interiorización de una cierta racionalidad que debe haber influido en su individualidad.

Desde la perspectiva de la jerarquía eclesiástica, su pérdida del dominio religioso exclusivo del espacio público, recomendaba una valoración estratégica del espacio privado y de la educación de las mujeres.³⁸ “Después de que la corrupción del siglo ha contaminado las costumbres, decía Monseñor Valdivieso, ...no cabe duda de que el ministerio público de la Iglesia es casi infructuoso sin el auxilio del privado y doméstico que ejercen los padres de familia”.³⁹ Quienes dominaban ese ministerio doméstico eran especialmente las mujeres y ellas debían ser las principales transmisoras de la fe. De allí la tan famosa frase del obispo francés Dupanloup en 1867 frente al proyecto de Duruy para crear liceos de niñas: las mujeres debían educarse en las rodillas de la Iglesia.⁴⁰ Para ello, en una cultura segregada, debían ser educadas por religiosas que eran para la Iglesia el supremo ideal femenino. “El amor de una madre, por puro que sea, siempre será menos abnegado que el amor de la virgen”, dijo en 1873 el futuro arzobispo de Santiago Mariano Casanova al celebrar los cincuenta años de vida religiosa de Ana du Rousier.⁴¹ Las vírgenes, entonces, debían educar a las madres para hacer del ámbito doméstico el bastión de la religión y así recuperar, mantenerse o al menos no desaparecer del ámbito público. Aunque fuera una estrategia con-

38 Reynes, Geneviève: *Couventes de femmes. La vie des religieuses cloîtrées dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1987, pág. 235.

39 Valdivieso: *Obras Científicas...*, tomo II, pág. 687.

40 Gadbois, Geneviève: “‘Vous êtes presque la seule consolation de l’Église’. La foi de femmes face à la déchristianisation de 1789 à 1880”, en Delumeau, Jean: *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Les Editions du Cerf, Paris, 1992, págs. 312 y 323.

41 *El Independiente*, 17 de septiembre de 1873.

servadora desde la perspectiva de los derechos de las mujeres en esta etapa, lo cierto es que esta estrategia significaba una transformación de la función femenina, significaba un vínculo, por ejemplo, entre piedad y lectura que era escasa y minoritaria anteriormente. La sola familiaridad con la cultura escrita cambiaba el vínculo de las mujeres no sólo con la religión sino con todos los saberes. El punto que queremos destacar es que la educación de la elite femenina en sí significaba un cambio hacia prácticas modernas que transformaba la vida privada y la pública. Es interesante que hacia fines de siglo un periódico católico atribuyese a la educación femenina brindada por estas congregaciones “la superioridad de la nación chilena sobre las otras secciones americanas” y que más adelante agregase: “En medio del choque de las opiniones y en el torbellino de los errores que envuelve al mundo moderno, la mujer necesita asegurarse en el precioso terreno de la virtud, del pudor, de sus deberes domésticos y sociales por medio de una educación firme, elevada y cristiana, necesita cultivar su inteligencia con los principales conocimientos usuales, porque ha de ser no la sierva sino la hermana o la compañera del hombre que también ha recibido una variada instrucción”.⁴² Ello expresa la ambigüedad del cambio.

Cambio ambiguo, es cierto, pero que permitió que en la sociedad republicana del siglo XIX, en la cual el Estado se había laicizado y la política era plural, el convento siguiera siendo un referente fundamental de la vida femenina. En lo que se refiere a la relación con las seglares, esas que antes vivían dentro del convento, ahora vivían en internados y externados y eran educadas formalmente. Las ricas y las pobres. Entre 1753 y 1878 el Sagrado Corazón educó a 1.885 alumnas de pensionado en sus colegios de Santiago, Valparaíso, Talca, Concepción y Chillan; a 3.074 alumnas en escuelas gratuitas y a 407 profesoras normales, mientras los Sagrados Corazones educaron en sus distintos pensionados y escuelas gratuitas a 2.240 niñas entre 1841 y 1871.⁴³ Tal como señala Katherine Burns, la presencia de seglares y la comunidad religiosa en los conventos de Cuzco colonial significaba una reformulación de una institución social como el matrimonio y la familia de acuerdo con sus opciones de castidad y obediencia.⁴⁴ Las congregaciones modernas también las reformularon especialmente en relación a tener una familia, que era la comunidad religiosa con su autoridad jerárquica en la

42 *La Libertad Católica*, 6 de febrero de 1880. Editorial a propósito de la muerte de Ana du Rousier.

43 La población chilena creció de 1.819.000 en 1865 a 2.507.000 en 1885.

44 Burns: *Colonial Habits...*, pág. 130.

Superiora General, y la maternidad con miles de alumnas. Pero las diferencias eran también notorias. Ya no se compartían los espacios con la misma laxitud, se cumplía la regla plenamente y se mantenía un vínculo con las seglares de fuera, las alumnas, mas racionalizado y programático en torno a una educación religiosa y secular. Al igual que las órdenes coloniales, tenían intensos vínculos con el mundo externo a través de ciertos hombres conspicuos que eran sus síndicos. A través de ellos manejaban fondos importantes principalmente para la construcción de su infraestructura. Pero al contrario de las coloniales, no hacían de prestamistas ni concentraban parte de la liquidez de una economía que en la segunda mitad del XIX se había capitalizado con el comercio exterior minero y había desarrollado un sistema financiero y bancario. La principal novedad reside, a nuestro juicio, en que estas congregaciones daban un servicio en el mercado, trabajaban en un sentido moderno, al ser profesoras en los pensionados, enfermeras en los hospitales y gendarmes en las cárceles. No vivían solo de legados, aunque tuvieron bastantes.

Al igual que en los conventos coloniales, estas congregaciones mantuvieron una relación privilegiada con la elite, eran plenamente parte de ella, la educaban, formaban sus asociaciones piadosas y de caridad y reclutaban de allí a sus novicias. Mantuvieron, sin embargo, un lazo distinto con los pobres al salir del claustro hacia donde ellos estaban, el hospital, el dispensario, el domicilio o sencillamente la calle. Convento tradicional y moderno fueron estructuras jerárquicas en su interior y sus superioras eran mujeres poderosas que se entendían con el poder político, religioso, empresarial y social con grados altos de autonomía. Las superioras fueron aún mas autónomas del Obispo, pues si bien dependían canónicamente de él, respondían a la Superiora General y a sus propias reglas y constituciones aprobadas por Roma. Las comunicaciones eran lentas y malas, por tanto las superioras chilenas no podían pedir órdenes a París o a Anger fácilmente y debían tomar decisiones solas.

Los rasgos de continuidad aquí señalados fueron posibles por los cambios, pues hay vínculos nuevos con la sociedad que permiten a estas religiosas seguir interpretándola y también modelándola. Es impresionante el auge que tuvieron las vocaciones en estas congregaciones en la segunda mitad del siglo. Pasó en Europa y especialmente en Francia, antes que en España o en Italia.⁴⁵ Es probable que lo mismo haya sucedido, con perio-

45 Langlois: *Le catholicisme au feminine...*, pág. 214.

dizaciones propias, en América Latina. Para el caso de Chile, se puede confirmar plenamente. Aquí hemos construido las primeras estadísticas sobre el tema abarcando sólo el Arzobispado de Santiago, la zona más poblada y urbanizada del país.

El primer dato, el más grueso y contundente es el siguiente: la cantidad de religiosas en la segunda mitad del siglo XIX creció en un 385%, de 356 en 1849 a 1.369 en 1899.⁴⁶ La población de las provincias comprendidas dentro de la diócesis, creció de 1.250.000 en 1865 a 1.600.000 en 1895. Eso significa que si en 1865 había una religiosa por cada 2.556 habitantes, en 1899 había una religiosa por cada 1.168 habitantes.⁴⁷ Es evidente que las religiosas extranjeras ayudan a engrosar esa cifra, pero aunque las fuentes no permiten desagregar la información, en nada niega la tendencia al crecimiento entre las chilenas. Crecieron más que los sacerdotes (153%), es decir, menos de la mitad de lo que crecieron las religiosas. En números absolutos había más religiosas que sacerdotes a fines de siglo y si entonces había una monja por cada 1.168 habitantes, había un sacerdote por cada 1.369 habitantes.

El crecimiento de vocaciones antes señalado nada debe a las contemplativas, que disminuyeron en términos absolutos de 300 en 1849 a 200 en 1899. En cambio las activas crecieron de 42 en 1849 a 1.159 en 1899. El arranque de este fenómeno está en estas nuevas congregaciones.

Dentro de las congregaciones aquí estudiadas, las dedicadas a la caridad tuvieron una expansión mayor que las educacionistas. Es cierto que ellas enviaron más misioneras, pero es probable también que la caridad fuera más cercana al tipo de piedad femenina local y el grupo de mujeres potenciales para ser religiosas era menos propicio a la disciplina de la enseñanza y al estudio en general. Pero la novedad relevante por ahora es que todas las congregaciones crecieron. Es muy probable que lo mismo haya sucedido en los otros países de la región y que en Chile se haya dado con alguna precocidad pues varias entraron a América del Sur a través de este país. Ello se debió a muchas de las razones que ya hemos esbozado como la estrategia eclesiástica y la estatal, pero no hemos mencionado otra de gran importancia: que Chile, por su situación política-institucional, les daba mas garantía para instalarse que otros países del área. De hecho, ellas

46 La información ha sido extraída a partir de los datos consignados por congregación en la publicación de la diócesis *Catálogo de los Eclesiásticos de Ambos Cleros del Arzobispado de Santiago* de los años respectivos.

47 Cariola, Carmen y Sunkel, Osvaldo: *Un siglo de historia económica de Chile 1830-1930*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1982, cuadro II, pág. 118.

estuvieron legalmente muy protegidas, al contrario del caso mexicano, por ejemplo, donde las Hijas de la Caridad, fueron expulsadas en 1875. En Chile el conflicto entre clericalismo y laicismo, profundo como fue, no comprendió la secularización de los bienes eclesiásticos y las congregaciones estuvieron protegidas por el Código Civil, que no les exigía una personalidad jurídica propia sino que las consideraba, al igual que la Iglesia, como corporaciones de derecho público.⁴⁸ Chile fue un país que a mediados de siglo les ofrecía garantías y protección jurídica, lo que en el siglo de la secularización del Estado no era poco.

Las congregaciones de vida activa ofrecieron a las mujeres un espacio dentro de la Iglesia que permitía, por así decirlo, vivir el espíritu de los tiempos dentro de la oposición a los tiempos. Ellas eran una sociedad jerárquica internamente y en relación a la Iglesia, pero al mismo tiempo disponían de grados de autonomía que no tenía ningún otro grupo de mujeres en su época. Allí era posible el desarrollo de muchos tipos humanos, desde el más contemplativo hasta el más ejecutivo y empresarial, que podían vivirse sin entrar en contradicción con la cultura imperante, precisamente porque lo hacían dentro de una sociedad jerárquica. Más aún, eran apreciadas y halagadas.

Los conventos parecen haber sido los espacios que otorgaban a las mujeres lo que el mundo les negaba: el acceso al conocimiento en los contemplativos coloniales y un importante lugar de poder femenino permitido y valorado, de acción y de ejecución, en las congregaciones decimonónicas. Ellas representan el modelo de participación femenina del XIX. Insistimos en creer que ellas fueron importantes en redefinir los vínculos de la clase dirigente con los sectores populares en la cultura urbana en formación. Ello incidió especialmente en la definición de las mujeres de la elite de su propia identidad. Creemos que estas congregaciones formaron parte y contribuyeron al paso de un vínculo festivo propio del barroco a un vínculo de regeneración para la productividad, propio de una sociedad contractual en formación. Sociedad jerárquica, corporativa y dependiente, pero a la vez ilustrada, disciplinada, amante del orden y del trabajo.

Estamos, finalmente, ante un modelo de sociabilidad femenina y religiosa relevante en la formación de la cultura moderna.

48 Es interesante constatar que a comienzos del siglo XX las casas matrices de estas congregaciones —seriamente afectadas en lo patrimonial por las leyes anticlericales aprobadas en Francia entre 1901 y 1905— fueron protegidas por sus casas de América. Dos colegios de los Sagrados Corazones, el de Viña del Mar y el externado de Santiago, se fundaron con las religiosas expulsadas de Francia.

Entre lo invisible y lo pintoresco: Las mujeres paraguayas en la economía campesina (siglo XIX)*

Barbara Potthast
Universität zu Köln
Colonia

Así como las mujeres llamaban la atención por su diligencia e industria, los hombres se destacaban por su pereza e indolencia. [...] La fertilidad, la riqueza inagotable del suelo bendito por Dios y las pocas necesidades propias le permiten [al hombre] este dulce far niente en su casa. Acostado a lo largo en su tosca hamaca de cuero de buey, colgada bajo el portal abovedado de su choza, descansa durmiendo todo el día, sin que salga una palabrita de su boca, que está suficientemente ocupada con el eterno cigarro entre los labios y las veinte a treinta tazas de mate al día [sic]. La mujer y los hijos entretanto atienden la casa y trabajan en el campo, de modo que, sin trabajo ni faena alguna, puede satisfacer sus necesidades del modo deseado. Esta indolencia frecuentemente raya en lo increíble.¹

Con estas palabras describía un viajero inglés la situación en el campo paraguayo a principios del siglo XIX. Su caracterización puede calificarse como típica, no solamente para Paraguay sino también para muchos otros países, por ejemplo en África, donde existía una división del trabajo distinta de la europea. En la visión europea, el trabajo agrícola era trabajo de hombres, y si lo practicaban las mujeres, esto era interpretado como señal de pereza masculina.² Por ello, descripciones e impresiones como la citada no llevaban a una apreciación más diferenciada sobre la división del traba-

* Este trabajo fue publicado anteriormente en el *Jahrbuch Lateinamerika*, vol. 40 (2003), a cuyos responsables agradecemos la autorización para incluirlo en este volumen.

1 Robertson, J.P./G.P.: *Letters on Paraguay: comprising an account for a four years' residence in that Republic under the government of the dictator Francia*, J. Murray, London, 1839, Reprint AMS Press Inc., New York, 1970, tomo III, pág. 169; véase también Washburn, Charles A.: *The History of Paraguay, with Notes of Personal Observation and Reminiscences of Diplomacy and Difficulties*, Lee & Shepard, Boston, 1871, tomo I, pág. 445.

2 Para la problemática de los prejuicios europeos por el desigual reparto de funciones véase Boserup, Esther: *Women's Role in Economic Development*, Allen & Unwin, London, 1970, pág. 19.

jo según los géneros y la economía rural. Hasta hace poco, se estudiaba y analizaba la economía en culturas diferentes en términos uniformes –y masculinos. El trabajo agrícola de las mujeres era considerado como una prolongación de sus tareas domésticas y, por consiguiente, no como “trabajo”. A lo largo de la edad moderna y contemporánea, la palabra “trabajo” había tomado en Europa el sentido de “trabajo asalariado”, y esta noción sigue influyendo en los análisis económicos hasta hoy en día.

Hubo que esperar a las últimas décadas del siglo XX para que las feministas empezaran a cuestionar una perspectiva tan limitada. En los países industrializados, se llamó la atención sobre la labor doméstica y reproductora de las “amas de casa”, pero en los países menos desarrollados el problema de la invisibilidad afectaba además a sus labores agrícolas. En este contexto, el libro de Ester Boserup sobre “el papel de las mujeres en el desarrollo” (1970)³ marca el inicio de una nueva etapa. Boserup y otras autoras mostraron la importancia y la falta de reconocimiento del trabajo femenino en las sociedades rurales del “Tercer Mundo”, estudiando las relaciones entre producción y reproducción y las consecuencias de la introducción del capitalismo para la posición de las mujeres en las economías tradicionales.⁴ A finales del siglo XX, la importancia del trabajo de subsistencia femenino y su función eran aceptados generalmente por los teóricos, aunque todavía era difícil hacerlo ver en forma de estadísticas económicas. Es decir, el trabajo femenino permanecía hasta cierto punto invisible. Esto tenía que ver también con el problema de la llamada “feminización de la agricultura de subsistencia”. El desarrollo capitalista había llevado a una comercialización de la agricultura, que ahora producía para la exportación. En este sector trabajaban los hombres, mientras que la subsistencia de la familia era dejada en manos femeninas. Si bien esta teoría –esbozada aquí sólo esquemáticamente– ha sido criticada sobre todo por sustentarse en una dicotomía demasiado marcada entre agricultura comercial y agricultura de subsistencia, sigue siendo aceptada en líneas generales⁵ y sirve también para estudios históricos como éste, aun cuando nuestra cuestión no sea tanto, en primera instancia, la de la influencia del capitalismo sobre las

3 *Ibidem*.

4 Para un resumen de esta discusión véase Moore, Henrieta: *Feminism and Anthropology*, Polity Press, Cambridge, 1988, págs. 43-54.

5 *Ibidem*, págs. 74-77, y Meagher, Kate: “Veiled Conflicts: Peasant Differentiation, Gender and Structural Adjustments in Nigerian Hausaland”, en Bryceson, Deborah, Kay, Christobal y Mooij, Jos (eds.): *Disappearing Peasantries? Rural Labour in Africa, Asia and Latin America*, Intermediate Technology Publications, London, 2000, págs. 81-98.

relaciones de género, sino más bien la necesidad de hacer visible –y contable– la actividad laboral de las mujeres, valorando su importancia en el contexto de una economía como la paraguaya del siglo XIX.

Si partimos de la hipótesis de que la agricultura de subsistencia es en gran parte un ámbito femenino, hace falta primero definir esta forma de economía tan difícilmente delimitable y, tal vez también por ello, ignorada durante tanto tiempo. En pura teoría, la subsistencia consiste en la producción de bienes para el autoconsumo sin entrar en el mercado y está relacionada con una noción de autarquía de la unidad de producción, es decir, la familia o la casa. Este concepto ha sido criticado también –y no sólo desde una perspectiva feminista– por establecer una oposición, inexistente en la realidad, entre subsistencia y mercado, entre el ámbito familiar y el social. Precisamente por ello, Daniel Thorner y otros autores han propuesto hablar de economías campesinas, *peasant-economies*, que representan una vinculación entre la economía de subsistencia más nítida y la orientación hacia el mercado. Thorner considera que las unidades domésticas familiares son las entidades básicas de una economía campesina y las define como una unidad socioeconómica, que produce esencialmente con ayuda del trabajo manual de los miembros de la familia. Eso significa, que los miembros trabajan la tierra para su sustento, pero no excluye la existencia de otras actividades. Éstas generalmente son de tipo artesanal o consisten en elaborar y vender los productos de la tierra mediante pequeño comercio o trueque.⁶

No obstante, este tipo de organización del trabajo y de la producción es bastante informal y flexible, lo que garantiza su viabilidad y éxito en situaciones económicas difíciles, pero presenta dificultades para su análisis científico. Si todavía a principios del siglo XXI una investigación sobre esta forma de economía y sus consecuencias para las relaciones de género resulta complicada, ¿cuánto más no lo será para el siglo XIX? Las fuentes tradicionales no nos proporcionan informaciones sobre la economía informal, y las observaciones de los contemporáneos, como la citada al comienzo, se basan en impresiones superficiales, influidas por sistemas culturales diferentes y prejuicios. Sin embargo, no es una tarea imposible, como intenta demostrar el presente artículo, usando fuentes de procedencia y carácter diversos para indagar sobre el papel económico de las mujeres en el Paraguay del siglo XIX.

6 Thorner, Daniel: "Peasant Economy as a Category in Economic History", en Shanin, Theodor (ed.): *Peasants and Peasant Societies*, Penguin Books, Middlessex et al., 1971, págs. 202-218.

Según la definición arriba mencionada, este país puede ser considerado como un ejemplo clásico de una economía campesina, y por este motivo se presta para ilustrar las relaciones entre la economía de subsistencia y de exportación, así como el papel de las mujeres en este contexto. Paraguay tiene –hasta nuestros días– una estructura esencialmente agraria y se caracteriza por la coexistencia de una economía de subsistencia con una orientación exportadora. La monetarización y la influencia del capitalismo, no obstante, tardaron en establecerse por completo en el país, lo que reforzó la importancia de la economía de subsistencia o campesina.

Por otro lado, un análisis del papel de las mujeres en la economía paraguaya es importante por el alto porcentaje de mujeres cabeza de familia, quienes ya simplemente por este hecho tenían que asumir una función “masculina” tanto en lo económico como en lo social.

La economía agraria

Paraguay exporta actualmente productos típicos de las zonas (sub-)tropicales como soja, algodón y madera. En la época colonial, y durante el siglo XIX, exportaba sobre todo yerba mate. Otros importantes sectores exportadores eran la ganadería, cuyo auge en la región del Río de la Plata también favoreció a Paraguay. Hacia fines del siglo XVIII se comenzó además a exportar tabaco.⁷ La importancia de la economía de exportación fue disminuyendo a principios del siglo XIX bajo el gobierno del dictador Francia, mientras que aumentaba cada vez más la orientación hacia el autoabastecimiento del país –y con esto la economía de subsistencia. Por motivos políticos, Francia redujo el comercio exterior a un mínimo y, con el objeto de garantizar el abastecimiento de alimentos, también hizo intensificar el cultivo agrícola.⁸

Otra particularidad del Paraguay era el gran número de propiedades rurales en manos del Estado. Éstas eran administradas directamente por éste o arrendadas por precios mínimos a personas del pueblo. Sobre todo las antiguas propiedades de la Iglesia y de los jesuitas en Asunción, así

7 Whigham, Thomas: *The Politics of River Trade. Tradition and Development in the Upper Plata, 1780-1870*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1991, pág. 17.

8 Cooney, Jerry W. y Whigham, Thomas: “Paraguayan Commerce and the Outside World, 1770-1850”, en Andrien, Kenneth J. y Johnson, Lyman L. (eds.): *The Political Economy of Spanish America in the Age of Revolution, 1750-1950*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1994, págs. 215-241, y Williams, John Hoyt: *The Rise and Fall of the Paraguayan Republic, 1800-1870*, Institute of Latin American Studies, the University of Texas, Austin, 1979, págs. 63-79.

como los bienes confiscados a la elite no-paraguaya después de la independencia, situados en los alrededores de la capital, fueron divididos en parcelas generalmente más bien pequeñas y arrendadas por poco dinero, con la obligación de cultivarlas, mientras que las estancias de ganado pasaron a manos del Estado.⁹ Durante el gobierno de Carlos Antonio López, el sucesor de Francia, se siguió con este sistema de arrendamientos. López estableció reglas obligatorias para fijar el arriendo, que no podía exceder el 5% del valor de la tierra, e introdujo un procedimiento para el traspaso legal de las parcelas a los usuarios. Es decir, en el Paraguay del siglo XIX, todavía no había escasez de tierras de cultivo, y era relativamente fácil para cualesquiera hombres o mujeres sanos adquirir una parcela y ganarse su sustento y el de su familia, aunque los métodos de cultivo fueran primitivos y el rendimiento bajo. Un observador extranjero describe la situación en el campo alrededor de 1850 de la siguiente manera:

Las casas generalmente están rodeadas de muchos naranjos, y por lo común hay un primitivo molino de caña en la cercanía, también un galpón, donde se encuentran una o dos estufas, que se usan para cocer la melaza. El maíz se cuelga al lado de la casa [...]. Como en el país no hay molinos para moler el maíz, éste se muele en morteros de madera para obtener harina. [...] Los establos no se conocen y tampoco se necesitan realmente. Frente o detrás de la casa está el campo cultivado de no más de dos a tres fanegas, pero allí se cultiva todo lo que la familia necesita durante el año. Hay un campito de maíz, otro de caña, otro de mandioca y otro de tabaco. [...]

El ganado [...] pastaba en pastizales comunales en el llano, y cada familia tenía varias vacas para proveerse de suficiente leche. Generalmente también tienen algunas gallinas, y como la carne es muy barata, ésta siempre se podía comprar en el mercado local a un precio muy conveniente.

Casi el único artículo que los paraguayos consideraban un lujo era la yerba mate, y para poderla comprar, se vendía algo que se había cultivado en la pequeña parcela. Siempre había demanda de tabaco [...], y del dinero obtenido de la venta de este producto, la gente compraba ante todo la tan apreciada yerba mate.¹⁰

9 Whigham: *The Politics of River...*; Cooney, Jerry: *Economía y sociedad en la intendencia del Paraguay*, Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos, Asunción, 1990, y Potthast-Jutkeit, Barbara: *Paradies Mohammeds oder Land der Frauen? Zur Rolle der Frau und der Familie in der paraguayischen Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Lateinamerikanische Forschungen Bd. 21, Böhlau, Köln/ Wien /Weimar, 1994, págs. 105-108.

10 Washburn: *The History of Paraguay...*, tomo I, págs. 430-433.

No obstante, la familia y la casa aquí descritas consistían muchas veces en una mujer con sus hijos. En el campo, entre el 15% y el 50% de los hogares estaban encabezados por una mujer sola, ya fuese soltera o viuda, y en las ciudades, que todavía tenían un carácter rural en esta época, más de la mitad de los hogares tenían una mujer al frente.¹¹ Si un hombre estaba presente en los hogares rurales, éste muchas veces no participaba en los labores agrícolas, como observaba el viajero inglés antes citado. Esta división del trabajo, que los europeos interpretaban como ‘pereza’ masculina, tenía dos causas bien distintas, pero que se reforzaban mutuamente: la división prehispánica del trabajo entre los géneros, que difería de la europea, y la migración masculina por razones de trabajo, que tiene sus raíces en la economía de exportación colonial.¹²

La población indígena de la región del Paraguay, los guaraníes, eran una etnia seminómada que vivía de una mezcla de agricultura y caza y pesca. En tales sociedades, los hombres normalmente estaban a cargo del desmonte y la roturación de los terrenos de cultivo, además de la pesca, la caza y la guerra, mientras que el trabajo en el campo correspondía a las mujeres. De ello se quejaba un español poco después de la conquista: “Hallamos S.^{or} enesta trra vna maldita costumbre qe las mugeres son las qe siembran y cojen el bastimento y como quiera qe no nos podriamos aquí sostener con la pobreza dela trra fue forçado tomar cada cristiano yndias desta trra contentando sus parientes con rescates para qe les hiziese de comer.”¹³ Con la conquista y el sistema económico colonial, la división del trabajo no cambió sustancialmente. Las tareas masculinas, es decir la caza y la pesca, fueron sustituidas por el trabajo asalariado en los yerbales o en otras tareas asociadas con la exportación, como el transporte río abajo. Además, hacer la guerra seguía siendo una tarea importante de los hombres paraguayos, ya fuesen indígenas, mestizos o criollos, sobre todo en las

11 Potthast-Jutkeit: *Paradies Mohammeds...*, págs. 92-98, y Potthast-Jutkeit, Barbara: ‘*Paraíso de Mahoma*’ o ‘*País de las mujeres*’? *El rol de la mujer y la familia en la sociedad paraguaya durante el siglo XIX*, Instituto Cultural Paraguayo-Alemán, Asunción, 1996, tablas 8 y 9, págs. 94-99, 370-372.

12 La migración masculina por razones de trabajo es también un rasgo importante en la teoría de la feminización de la subsistencia en el siglo XX.

13 Carta del Presbítero Francisco de Andrada al Consejo de Indias (1 de marzo de 1545), Comisión Oficial del IV Centenario de Buenos Aires, *Documentos Históricos y Geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*, Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser, Buenos Aires, 1941, tomo II, pág. 417; véase también Potthast, Barbara: “The Creation of the ‘Mestizo Family Model’: The Example of Paraguay”, *The History of the Family. An International Quarterly*, vol. 2, n° 2, 1997, págs. 123-139.

regiones fronterizas.¹⁴ Cuando regresaban a casa, no trabajaban en el campo, sino que descansaban de las fatigas del trabajo asalariado.¹⁵ Por esto, los cultivos permanecían mayoritariamente en manos de las mujeres, aunque poco a poco las ideas europeas sobre la división del trabajo según el género fuesen enraizando en la población mestiza.

Con respecto a la migración masculina¹⁶, había varias formas y causas. Generalmente, la ausencia estaba programada como temporal, pero en no pocos casos se convirtió en algo muy duradero y hasta permanente. En cualquier caso, el migrante dejaba el cultivo de los campos y el cuidado de los animales domésticos enteramente a cargo de la mujer.

Los motivos de la migración eran un “conchabo” en una estancia o, en la mayoría de los casos, en la recolección de la yerba mate. Otra ausencia podía producirse (exceptuando la época de Francia) cuando el hombre era enrolado o contratado en un barco o una balsa, que transportaba los productos de exportación río abajo hacia Buenos Aires.¹⁷ En otros casos, el hombre era llamado a hacer el servicio militar, que por lo común duraba dos años, pero podía prolongarse bastante más. El trabajo en los yerbales obligaba a los hombres a permanecer tres meses en las inhóspitas selvas del norte. Se trataba de una ocupación relativamente lucrativa, pero dura (a veces hasta mortífera).¹⁸ A veces significaba una ayuda material para las mujeres, pero ello no era en absoluto seguro, porque muchos hombres no volvían a casa, ya fuese porque no habían sobrevivido al trabajo o por

14 Garavaglia, Juan Carlos: “Campesinos y soldados: dos siglos en la historia rural del Paraguay”, en Garavaglia, Juan Carlos: *Economía, sociedad y regiones*, Edit. de la Flor, Buenos Aires, 1987, págs. 193-260, y del mismo autor: *Mercado interno y economía colonial*, Grijalbo, México/Barcelona / Buenos Aires, 1983; Cooney, Jerry W.: “Una sociedad nacida del río: vida y trabajo en la carrera del Paraguay”, en Cooney: *Economía y Sociedad...*, págs. 123-144; Potthast-Jutkeit: *Paradies Mohammeds...*, págs. 48-50.

15 Resulta difícil deducir de las fuentes si las mujeres también consideraban que el trabajo de los hombres en los yerbales u otros trabajos asalariados les daba derecho a traspasarles las labores restantes. Los documentos que conocemos permiten suponer que las mujeres en general lo aceptaban, siempre que no existiera otra razón de queja por el comportamiento masculino; véase Potthast-Jutkeit: *Paradies Mohammeds...*, pág. 113.

16 Existía también una migración femenina, sobre todo hacia las ciudades y otros centros de población, pero no queremos abordar este problema aquí; véase Potthast, Barbara: ‘*Alleinerziehende Mütter*’ in einer Gesellschaft von ‘*Machos*’? *Zur Familiengeschichte in Lateinamerika*, Arbeitsheft Nr. 58 des Lateinamerika-Zentrums der Universität Münster (CeLA), Münster, 1999, y Potthast-Jutkeit: *Paradies Mohammeds...*, págs. 134-136.

17 Cooney: “Una sociedad nacida...”

18 Garavaglia, Juan Carlos: *La production et la commercialisation de la Yerba Mate dans l'espace peruvien (XVI^e -XVII^e siècles)*, Thèse de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1979, y Garavaglia: *Mercado interno...*

haber quedado ‘varados’ en alguna parte. Lo mismo cabe decir respecto a los que iban al servicio militar y a los marinos, que a menudo buscaban su suerte en las regiones más ricas río abajo. En cualquier caso, la migración significaba una ausencia larga y un regreso incierto. El cuidado continuado de la familia y el cultivo del campo estaban completamente en manos de las mujeres. Es decir, la división tradicional del trabajo de los guaraníes sobrevivía, incluso reforzada por las necesidades económicas de un sistema colonial y (hasta cierto punto) capitalista.

No es posible, por cierto, tratar de cuantificar la participación femenina en la economía agraria según criterios rigurosos de la estadística, pero los arrendamientos estatales citados anteriormente ofrecen una posibilidad de aproximarnos al tema. Se han conservado algunas listas de arrendamientos, con los precios pagados (o debidos) y los nombres de los arrendatarios. Un análisis de estos documentos dio como resultado que, en las antiguas tierras de la Iglesia en la capital, aproximadamente el 75% de los arrendatarios eran mujeres; en las comunidades periféricas y los lugares de los alrededores, lo eran entre un 20% y 50%. En el interior del país, en cambio, ‘solamente’ entre el 15 y el 30% de los arrendatarios eran femeninos.¹⁹

Suponemos que todas estas mujeres que figuran como arrendatarias eran cabezas de familia, que explotaban solas (o con la ayuda de sus hijos) el terreno arrendado. Si hubiese habido un hombre adulto en la casa, éste hubiera aparecido seguramente como arrendatario en las listas estatales, dado el carácter patriarcal de la sociedad. Desgraciadamente, no sabemos cómo era enfocada la ausencia temporal de los hombres por las autoridades pertinentes, pero cabe suponer que, si no era muy prolongada la ausencia, éstos figurarían como arrendatarios de los terrenos, aunque sus mujeres los cultivasen. Si esto fuese así, se puede calcular con toda seguridad que *por lo menos* el 50% de la pequeña producción agrícola estaba en manos de las mujeres. Éstas producían principalmente para el consumo propio y vendían los excedentes en el mercado o al ejército, que siempre era un comprador seguro de aguardiente, frutas y mandioca.

Artesanía y comercio

Esta venta de lo sobrante es una de las actividades complementarias, que –según el modelo de Thorner– son parte integral de la economía cam-

19 Estas diferencias se explican también por el exceso de la población femenina en las ciudades. Detalles en Potthast-Jutkeit: *Paradies Mohammeds...*, págs. 92-104, 114-117, 433-434, tabla 18.

pesina. En cuanto a las diversas actividades artesanales, las mujeres tenían importancia como hilanderas y tejedoras, como costureras y también como productoras de artículos de cerámica. Sin embargo, desde mediados del siglo XIX, cuando, bajo Carlos Antonio López, el país volvió a abrirse al comercio mundial, la producción textil fue perdiendo importancia. Ahora, las paraguayas, si disponían del dinero necesario, preferían comprar telas británicas.²⁰ Además de los trabajos con textiles, elaboraban los productos que ellas cultivaban, sobre todo el tabaco y la caña de azúcar. Una parte de éstos era consumida por ellas mismas, el excedente era comercializado —ya fuese mediante trueque con las vecinas, ya fuese en el mercado local. Por suerte, encontramos listas para algunas comunidades y años, en las que se registran las concesiones para instalar una empresa artesanal o un pequeño negocio, lo que permite hacerse una idea de las estructuras del pequeño comercio. Hemos comprobado que en los años 1865 y 1866 las mujeres detentaban el 57% y el 65%, respectivamente, de las concesiones para la explotación de destilerías. Pero también una parte importante de las carnicerías y pulperías estaban en manos de mujeres. A comienzos de 1866 eran el 15%, pero luego, al hacerse sentir una cierta influencia de la guerra, el porcentaje subió al 27% y al 22%, respectivamente.²¹ Hay que tener en cuenta que en este caso también se trata de listas de licencias oficiales para este tipo de negocio, pero que, dado el carácter informal de gran parte de esta economía, la participación femenina era seguramente más alta. Indicios de este tipo de venta nos lo proporcionan los recibos de la contaduría del ejército, que nos informan sobre la venta de aguardiente, frutas y ropa por parte de mujeres.²²

Aún más prominente que en la producción del aguardiente era la participación femenina en la fabricación de cigarros, un trabajo típicamente femenino en muchas culturas. En la producción de tabaco, la familia siempre ha sido privilegiada y preferida porque el cultivo es rentable en pequeñas parcelas, pero necesita un tratamiento cuidadoso durante todo el año. Por otro lado, no necesita grandes inversiones en máquinas, al contrario

20 *Ibidem*, págs. 120, 139.

21 Detalles y estadísticas exactas en *Ibidem*, págs. 119-124, tablas 20-22, págs. 435-437.

22 Archivo Nacional de Asunción [en adelante ANA], Sección Nueva Encuadernación [en adelante NE] 2927 (año 1829), *Recibos para venta de maíz del Ministerio de Hacienda*; ANA, NE 3039, *Razón y pago a las mujeres obreras que han confeccionado vestuario para tropa a cuenta del estado*; ANA, NE 2986 (1841), *Lista de costureras que han trabajado para el estado en el Valle del Salvador*; ANA, NE 2002 (1849) menciona a 283 mujeres que habían entregado trabajos de costura al ejército; ANA, NE 2806, 2832, 2837, 2874-2878, 3074 (1862-67) contienen *Listas de pago de las mujeres que han vendido sandías al Estado*.

que, por ejemplo, el azúcar, y además es de venta rápida. El tabaco puede ser vendido crudo, o elaborado en casa con la ayuda de todos los miembros de la familia. Por ello, facilita el acceso al mercado o, en el peor de los casos, proporciona ingresos para comprar productos adicionales como yerba mate, tela importada, herramientas, o la parcela de tierra trabajada. Todo esto lo convierte en el cultivo ideal para una economía campesina.²³ Lamentablemente, y aparte de las anécdotas en los relatos de extranjeros, conocemos muy poco acerca de la producción y venta del tabaco en Paraguay, y ello es debido precisamente a su carácter familiar. Pero sabemos que de las concesionarias oficiales de fabricación de cigarros, el 66% fue otorgado a mujeres en 1865 y el 72% en 1866. No obstante, hay que considerar que la mayor cantidad de cigarros se producía en trabajo doméstico informal dentro de las familias, de modo que el porcentaje de las mujeres dedicadas a la producción de cigarros era en realidad mucho más alto. De hecho, la producción y venta deben haber estado casi exclusivamente en manos de mujeres. Un observador norteamericano describe el mercado paraguayo de cigarros en el año 1859 como sigue:

Hasta la llegada de la sociedad norteamericana [pocos años antes] ni siquiera existía un lugar oficial, donde se pudiera liar o comprar cigarros en Asunción, aunque se exportaran varios miles de cigarros al mes. Algunos, que los compraban para su uso privado, o los comerciantes, que los necesitaban para el comercio nacional o la exportación, los encargaban en el campo a las diversas familias, que también los entregaban siempre puntualmente según la forma y el tamaño que se había pedido.²⁴

Otro viajero se refería a la misma venta y producción informal en los siguientes términos:

“Las mujeres fabrican un montón de cigarros de mal aspecto, que todas las mañanas llevan al mercado. Al fumarlos el mismo día, son bastante más suaves.”²⁵

23 Baud, Michiel: *Los cosecheros de tabaco. La transformación social de la Sociedad Cibaëña, 1870-1930*, Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra, CEUR, Santiago de los Caballeros / Rep. Dom., 1996, págs. 60-64, y Stolcke, Verena: *Coffee Planters, Workers, and Wives: Class Conflict and Gender Relations in Sao Paulo Plantations, 1850-1880*, McMillan, London, 1988.

24 Page, Thomas: *La Plata. The Argentine Confederation and Paraguay: Being a narrative of the exploration of the tributaries of the River La Plata and adjacent countries during the years 1853, '54, '55 and '56, under the orders of the United States government*, Harper & Brothers, New York, 1859, pág. 218.

25 Mulhall, Michael G.: *The Cotton Fields of Paraguay and Corrientes. Being an Account of a Tour through these Countries, Preceded by Annals of Cotton-Planting in the River-Plate Territories from 1862 to 1864*, M. G. and E. T. Mulhall, Buenos Aires, 1864, pág. 104.

Niños y mujeres fumando puros forman parte de cualquier relato de viaje sobre el Paraguay,²⁶ así como las mujeres en el mercado con sus impecables vestidos blancos. Forman parte del “Paraguay pintoresco” que todos ellos describen:

La plaza principal de Asunción estaba en el centro de la ciudad y en las mañanas claras y luminosas ofrecía un aspecto sumamente interesante. El mercado de la carne, que en general era el monopolio de un miembro de la familia López, se encontraba en un gran edificio de ladrillos frente a la plaza, pero todos los demás comestibles se ofrecían en venta en el mercado abierto. En la noche venían carretas de todos los alrededores cargadas de maíz, naranjas, melones, madera y melaza, y en la mañana estaban en fila por un costado de la plaza, vendiendo sus productos. En la noche también venían muchísimas mujeres con sus mulas cargadas con canastos llenos de chipa (un pan de maíz con queso, hecho en casa), gallinas, huevos, mandioca y otras cosas destinadas a la venta en la capital. Se soltaba a las mulas, y las mujeres tomaban posición en la plaza abierta para vender sus mercancías. Las mujeres, por regla general, se preocupaban de su apariencia personal limpia y bonita. Cambiaban sus vestidos sucios del viaje, en los que quizás habían marchado veinte millas la noche anterior para traer sus pocos productos al mercado, y se ponían trajes blancos y limpios. El número de mujeres, que se dedicaban todas las mañanas a este quehacer, era de 400 a 500, y desde la salida del sol hasta las ocho o nueve presentaban uno de los espectáculos más vivos y extraordinarios, que uno pueda imaginar.²⁷

Pero las mujeres comerciantes no sólo eran vendedoras de mercado en los centros urbanos más cercanos. Muchas paraguayas se dedicaban además a otros ámbitos del pequeño comercio, y para ello emprendían incluso largos viajes. No obstante, es casi imposible fijar las dimensiones del pequeño comercio y el trueque mediante cifras estadísticas adecuadas, de modo que, para el siglo pasado, tenemos que contentarnos con los relatos impresionistas y algunos datos aproximativos de pleitos judiciales y estadísticas elaboradas con otros fines. Afortunadamente disponemos de estas últimas para el Paraguay alrededor de 1850: se trata de listas de pasaportes que autorizaban a sus portadores a viajar a otro departamento.²⁸ Los pasaportes habían sido introducidos por Carlos Antonio López en el marco de su política de establecer una administración burocrática y más regulariza-

26 Para una descripción sobre la costumbre de fumar incluso los niños más pequeños, véase Page: *La Plata...*, pág. 206.

27 Washburn: *The History...*, tomo II, pág. 267.

28 ANA, Sección Histórica [en adelante SH] 279 (1846); ANA, SH 338 (1863/64); ANA, NE 2685 (1849/50).

da que la del Dr. Francia, que concentraba todas las decisiones en la persona del “Dictador Supremo” y por esto dejaba poco lugar a reglamentos generales. Parecen haber sido necesarios, sobre todo, para visitas a la capital y los dos puertos con el exterior más importantes del país. Además, se extendían a los habitantes que viajaban a provincias distintas por un tiempo prolongado. En la mayoría de los casos, los pasaportes indican el objetivo y el destino del viaje y, en el caso de los comerciantes, mencionan también las mercancías llevadas. Por ello, nos pueden servir para tener alguna idea del tipo y volumen de la participación femenina en el pequeño comercio. Así pues, las cifras no se refieren al pequeño comercio diario en el mercado, abastecido principalmente por las vecinas de la ciudad y los pueblos de los alrededores. Nuestras cifras informan sobre mercancías llevadas a otros lugares del país y, por lo tanto, sobre las mercancías comunes y las rutas comerciales corrientes en el pequeño comercio.

Con referencia a nuestro tema, los pasaportes más llamativos son los otorgados en San Roque, un barrio periférico de Asunción. Allí se extendieron un 35,5%, es decir más de un tercio, de todos los pasaportes a mujeres, y el 75% de estas mujeres viajaban por negocios. Viajaban ante todo a los departamentos de Paraguari y Quiindy, donde existían grandes guarniciones y la planta siderúrgica de Ybycuí. Especialmente interesante parece haber sido la estación término del ferrocarril, o bien, el sector en construcción de la línea férrea en Paraguari. Un tercio de todos los pasaportes en San Roque se extendían para viajar a este lugar y, si sólo se considera a las mujeres, entonces incluso era el lugar de destino más importante de todos. Las mercancías transportadas eran principalmente chipa, miel y frutas, así como ropa, tabaco y aguardiente, jabón y velas.²⁹ A juzgar por los pasaportes, el 80% de todos los comerciantes ambulantes en el mercado del ferrocarril eran mujeres. Cabe decir que el trayecto ferroviario, construido por Carlos Antonio López principalmente por motivos militares, también ayudaba a las mujeres. El ferrocarril había creado un mercado de consumo lucrativo y de fácil acceso. También los viajes a Itá, otra plaza comercial importante en el departamento de Paraguari, se acortaron y se hicieron más fáciles. Al examinar el porcentaje femenino de pasaportes de un modo diacrónico (lo que por las fuentes existentes sólo es posible para el barrio de la catedral), se puede llegar a la conclusión de que la paulatina modernización y ampliación del comercio bajo Carlos Antonio López abrió nuevas perspectivas a las

29 Un análisis detallado de estos pasaportes se encuentra en Potthast-Jutkeit: *Paradies Mohammeds...*, págs. 134-140, 438-448, tablas 23-27.

mujeres. El número de mujeres con pasaporte fue aumentando en forma continuada desde 1846 hasta 1863. Y llama aún más la atención que el número de mujeres que viajaban por razones de comercio también creció.

Puede decirse que muchas mujeres se beneficiaron de la modernización y de la reincorporación del Paraguay al comercio mundial, y con esto al mundo capitalista. La importación de telas británicas, por ejemplo, tuvo como consecuencia una menor producción textil nacional; pero como ésta en realidad no estaba muy desarrollada, sino que era más bien primitiva (excepto la producción artesanal del ñandutí³⁰) y casera para cubrir las propias necesidades de telas, el hecho de poder comprar telas importadas supuso un alivio. Se podía aprovechar el tiempo ganado para buscar nuevas posibilidades en el comercio, para vender productos agrícolas o elaborados mediante trabajo doméstico. Otra posibilidad, sobre todo para las asunceñas, era la compra de telas importadas a buen precio en Asunción y la venta beneficiosa en otro lugar. Para todos estos negocios, las grandes construcciones del ferrocarril, los cuarteles del ejército y la planta siderúrgica eran de interés especial.

Muchas mujeres emprendían estos viajes, al parecer, exclusivamente para hacer sus negocios, como se desprende de los pasaportes; otras, en cambio, sólo se valían de alguna oportunidad de viaje por otros motivos, para hacerse con unos ingresos adicionales. Era así como muchas aprovechaban una visita a algún familiar en uno de los cuarteles para completar una transacción lucrativa. Cuando el escaso capital o las pocas mercancías disponibles por una mujer sola no alcanzaban, varias se unían en una pequeña compañía. Incluso las muchachas más jóvenes y pobres participaban en este tipo de actividades, como muestra el siguiente ejemplo: Tres agregadas en una casa de dos asunceñas algo más acomodadas habían sustraído paulatinamente pequeñas cantidades de dinero a sus amas para comprarse dulces, pero cuando la mayor de ellas, Marta Esquivel, quiso hacer una visita al cuartel del fuerte de Humaitá, decidieron robar algo más e invertirlo en la compra de maíz que Marta debía revender allí.³¹ Este

30 Es un tipo de bolillo – presumiblemente de origen canario, adaptado por las paraguayas a sus necesidades y gustos. Véase Rengger, Johann R. y Rengger, A. (eds.): *Reise nach Paraguay in den Jahren 1816-1826*, Sauerländer, Arau, 1835, pág. 449, y González, Gustavo: “Ñandutí”, *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, vol. 2, n° 1, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción, 1966, págs. 77-142, 82-93, y González, Gustavo y Pla, Josefina: *El Ñanduti*, Museo Paraguayo de Arte Contemporáneo, Asunción, 1983.

31 La más joven de las tres, no obstante, solamente estaba interesada en los dulces y no estaba de acuerdo con este procedimiento; por ello, delató a sus compañeras. ANA, Sección Judicial y Criminal [en delante SJC] 1633 (1867), *Proceso a Victoria Martínez y otras*.

comercio informal, que en parte aún se basaba en el trueque, tenía una inestimable importancia para una economía campesina como la paraguaya, en la que la monetarización se había acabado de introducir plenamente en el siglo XVIII.³² Por cierto que este pequeño comercio no era un dominio exclusivo de las mujeres, pero éstas parecen haber tenido una participación en él por encima de la media.

Una mirada al papel de las mujeres en la economía paraguaya del siglo XIX muestra, por lo tanto, que en el caso del Paraguay se trata de una *peasant economy* en el sentido clásico, es decir, de una economía familiar destinada a la subsistencia, que sin embargo depende también de la existencia de mercados urbanos, y en la que la economía de subsistencia, el trabajo asalariado temporal y el comercio en los mercados circundantes se condicionan y complementan mutuamente. Pero también ha quedado claro que la participación de las mujeres en esta economía era precisamente lo que permitía que los hombres pudieran concentrarse en los pocos bienes de exportación del país.

Economía campesina y sociedad patriarcal

¿Qué significa entonces esto para el papel de las mujeres –en la familia y en la sociedad? Los y las analistas más modernos generalmente son escépticos acerca de los efectos positivos de la comercialización y capitalización de la agricultura para las mujeres y resaltan más bien que aumenta el trabajo, sin que esto lleve a mayores ingresos o un mayor reconocimiento social.³³ Michiel Baud afirma para la República Dominicana, entre 1870 y 1930:

Con el dominio creciente del mercado y las nuevas oportunidades de trabajo, las mujeres ganaron más independencia económica. Al igual que como sucedía en otras sociedades campesinas, las mujeres casi siempre poseían una posición bastante independiente y responsable en la sociedad rural, que tendía a ser menospreciada por la dominante ideología patriarcal.³⁴

En el caso de Colombia, Michael Jiménez ha señalado que la importancia del trabajo femenino en la economía campesina ha llevado a darles cierta autonomía y más peso dentro de la familia, aunque sus argumentos

32 Incluso en el siglo XIX, la yerba mate aún se usaba como medio de pago y unidad de medida.

33 Moore: *Feminism...*, pág. 89.

34 Baud: *Los cosecheros...*, pág. 64.

no convencen del todo, y nociones como autonomía y autoridad dejan bastante espacio para la interpretación.³⁵ No obstante, comprobamos algo parecido también para la sociedad paraguaya.

Los teóricos del desarrollo actual resaltan que no solamente hace falta hacer visible el trabajo femenino, sino analizarlo dentro del contexto de las estructuras de propiedad y herencia y las relaciones de autoridad dentro de la familia³⁶ –y precisamente estos factores pueden explicar por qué la situación de las mujeres paraguayas era tal vez algo mejor que la de las dominicanas: En primera instancia, la autoridad patriarcal era mitigada por la mera existencia de tantos hogares encabezados por mujeres, que por lo menos en su casa no estaban sujetas a una autoridad masculina –aunque la sociedad siguiese siendo patriarcal. La mano de obra, tan importante para la economía campesina, la proporcionaban los hijos y a veces hermanas y sobrinos/as co-residentes. En un análisis que hicimos del censo de 1846, es llamativo que este tipo de agregación familiar parece haber sido un rasgo típico de los hogares encabezados por mujeres.³⁷ La posibilidad de controlar la mano de obra de otros, generalmente es interpretada como signo de poder económico y cierta autoridad social, y por consiguiente algunas mujeres, incluso de los sectores populares, tenían algo de esto.³⁸

Estas mujeres disponían también libremente de sus pocos bienes. Pero incluso las que estaban casadas o vivían en unión libre con algún hombre disfrutaban de sus bienes, ya que el sistema de herencia español prevenía una partición sin diferencia entre los sexos, y los bienes de una mujer casada no pasaban a ser propiedad del marido, como ocurría en otras culturas. En la elite, el marido los administraba, pero en la cultura campesina esto no parece haber sido el caso. Encontramos casos en los que la herencia daba poder de negociar a las mujeres. María Dolores Ortiz, por ejemplo, se había ido de la casa matrimonial y vuelto a la de sus padres porque el marido, según ella bajo la influencia de su familia, había empezado a maltratarla. Cuando el marido demandó su regreso, ella argumentó que, en vez de vivir con sus suegros, podían vivir mejor en las cercanías de sus padres, donde ella poseía un terreno, un trapiche de caña de azúcar y otras instala-

35 Jiménez, Michael F.: "Class, Gender, and Peasant Resistance in Central Colombia, 1900-1903", en Colburn, Forst D. (ed.): *Everyday Forms of Peasant Resistance*, M.E. Shrape, Armonk, N.Y./London, 1989, págs. 122-150.

36 Moore: *Feminism...*, págs. 64-72, 80-89.

37 Potthast: *Paradies Mohammeds...*, pág. 101.

38 Siempre se resalta que la falta de autoridad en controlar a otros es un rasgo importante del status inferior de las mujeres, tanto en la sociedad colonial como en la actual.

ciones. El marido, por otra parte, acusaba a los familiares de su mujer de inducirla a una vida demasiado alegre. Finalmente, un juez ordenó al marido construir una casa en el terreno de su mujer y vivir con ella allí.³⁹ En este caso se ve no solamente que las estructuras jurídicas y económicas podían ser beneficiosas para las mujeres y, en combinación con la tradición de una división del trabajo diferente a la europea, tal vez mitigaba el menosprecio del patriarcado sobre el trabajo femenino. Al mismo tiempo, se pone de manifiesto el conflicto que resultaba de esta situación, no solamente para las mujeres sino sobre todo para los hombres, temerosos de perder el control sobre sus compañeras.⁴⁰

En Paraguay encontramos, no obstante, una economía campesina y una sociedad rural en las que, si bien reinan ideas y valores patriarcales, las mujeres poseen cierta seguridad y dignidad que no es común en todas las sociedades campesinas. Así lo manifiesta Gregoria Espínola, madre soltera de cuatro hijos, cuando solicita, después de la muerte de su hermana, también soltera, criar a los hijos de ésta, en vez de entregárselos al propio padre: “*Yo con todo de ser una miserable muger, tengo casa propia en esta Capital, y [...] tambien en el Salado, y tengo chacareros y animales bacuno, y cabrizo, en que fio mi subsistencia y la de mis sobrinos huerfanos*”.⁴¹

39 ANA, SJC 1325 (1821).

40 Las reacciones fuertes de los hombres a infidelidades imaginadas o reales pueden ser interpretados como una señal de esta incertidumbre. Véase Jiménez: “Class...”; ANA, SJC 2212 (1833).

41 ANA, SJC 2212 (1833).



CÓDIGO DE BARRAS

