

María Emma Mannarelli

PECADOS PÚBLICOS

La ilegitimidad en Lima, siglo XVII



PECADOS PÚBLICOS

María Emma Mannarelli

PECADOS PÚBLICOS

La ilegitimidad en Lima, Siglo XVII

© María Emma Mannarelli
© De esta edición: Centra de la Mujer Peruana
Flora Tristán
Parque Hemán Velarde N° 42
Lima, Fax 433-9060 – Telf. 433-1457
E-mail: postmast@flara.org.pe
www.flara.org.pe

Carátula: Luis Valero
Cuidada de edición: Rasa Cisneros
Pintura carátula: María Magdalena arrepentida.
Escuela cusqueña, siglo XVIII - Colección Barbosa-Stern,
fata Jarge Deustua, Lima - Perú.

ISBN N° 9972-610-66-7
Depósito legal N° 1501052005-1467

Primera edición 1993
Segunda edición 1994

Esta tercera edición ha sido posible gracias al apoyo de la Heinrich Böll Stiftung

Lima, Perú, diciembre, 2004

ÍNDICE

Introducción, 15

CAPÍTULO I

La invasión española y los nuevos patrones de relación entre hombres y mujeres, 29

CAPÍTULO II

El escenario: segregación y confluencia en Lima durante el siglo XVII, 65

CAPÍTULO III

Los amancebados: «comiendo y bebiendo y durmiendo en una casa y cama», 101

CAPÍTULO IV

El adulterio: «A quien la acude y la asiste de día y de noche contra mi honor y fama», 131

CAPÍTULO V

Los ilegítimos: «Con la llanesa y cariño que si fuera su marido de que resultó averse hecho preñada», 159

CAPÍTULO VI

La deshonra femenina y las jerarquías sociales, 205

CAPÍTULO VII

Abandono infantil, afectos y respuestas
institucionales, 265

Bibliografía, 311

Este libro está dedicado a Ana Nugent, mi hija,
a mi madre Emma Cavagnari
y a la memoria de mi padre Juno Mannarelli.
También a Guillermo Nugent.

AGRADECIMIENTOS

Deba un agradecimiento especial al Centra Flara Tristán que acagió *Pecados Públicas* can entusiasmo y la apoyó financiera y emacionalmente desde sus inicias. También ha sido fundamental para el desarralla de este trabajo la ayuda ecanómica de la Sweedish Agency for Research Caaperatian with Developing Cauntries (SAREC) y del Congresa Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Este libro tuva una versión preliminar que fue una tesis de doctorado presentada en el Departamento de Historia de la Universidad de Columbia en Nueva Yark en diciembre de 1992. En esa ocasión, y durante los años que duró la investigación, conté con el estímulo intelectual, la amistad y la insistencia del profesar Herbert Klein, asesor de la tesis, al que agradezco sinceramente. Un arigen lejanísima de este proyecta se remanta a 1981, cuando tamé la decisión de viajar a Nueva York. En esta decisión tuva mucho que ver la orientación y el apaya del profesar Franklin Pease. Gracias, también.

Agradezco al personal de las bibliatecas y archivos limeñas, particularmente a aquellos que trabajan en el Archiva General de la Nación y en el Archivo Arzobispal de Lima. La ayuda de Cecilia Bustamante y de Luz Peralta en las días de archivo alivió muchas de las tensiones de este procesa. La presencia de amigas historiadoras como Kathryn Burns y Nancy van Deusen fue siempre alentadora. Ada Vásquez y Walter Twanama invirtieran sus esfuerzos en el procesamiento del material estadístico. Si no se natan, porque mucho de aquello se quedó en el tintera, es debido a mis resistencias para trabajar con cifras. A María Luisa Carrillo, Aída Alansa y Mariella Guillén que me ayudaron a mecanografiar el texto.

La atención y el cuidada de Matilde Caplanski contribuyeran de farma insustituible a resolver todo tipa de situaciones dilemáticas en estas años. Anne Archer, Norma Fuller, Vicky Guzmán y Mariella

Agradecimientos

Sala me han acompañado también afectiva e intelectualmente a lo largo de este trabajo. Sus observaciones y consejos lo trascienden largamente.

También le debo un reconocimiento especial a Lourdes Cuadros por hacerse cargo de las tareas domésticas que nunca pueden esperar, por aliviar la doble jornada.

A Guillermo Nugent por su compañía cotidiana y por sus conversaciones que me ayudaron a imaginar la sociedad colonial. A Ana, mi hija, por su tolerancia de cuatro años, por sus juegos que oxigenaron tiernamente este trabajo, o simplemente por su presencia.

ABREVIATURAS

AGN	Archivo General de la Nación (Lima)
ABPL	Archivo de lo Beneficencio Pública de Lima
AAL	Archivo Arzobispal de Lima
BNP	Biblioteca Nacional, Perú
C	Cuaderno
CC	Causas Civiles
f	folio
Leg	Legajo
L	Libro
I	Ley
N	Notorios
RA	Real Audiencia
T	Tomo
t	Título

PRÓLOGO A ESTA EDICIÓN

Las palabras que preceden esta edición de *Pecados públicos* recogen algunas de las reflexiones sobre el tema que han aparecido en los años que median entre su primera publicación y hoy. Debo decir que hubiese preferido volver a escribir ciertas partes del texto inicial, pero no he tenido la ocasión de hacerlo. Si bien no seguí investigando la historia colonial peruana de manera sistemática, en años recientes se han producido varias nuevas aproximaciones al tema de la ilegitimidad y afines en el Perú y en la región en general. Esto tendría que motivar un diálogo entre lo que encontré hace algo más de una década y las publicaciones que tuvieron lugar luego, en la medida en que confirman y complejizan las interpretaciones propuestas en el estudio anterior. En todo caso, vale señalar que en su mayoría confirman la relevancia del tema, y no sólo para la época inicial abordada en esa oportunidad, sino también para los procesos posteriores que incluyen la coyuntura contemporánea.

Pese a que luego de esta investigación me dediqué a la historia republicana y mis aproximaciones tuvieron preguntas distintas aunque cercanas al tema en cuestión, la extraconyugalidad y sus varias acepciones emergían insistentemente. Pero siempre quedaba claro que no era lo mismo un 50 por ciento de niños nacidos fuera del matrimonio en el siglo XVII urbano que el mismo porcentaje en Lima en la época del guano o en el Cusco indigenista o leguista. Había que considerar la permanencia y al mismo tiempo atender las particularidades de regiones y periodos.

El primer capítulo, en el que se tratan las formas que tomaron las relaciones entre los primeros españoles y las mujeres indígenas, sigue siendo una reconstrucción a la que le falta profundidad y detalle. Pese a que advertía que tal periodo necesitaba una mirada más específica y –obviamente– un uso de fuentes primarias mucho más regular, me pareció pertinente llamar la atención sobre por lo menos dos puntos que sigo pensando son centrales: la prevalencia

de la lógica patriarcal doméstica frente a los mandatos metropolitanos y eclesiásticos, y la asociación entre sexualidad y servidumbre, entre conyugalidad y servicio. Estas dos aspectos se han implicado mutuamente a lo largo de la historia del Perú. Además, la fuerza de los poderes domésticos (quizá es mejor llamarlos así que privados) es un componente que podría explicar mejor las dificultades, o más bien las resistencias, para organizar los vínculos entre las personas de acuerdo a los designios públicos, de manera claramente diferenciada de los clanes familiares.

En este libro no se consideró que Trento acababa de aprobar el *Tametsi* (1563) que normaba en detalle y rigidamente el matrimonio y la sexualidad de la creciente colectividad cristiana. Le daba a los clérigos poderes especiales para organizar la vida de los feligreses y pretendía quitarle a las familias la influencia sobre los enlaces de su prole. Si bien esto consolidó la tendencia de la iglesia a capturar herencias y donaciones especiales, el número de clérigos en la burocracia eclesiástica no fue suficiente para desplegar el ritual matrimonial tridentino y erradicar las prácticas locales de emparejamiento y de transmisión patrimonial. Esto es importante de tener en cuenta para revisar la ilegitimidad y su alta incidencia en el mundo colonial. Otra forma de decirlo es que habría que detenerse un momento en los procedimientos nupciales mismos y observar los obstáculos, y algunas veces la propia negligencia de los párrocos para consolidar los uniones. Aquí insisto en que todo ello debe combinarse sin condiciones con la naturaleza jerárquica de los vínculos.

El análisis de la ilegitimidad no está naturalmente ligada a preocupaciones de la llamada historia de la familia, como por ejemplo la estructura y el tamaño de los hogares, la demografía y la campesinización de la unidad doméstica. Sin embargo, las estructuras habitacionales, las características de la casa y de la privacidad sí ayudan a entender los encuentros sexuales, las pautas de control de la pulsión sexual y el estilo de las relaciones. Todavía hay mucha material que revisar en este terreno apasionante, y hace falta discutir la naturaleza de la privacidad en la sociedad colonial urbana. Censos y planas están disponibles, lo mismo que las descripciones de las espacios de

la infinidad de sujetos que se acercaron a las cortes para dar su versión acerca de la vida de los demás.

Un punto que sí me parece crucial plantear aunque no lo tenga del todo claro tiene que ver con el impulso sexual femenino en una sociedad como la colonial. El énfasis hasta ahora ha estado puesto en los pocos obstáculos que encontraban los hombres para acceder al cuerpo de las mujeres. Ni el código de honor ni la prédica religiosa sugerían que los hombres podían perder prestigio si obedecían a su pulsión; más bien ocurría lo contrario. Sin embargo, las mujeres, pese a saber que descenderían varios peldaños en la escala social y que varias puertas —del convento, del matrimonio, de alguna cofradía que sorteaba dotes a doncellas honestas y recogidas— se cerrarían en sus narices, se entregaban al trato sexual, incluso aquellas en cuya virtud sexual descansaba su numeroso y reconocido grupo social. Obviamente estas actitudes tienen varias explicaciones que se entremezclan, pero quiero preguntarme cómo las sociedades jerárquicas colocan las pautas de coacción fuera del sujeto; en qué medida los comportamientos, y en particular los sexuales, tienen poca contención o, mejor dicho, un tipo de contención que no tiene que ver con la individualidad. Entonces, la domesticación de la sexualidad en las sociedades como las coloniales necesitaba un discurso persistente, terco y destinado a las mujeres sobre todo. No obstante, las desigualdades de la sociedad corporativa inhibieron un discurso público monolítico adaptable a cualquiera de ellas.

Así, aparece otro camino de exploración: cómo la organización jerárquica de la sociedad, en la medida en que bloquea el proceso de autoacción e internalización de la norma, inhibe, también, la domesticación de la sexualidad. Entonces, ¿cuáles son las presencias sociales y de qué tipo son los vínculos que llevan a la contención del impulso?

De allí que para pensar en la sexualidad en el Perú sea crucial prestarle atención a cuáles han sido las características del intercambio normativo y emocional entre los vínculos de parentesco y las instituciones. Esto pasa por observar los grados o las formas de

renuncio de las autoridades y de las responsabilidades, tanto del Estado como de los poderes familiares. Las instituciones públicas en general han invertido poco en la modificación de las costumbres y no han producido un discurso extra doméstico que convoque y convenza a los miembros de los grupos familiares de distintos procedencias sociales y culturales. Paralelamente, eso forma de identificar a lo familia y o su ubicación en lo sociedad también ha fortalecido aquella actitud que le ha entregado a los miembros poderosos del grupo doméstico un dominio fuera de cuestión sobre sus subordinados.

El discurso público laico se ha resistido o asumido el papel regulador del comportamiento entre hombres y mujeres y ha delegado a lo iglesia católica buena parte del control de esos vínculos. Así, ésta mantiene una ascendencia considerable en el ámbito del control de la sexualidad y en el universo de las relaciones familiares. Lo presencia clerical, lo mismo que la servidumbre, resultan un freno para la intimidad y para la disolución de los vínculos jerárquicos en el universo familiar.

Además, en la medida en que los vínculos de servidumbre erosionan el proceso de formulación de demandas cívicas, esta dinámica retarda los procesos de diferenciación administrativo del Estado, asunto que, además, está estrechamente ligado a la intervención estatal en lo regulación de las jerarquías familiares y de las coordenadas de lo sexualidad. Antes de terminar con este punto no puedo dejar de mencionar algo casi inherente a esta dinámica: la debilidad de los referentes extradomésticos y el efecto de esto en la experiencia sexual tanto masculina como femenina.

Si bien es posible notar cambios sustantivos en la sociedad peruana a principios del siglo XX, que apuntaron hacia una democratización de la misma, es también notorio que el Perú mantuvo características propias de una sociedad aún muy jerarquizada. Esto se halla en consonancia con la poca fuerza de la familia nuclear y con la tendencia a la creación de familias matrifocales y a la permanencia de uniones consensuales. El matrimonio, todavía, en esta época existe sólo virtualmente como institución religiosa, lo que repercutió de manera considerable en la forma de control de la sexualidad y de

los impulsos corporales, mermanda la capacidad extradoméstica de regular conductas públicas y privadas. Da la impresión de que el matrimonio no llega a constituirse en una institución capaz de convocar a todas las miembros de la sociedad, lo que puede atribuirse a la vigencia de un canon jerárquica de clasificación social que recurría a una miríada de criterios de distinción. La conyugalidad puede haber sido uno de ellas. No se encuentra en el discurso pública interés alguno por propiciar una política a favor de la difusión de las uniones matrimoniales, que a su vez hubiera desarrollada mecanismos de control de los impulsos sexuales masculinos.

El pacto patriarcal también había incluido ceder a la iglesia varios terrenos de dominio y regulación pública. El del matrimonio y la sexualidad había sido una fundamental. La iglesia venía fracasando en su política de control de la sexualidad. Por eso es pertinente pensar en cómo la inexistencia de registros civiles funda un tipo de cultura emocional y pública reñida con un tipo de organización familiar y un empobrecimiento del desarrollo de la individualidad. La relación entre la cultura clerical y las poderes privadas masculinos también es un ámbito central de atención para la discusión sobre la experiencia de la sexualidad.

Las sociedades jerárquicas poseen una determinada distinción y repartición de poderes para la división del trabajo en el control de la sexualidad, equivalente a análoga al control de sus subalternas. Más que una doble moral se trata de una ausencia de control extradoméstica del compartimento sexual masculino, en contraste con discursos altamente prescriptivos sobre la conducta de las mujeres. El funcionamiento de esta combinación necesita de una variación compleja del estatus femenina, es decir, una fragmentación en la normatividad de la conducta de las mujeres.

Las partes civiles se han encargado secularmente de los aspectos patrimoniales de la conyugalidad —herencias, filiación, dotes, donaciones, testamentos—. No obstante, pese al carácter secular de este tipo de regulaciones, las consideraciones a propósito de la sexualidad jugaran un papel importante en las fallos producidas por los jueces de audiencias y cabildos. Llevar una vida honesta y recogida

ante las ojos de las demás ayudá en muchas acasiones a obtener una sentencia favorable. También, clara está, se dio lo contraria. La sexualidad y sus transgresiones en términos sociales no apelaban a una individualidad, a la interioridad de la persona. Las tensiones estaban referidas al grupo y las instituciones. Al ser así, la experiencia sexual no configuraba al individuo, ocurría en el exterior, allí se significaba; entonces no había una transformación del aparato psíquico.

Este proceso fue delineado por la iglesia como articuladora del aparato administrativo. Las parroquias organizaban el espacio urbano. El Estado colonial en su reparto de recursos de poder, y como resultado de una negociación bastante anterior entre obispos y caballeros que duró siglos (Duby), había renunciado al registro de la población. En la medida en que el bautismo, el matrimonio y las defunciones eran sacramentos, las funciones asociadas a estas eventos vitales estuvieran en manos del clero secular. Pasear y emitir registros parroquiales, los únicos registros, era tener en sus manos un gran control de la vida de las personas. El clero era el que otorgaba la existencia, el que confería estatus y sancionaba las eventos centrales en la vida de las personas. De la iglesia emanaba la calidad antagónica de los habitantes del mundo colonial, ella definía el prestigio, el lugar al que pertenecían a lo largo de sus vidas. En el registro parroquial se definían las reglas, los vínculos, una parte de la identidad sexual, de su significación y de su valor. Allí la iglesia le reconocía a la palabra masculina una capacidad fundante excepcional, el párroco confiaba en la palabra masculina. Si el padre dice que es su hijo legítimo así será consignado en el libro de bautismo. La palabra femenina, en cambio, no es legitimada por el registro escrito clerical, y es posible que esta actitud fuera heredada por los burócratas civiles de la república en el siglo XX. En la pila bautismal se creaban nuevos vínculos de protección y dependencia, la red de interdependencias a la cual el recién nacido se insertaba y que en adelante lo acompañarían por la vida. Cabe agregar que las lazos creados por el campadrazgo, producto del parentesco ritual, han sido parte sustancial tanto de la dependencia personal, como de las

alianzas familiares que permitieron, hasta bien entrado el siglo XX, la sobrevivencia de poderes locales, que en repetidas oportunidades se resistieron con violencia a la expansión y difusión de la cultura pública, defendiendo sus fueros patrimoniales. Éstos normalmente implicaron el establecimiento de una férrea moral de la servidumbre o cultura de la hacienda. Este tipo de experiencias ilustra la correlación de fuerzas existente entre los poderes privados patriarcales y las instancias de autoridad clerical, cuyas vinculaciones podrían explicar el rumbo patrimonial del Estado republicano.

Maria Emma Mannarelli
Lima, primavera 2004

INTRODUCCIÓN

En la sociedad colonial limeña, el matrimonio parece haber tenido un alcance relativamente limitado.¹ Esta afirmación es un lugar común; pero las proporciones y el significado de este hecho no han sido estudiados con la dedicación necesaria. En Lima, en particular en el siglo XVII, las relaciones extraconyugales tuvieron una presencia endémica en la vida social de sus habitantes. Debido a ella, las nacimientos fuera del matrimonio constituyeron una parte sustancial de la vida cotidiana de la ciudad. Creemos que esta situación tiene sus raíces en la condición colonial misma, en las formas de subordinación y diferenciación de los grupos sociales que emergieron hacia el siglo XVI y en el carácter de las relaciones entre hombres y mujeres. En esta investigación se intenta explorar las dimensiones y el significado de dos fenómenos históricos: la ilegitimidad y las relaciones extraconyugales en la sociedad limeña urbana durante el siglo XVII.

Sabemos que los hijos fuera del matrimonio han existido siempre.² Pero la ilegitimidad puede ser expresión de ciertas condiciones sociales en una coyuntura determinada. También puede tratarse de un fenómeno estructural que forma parte esencial de la sociedad en cuestión. De otro lado, la descendencia ilegítima puede ser producto de relaciones consensuales estables o de encuentros efímeros entre hombres y mujeres.³ El cuadro se complejiza si se le añade el estado

¹ Véase Pablo Macera, «Sexo y colonización», en *Trabajos de Historia*, III, 297-312. (Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1973); Claude Mazet, «Population et société à Lima aux XVIe et XVIIe siècles. La Paroisse San Sebastian (1562-1689)», *Cahiers de Amérique Latine*, 13-14, (1976): 53-100; Luis Martín, *Daughters of the Conquistadores. Women of the Viceroyalty of Peru*, (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1983).

² Jean Louis Flandrin, *Orígenes de la familia moderna*, (Barcelona: Crítica, 1979), p. 231; ver también Lawrence Stone, *The Family, Sex, and Marriage in England 1500-1800*, (New York: Harper and Row, 1979), Peter Laslett, *The World We have Lost. England Before the Industrial Age* (New York: Scribners, 1973). También del mismo autor la edición de *Family and Illicit Love in Earlier Generations*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

³ Este problema es comentado muy cuidadosamente por Verena Martínez Alier a la luz de

conyugal de los sujetos de estas uniones o encuentros, las diferencias étnicas y las desigualdades de género.

El matrimonio ocupa un lugar central en la sociedad y en la vida de los individuos. Sirve para perpetuar las estructuras sociales, permite la conformación de clases y sus alianzas y regula la transmisión de la propiedad. También controla la libido y las pasiones. Por último, la reproducción de la cultura, los valores y las actitudes de generación en generación, está sin duda vinculado estrechamente al matrimonio.⁴ La naturaleza y la incidencia del matrimonio, en una sociedad dada, expresa procesos sociales específicos, lo mismo que las modalidades de éste pueden llevar a entender dinámicas sociales internas y sustantivas. De otra parte, la formación de familias y el establecimiento de vínculos de parentesco ha supuesto, inevitablemente, comportamientos y actitudes específicas de hombres y mujeres. Así, cada sociedad, cada grupo social posee una especie de cultura sexual y afectiva que conlleva formas masculinas y femeninas de ser. Aquí es pertinente hacerse la siguiente pregunta: ¿cómo se organiza una sociedad donde el matrimonio no es una institución de consenso? o planteada de otro modo ¿cómo se ordena el lado «desordenado» de la sociedad?

En el caso de las sociedades preindustriales europeas, si bien existe una considerable tradición de estudios sobre el matrimonio y la familia, el tema de la extraconyugalidad y de la ilegitimidad han sido abordados, especialmente por la historiografía británica y francesa, de una manera colateral. Tales son los casos de estudios clásicos como los mencionados de Stone, Flandrin, Duby, etc.⁵ Estos

otros estudios para la región del Caribe, *Marriage, Class and Colour in Nineteenth Century Cuba. A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).

⁴ Georges Duby, *El caballero, la mujer y el cura*, (Madrid: Taurus, 1987).

⁵ Stone, *The Family, sex and Marriage*; Flandrin, *Origines*; Duby, *El caballero*; Cissie Fairchild, «Female Sexual Attitudes and the Rise of Illegitimacy: A Case Study», *Journal of Interdisciplinary History*, 4, (spring, 1978): 627-667; Edward Shorter, «Illegitimacy, Sexual Revolution and Social Change in Modern Europe», *Journal of Interdisciplinary History*, 1 (autumn, 1971): 231-272; Louise Tilly, Joan Scott y Miriam Cohen, «Women's Work and European Fertility Patterns», *Journal of Interdisciplinary History*, 6, (winter, 1976): 447-476.

estudios nos brindan orientaciones importantes sobre la dimensión de dichos fenómenos, pero no puede decirse que abunden los estudios interesados en el significado de éstos propiamente. Evidentemente, esto tiene que ver con una relevancia menor del problema en cuestión en tales sociedades, sobre todo en comparación a lo que ocurre en Latinoamérica. Prueba de ello es el interés que estos temas han despertado en esta región, particularmente en las sociedades donde el desarrollo de sistemas de plantaciones y de esclavitud han tenido un peso importante. Es el caso del Brasil colonial y del Caribe, donde las familias matrifocales tienen una importancia considerable.⁶

La historiografía sobre el Perú colonial aporta indirectamente al tema en cuestión. El trabajo de Pablo Macera sobre la indiferencia hacia el matrimonio entre lo élite limeña durante el siglo XVIII, o el esfuerzo de Claude Mazet por empezar a sistematizar la información de los registros bautismales muestran la punta del iceberg, además de ser enormemente sugestivos. Otros trabajos como el de Bernard Lavallé y el de Magdalena Chocano y Alberto Flores Galindo sobre el problema del divorcio en el Perú colonial tienen un carácter referencial valioso.⁷ Los estudios sobre la esclavitud urbana, particularmente el de Frederick Bowser y los artículos de Christine Hünefeldt también proporcionan un marco conceptual e histórico que ha facilitado el presente trabajo.⁸

Ciertamente, hablar de la intimidación entre hombres y mujeres pasa ineludiblemente por abordar la sexualidad.⁹ Y si algo suena

⁶ Ver Martínez Alier, especialmente la parte dedicada a la reflexión analítica y teórica: "Conclusion: Some analytical comparisons", pp. 120-141.

⁷ Bernard Lavallé, «Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1650-1700). La desavenencia conyugal como indicador social», *Revista Andina* 2 (1986): 427-463; Alberto Flores Galindo y Magdalena Chacano, «Las cargas del Sacramento», *Revista Andina* 3 (1984): 403-434.

⁸ Frederick Bowser, *El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650*, (México: Sigla Veintiuna, 1977); Christine Hünefeldt, «Las negros de Lima: 1800-1830», *Histórica* III, 1, (1979): 17-51.

⁹ El matrimonio ha sido tratada como un mecanismo social y económico que vincula intereses familiares, como expresión de los intereses de clase. Pero poco conocemos de las

verosímil en el caso de América Latina colonial, y en especial en el caso del Perú, es que la sexualidad discutió de manera notable fuera de la institución matrimonial. Relaciones prematrimoniales, consensualidad, bigamia, poligamia, nacimientos fuera del matrimonio y *affaires* clandestinas entre religiosos y laicos fueron componentes significativos de la vida cotidiana de la sociedad colonial. Los estudios sobre sexualidad en la sociedad colonial mexicana también constituyen propuestas útiles para la interpretación del problema en cuestión.¹⁰

Se eligió Lima como escenario y espacio geográfico por razones de diferente naturaleza. En primer lugar, hoy razones de peso de índole práctica: el relativo fácil acceso a los archivos, información bien catalogada, rica y más o menos completa. Por otro lado, las monografías y trabajos en general sobre la ciudad ofrecen un material de apoyo significativo que facilita la reconstrucción del pasado. En segundo lugar, Lima, como centro administrativo, comercial y religioso del virreinato del Perú, presenta características sociales complejas y variadas. Convergen allí infinidad de grupos étnicos y sociales, en apaciguamiento y contacto. La riqueza de esta interacción entre los grupos, la dinámica de la formación de sus identidades son una invitación casi irresistible a la curiosidad personal. Intentar conocer una ciudad como Lima lleva inevitablemente al encuentro con un espectro fascinante de patrones de comportamientos sociales.

A propósito del período, el trabajo estuvo limitado inicialmente al siglo XVII. Para esa época, sobre todo hacia finales del siglo, la ciudad estaba virtualmente formada. Sus calles, sus parroquias, sus centros de poder, estaban estructurados de tal manera que perfilaban más o menos fielmente su futura. También en esa época, Lima estaba ya poblada de forma multiétnica, a pesar de la segregación.

aspectos más ligados a las emociones y a los sentimientos, es decir, de la dimensión más íntima y personal de este hecho social tan crucial en la vida de los individuos. Ver Asunción Lavrin, *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, (Nebraska: University of Nebraska Press, 1989). Menos conocido aún es todo aquel universo relacionado con la extranjeridad y la ilegitimidad, que en el caso del Perú colonial ha tenido un peso importante.

¹⁰Ver *Familia y sexualidad en Nueva España*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), Sergio Ortega ed. *De lo santidad a lo perversión*, (México: Grijalbo, 1985).

Piensa que el siglo XVII, por la menas para el tipo de problemas que nas hemas planteada en esta investigación, se presenta coma un espacio temporal más propicio para entender el funcionamiento de la calanial. De alguna forma, el sigla XVII es un sigla calanial paradigmática. En primer lugar, es en esta época cuanda, luego de las guerras civiles y de la derrata de la resistencia armada indígena, se articula una racionalidad calanial más estable y las sistemas típicamente coloniales de explotación se asientan.¹¹ Las reformas taldeanas del última tercio del siglo XVI, en media de todas las vacilaciones propias del establecimiento de la sociedad colonial, toman cuerpo y hacia el XVII se habían perfilada ya más claramente la que serían las pautas de su funcionamiento.

Calanizar, en el casa del imperio español sobre toda, na sólo significaba organizarse para una mejor actividad extractiva y productora, sina regimentar la vida cotidiana de ésta cada vez más compleja constelación de grupos sociales, la administración metropolitana había ya impuesto una serie de políticas que rigieran y ordenaran la vida cotidiana en sus nuevas reinos. Finalmente, ellas tenían la certeza de que el vínculo calanial también significaba la domesticación de las almas, pulsiones e instintos. Esta último concernía tanto a los nativos pertinaces, como a europeos exaltados por las mitos del «Nuevo Munda». Así fue que para fines del XVI y principios del XVII ya se habían asentado pautas de vida urbana que si bien tenían los rasgos característicos de la civilización occidental, la vorágine del munda calanial les imprimía un sella particular. Los patrones de vida familiar y de relaciones sexuales de tipa occidental eran más que embriones a partir de 1600, y esta, por supuesto, especialmente en Lima.

Por otra lada, el sigla XVIII, de acuerdo a casi la totalidad de estudios sobre la sociedad calanial peruana, presenta características distintivas a varios niveles. La salida de los Habsburgo y la entronización de los Borbones en España marcan una suerte de quiebre

¹¹ Ver Steve Stern, *Peru's Indian People and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1982).

administrativa con considerables repercusiones sociales en el mundo colonial. El siglo XVIII, por la menos hacia su segunda mitad, se orienta al advenimiento de la independencia y está básicamente marcada por las sucesivas olas de rebeliones indígenas y campesinas. Además, este período supone una configuración distinta con respecto al proceso de control de la sexualidad y de las tensiones entre los géneros. Es cierta que el proceso que va de una sociedad caballeresca a una cortesana compete básicamente a la sociedad europea. Sin embargo, los cambios operados en Europa occidental hacia el siglo XVIII, sobre todo aquellos relativos al pensamiento ilustrado, tuvieron algunas repercusiones en el mundo colonial. Esto especialmente en lo que concierne al control de la sexualidad.¹²

Como sucede con frecuencia en este tipo de empresas personales, la idea inicial fue transformándose a lo largo del trabajo. Al comienzo del trabajo, el asunto de la ilegitimidad fue mi interés central. ¿Qué tan extendida fue? ¿Cómo se dio entre las distintas grupos de la ciudad? Estas preguntas me llevaron a los registros bautismales. Elegí dos parroquias de la ciudad: El Sagrario (La Catedral), la más antigua y la más grande, y una contigua a ésta, San Marcelo, más bien de dimensión reducida. Ambas multiétnicas. Entre las dos contenían una parte significativa de la población urbana: no menos del 65%.

En términos gruesos, a pesar de la usual tendencia a subregistrar la ilegitimidad, los primeros resultados daban un porcentaje bastante considerable de nacimientos fuera del matrimonio. Alrededor de la mitad de las nacimientos registradas durante el siglo XVII ocurrían en esas circunstancias. Además, las cifras sugerían otras pistas: variaciones de acuerdo a grupos étnicos y sociales en relación a la deserción paterna, a la matricentralidad, a la consensualidad, al abandono de niñas, etc. A esas alturas había conseguido

¹² Claire Gilheilm, «La devaluación del verbo femenino», en *La inquisición española: poder político y control social*, ed. Bartolomé Bennassar, (Barcelona: Editorial Crítica, 1981), pp. 171-207.

sóla que mi interés original se refarzara con tales hallazgos y, con ellas, oparecieran nuevas intuiciones.

Con el objeto de ir encontrando el sentido de las cifras, revisaba las procesas civiles de la Real Audiencia. Allí, las reclamas de hambres y mujeres ilegítimas de ser recanacidas par las autaridades civiles fueron mastranda, cado vez más, parte de la identidad de los protagonistas de esta historio. Estas expedientes y las testamentos contenidas en las pratacolas natariales enriquecieron notablemente el trabajo, abrieron el universo de los oclitudes persanales y de las mativaciones íntimos. Entre miles de páginas de formulisma buracrótica se asamabon palobras, diálogos, acusaciones mosculinas, declaraciones de los amos, repraches de esclavos y lamentaciones femeninas. Ya na ero la historia de un problema, sina muchas historias. Además, las persanajes centrales, los ilegítimas, dejaban de ser tales. Padres y madres, camprametidos con aquellas experiencias, se convertían también en claves de sentido. Más adelante, el cuadro se complejiza aún más: sirvientes, esclavas, parientes, vecinas y amigas entran en acción.

La impliconcia de todas estas individuos y el intento de interpretarla me llevó inevitablemente a ampliar el tema: ¿cómo eran las vinculas entre hombres y mujeres en Lima en el siglo XVII? ¿Cómo se organizo una sociedad en la que el motrimania y la familia clásicamente extendida —ya sea extendido o nuclear— tienen una vigencia restringida? Paro responder parte de estas preguntas había que reconstruir e interpretar la puesta en juego de los poderes públicos, coma las de la Iglesia y el Estado colonial, con las fuerzas privadas como las de la familia, y los propietarios de esclavas. Toda esta enmorcado en un sistema estamental, en cuya jerarquización actuaran de manera particularmente combinada valores como la honra y situaciones coma la esclavitud.

Lo Igllesio ero lo que determinaba cómo debía vivirse la sexualidad, lo que era lícita ser sentido, en qué candiciones y con quién. Tenía, además, la última palabra en cuestiones de separación, divorcio y nulidad de matrimonio. En moteria de sexualidad, la incursión de lo Iglesia no sólo canfiguró el espacio íntimo. En el ámbito públi-

co, la Iglesia concentró buena parte del poder de regulación y control de la sexualidad de la población de la ciudad. El pecado sexual tenía una peculiar connotación pública. Una manifestación contundente de esto, entre otras cosas, fueron las visitas eclesiásticas, periódicas y regulares, que tenían lugar en las distintas parroquias de la ciudad con el fin de detectar los casos de amancebamiento. Los visitadores eclesiásticos, que cumplían los mandatos tridentinos, penetraban en las mesas y en las camas de las parejas clandestinas. Las declaraciones de los testigos, necesarias en los procesos de amancebamiento, corroboran el carácter público de la mirada parroquiana en la sexualidad ilícita.

El discurso del Estado es menos relevante que el de la Iglesia, pero no por ello puede dejarse de lado. Éste es particularmente pertinente en la regulación del reparto patrimonial en el caso de los ilegítimos o naturales. La Real Audiencia, una instancia decididamente civil, era la que resolvía la adjudicación patrimonial de los hijos habidos fuera del matrimonio. En relación al vínculo entre los géneros, no tenía mayores prerrogativas que ésta. Sin embargo, es importante recordar que, normalmente, los fallos de los oidores tuvieron en consideración en la mayoría de los casos aspectos morales —la vida honesta y recogida de las mujeres, por ejemplo— que se superponían con aquel terreno controlado y prescrito desde la Iglesia. El aparato judicial civil se encargó también de sancionar la conducta sexual de la población urbana en la medida que revisaba faltas como el adulterio, por ejemplo.

Pero en buena medida la sexualidad, especialmente la femenina, estuvo regulada por códigos privados. Los hombres en las familias y los amos como propietarios de esclavos tuvieron en sus manos buena parte de la normatividad sexual de la población de la ciudad. Los primeros, a través del sistema dotal, de la autoridad que ejercían sobre las mujeres de sus familias, y el código de honor, controlaban la conducta sexual de las mujeres de su grupo. En el caso de los amos, el derecho de propiedad sobre sus esclavos relativizaba, no sólo la propia acción del esclavo, sino la influencia de los poderes públicos. El mismo vínculo de esclavitud protegía a los amos de las

transgresiones sexuales de sus esclavos. La combinación de reglas provenientes de las relaciones de esclavitud y del código de honor establecieron las coordenadas generales que rigieron la vida de los habitantes de la ciudad.

A la luz de datos cuantitativos procedentes de los registros de bautizo parroquiales limeños, y de las evidencias de tipo cualitativo, básicamente juicios civiles y eclesiásticos, empezaban a aparecer patrones de relaciones entre los géneros cuya explicación nos remitía hacia el pasado. Surgieron varias preguntas: ¿eran estos patrones de conducta propios de una cultura afectiva esencialmente colonial? ¿Había componentes hispanos desplegándose en el mundo colonial? Responder esas interrogantes significó explorar con cierta profundidad algunos aspectos del siglo XVI, de la invasión europea. De allí que en el primer capítulo se aborden temas como la tradición ibérica a propósito de la familia, de los vínculos entre los hombres y las mujeres, de la extraconyugalidad en el siglo XV en España.

Los patrones de relaciones de género que imperaron a lo largo del periodo colonial se empezaron a forjar en los momentos iniciales de la invasión europea. Por esto es pertinente observar las actitudes de los primeros conquistadores del Perú frente a las mujeres y los tipos de vínculos que establecieron con ellas, así como en la incidencia de la descendencia ilegítima y cómo fue tratada.

Por otro lado, los testimonios de las mujeres nativas sobre el tema son prácticamente inexistentes. Sólo conocemos la versión de los cronistas sobre los sentimientos de aquéllas respecto a las uniones con los españoles. Por eso se trata de mostrar algunos de los mecanismos que regían las relaciones entre hombres y mujeres en la sociedad nativa, especialmente el régimen de intercambio de mujeres. Esta clase de mecanismos, al ser combinados con ciertas características de la sociedad española de la época, permitieron delinear coordenadas dentro de las cuales podían interpretarse las relaciones de género. Dichos modelos, o rasgos propios de ellos, se iban desarrollando y complejizando en el siguiente siglo como lo muestra el presente trabajo. Sin embargo, quiero aclarar que lo que se indaga en este capítulo son sólo algunos aspectos de las relacio-

nes entre hombres y mujeres pertinentes al presente trabajo. Queda muchísimo por averiguar sobre el tema en este periodo temprano.

El segundo capítulo apunta a reconstruir el escenario urbano en el que se desarrollan las historias. Gracias a la información censal y demográfica existente, hemos logrado rastrear balances y desbalances sexuales de la población de acuerdo a los grupos étnicos a lo largo del siglo. Esto permite ver, entre otras cosas, la competencia de las mujeres en el mercado matrimonial de la ciudad y vincular, en ciertos casos, desbalances sexuales con tendencia a la ilegitimidad. Se analiza también cómo la existencia de burócratas —civiles, militares y religiosos—, comerciantes y esclavos, influyó en las formas de encuentro entre hombres y mujeres. La arquitectura de la segregación étnica y de género, al lado de la conformación de los espacios públicos y privados, con sus características peculiares, nos han permitido reconstruir un escenario donde criterios de género y étnicos organizaron y diferenciaron dichos espacios. Para ello se han utilizado crónicas y testimonios de los contemporáneos, monografías sobre la ciudad e información cuantitativa, tanto de origen primario como secundario.

En el tercer capítulo se rescatan las percepciones de la época de lo que fueron las relaciones extraconyugales, la forma en que fueron percibidas por las autoridades y por la gente común y corriente. También se observa cuál fue la respuesta de las autoridades eclesiásticas de la época. Se trata de entender parte de un problema que también se ve en otros capítulos: la puesta en escena de múltiples códigos morales como producto de una división de poderes —públicos y privados— en la sociedad colonial. Por último, aparece parte de un aspecto central en el tema del presente trabajo, las relaciones entre los diferentes: hombres de rango superior y mujeres de los grupos subordinados.

El cuarto capítulo pretende explorar un aspecto específico de la extraconyugalidad: el adulterio. Se ha tratado de detectar ciertas características de la sociedad colonial que promovieron la vulnerabilidad del vínculo conyugal dando lugar a las relaciones fuera del matrimonio: los arreglos matrimoniales y el poco peso de la opción

personal, la disponibilidad de mujeres de rango subalterno, la movilidad geográfica de la población masculina. En esta oportunidad se ha utilizado un conjunto de expedientes procedentes del Archivo Arzobispal limeño, tales como los procesos contra amancebados y los juicios de divorcio.

En el quinto capítulo se aborda el tema de la ilegitimidad propiamente y de su significado en la sociedad urbana limeña. Combinando cifras y material cualitativo, especialmente los testimonios de mujeres y hombres de origen ilegítimo, se trata de reconstruir el sentido de la ilegitimidad y como ésta se convierte en un criterio de estratificación social que alimenta el sistema de jerarquías de género y de grupo social en la sociedad colonial. Los fragmentos de las historias de estos personajes permiten reconstruir la dinámica entre lo privado y lo público y las posibilidades de reconocimiento de los presuntos hijos naturales.

Por otro lado, se relativiza la gravitación de las uniones consensuales, mientras que se ofrece una visión de la ilegitimidad más ligada a la deserción paterna y a la existencia de familias matrifocales, tema que se complementa con lo tratado en el capítulo VI. Se reconstruye un panorama bastante matizado de la ilegitimidad, especialmente cuando se detectan las actitudes masculinas hacia su descendencia ilegítima, así como los factores que obstaculizaron el acceso de ésta a los bienes paternos tales como: uniones oficiales, herederos legítimos directos y colaterales, la procedencia esclava de las madres, el peso de las voluntades masculinas y las presiones que sobre éstas ejercieron los ilegítimos desde los precarios espacios públicos. Se han usado aquí básicamente testamentos provenientes de los libros de notarios de la ciudad y los expedientes civiles de la Real Audiencia del Archivo General de la Nación, entre otras cosas.

El sexto capítulo está centrado en la relación entre la ilegitimidad y las mujeres. Se presenta una visión panorámica de la *identidad femenina en la sociedad colonial* de la época, en la que se enfatizan las formas de control de la sexualidad. El encierro femenino, el sistema dotal y el de la honra, se articulan con la presión de las mujeres para ampliar el radio de acción que les asignaba el or-

den jerárquico. Aquí aparecen dos cuestiones fundamentales: la configuración de los poderes públicos y privados en relación al comportamiento sexual de las mujeres y la variedad de códigos morales que sustentaron las diversas formas de discriminación en las que se vieron envueltas las mujeres de la época. Se exploran también las diferentes maneras de experimentar la maternidad ilegítima entre las mujeres de la aristocracia citadina, la formación de una cultura emocional en donde la ilegitimidad no funcionó como algo estigmatizante, especialmente entre las mujeres de los sectores medios de la ciudad, y la reproducción de los valores afectivos basados en la extraconyugalidad y la ilegitimidad. Finalmente, se analiza el significado de la ilegitimidad entre la población femenina esclava. Esta parte de la investigación se apoya en fuentes de orden cuantitativo, expedientes civiles de la Real Audiencia limeña y en testamentos que se ubican en los protocolos notariales del periodo.

En el último capítulo se aborda el problema de abandono de los niños como un producto de las relaciones extraconyugales. Se presenta un estimado del número y las características de la población infantil. Seguidamente se rescata lo que fue la respuesta institucional de este problema a través del estudio de dos instituciones: el Hospital de los Niños Huérfanos de Lima y el Colegio de Niñas Expósitass de Santa Cruz de Atocha. Finalmente, se reconstruyen las trayectorias de vida de los niños expuestos y de los adultos vinculados a estas experiencias. Esto nos da una idea muy rica de lo que fueron los destinos de los niños sin padres en la sociedad colonial y de los sentimientos que se fueron generando alrededor de estas historias.

Finalmente, este trabajo no pretende dar cuenta de los orígenes de un problema que ha recorrido algunos siglos de la historia de este país. Más bien encontraría su sentido al ofrecer elementos de un modelo para interpretar las maneras en que se combinan las jerarquías sociales con las desigualdades entre hombres y mujeres.

CAPÍTULO I

La invasión española
y los nuevos patrones de relación
entre hombres y mujeres

«Ychach munani, ychach manamunani (Quizá quiero, quizá no quiero)».¹

«Yo no me caso si no vendo estos yndios por dies y seis mil pesos que me dan por ellos en barras y en plata. Y si estuviera en esta ciudad la hija de Tomás Vásquez, vezino del Cuzco, que me daba más, me casara con ella».²

Las guerras de conquista propiciaron entre los protagonistas españoles un comportamiento sexual con características comunes a otras experiencias bélicas similares: apropiación física de mujeres, raptó y violación. La fascinación por el poder y la riqueza afectó también de una manera especial la libido de los personajes que participaron en la guerra, dando lugar a relaciones de género con rasgos de dominio particulares. Sin duda, las vicisitudes de la guerra afectaron singularmente la mentalidad y el comportamiento de todos los que se encontraron envueltos en ella. Pero al mismo tiempo, se inauguraron patrones de relación entre hombres y mujeres correspondientes a esa experiencia, y al sistema colonial que se perfilaba. Para reconstruir e interpretar la dinámica de dichas relaciones en el contexto de la invasión española es necesario considerar las tradiciones ibéricas a propósito de los vínculos entre hombres y mujeres. Buena parte de esta dinámica se explica por la forma en que

¹ Respuesta de Beatriz Coya, hija de Huayna Cápac, ante la pregunta del sacerdote sobre si quería ser la esposa del español Diego Hernández. Garcilaso de la Vega Inca, *Los comentarios reales de las Incas*, (Lima: Librería Internacional del Perú, 1959). Segunda parte, Libro Sexto, p. 610.

² Palabras del encamendero Lucas Martínez Vegazo, presente en la captura de Atahualpa. Efraín Trelles, Lucas Martínez Vegazo. *Funcionamiento de una encaminda peruana inicial*, (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1982), p. 135.

estos patrones son trasladados a las Indias por los personajes de este drama, y cómo éstas se desarrollan dentro de la dinámica propia de la conquista y del dominio colonial.

La familia en la sociedad española de la época presentó una configuración análoga a la sociedad estamental: un orden jerárquico y funciones muy delimitadas para cada uno de sus miembros. La familia era concebida como un organismo natural que permanecía siempre igual. Cada uno de sus miembros tenía claros derechos y obligaciones. Las relaciones entre sus miembros se definían por criterios de superioridad e inferioridad, así como de mando y obediencia.³ La familia patriarcal ibérica era una entidad inclusiva. Los vínculos entre las familias, así como la propia estructura vertical y jerárquica, englobaban a una considerable cantidad de personas, instituyendo una serie de gradaciones que vinculaban a las más nobles y ricos, con las más pobres, con los esclavos y los huérfanos. Dentro de esta estructura se ubicaban también los hijos ilegítimos. Éstos eran tratados, al mismo tiempo, como parientes y sirvientes.⁴

A pesar de la fuerte tradición patriarcal cristiana, de la herencia musulmana y de la gravitación de las cádidas de honor que subordinaban a las mujeres, éstas tuvieron acceso a la propiedad y a la herencia, así como a importantes derechos consuetudinarios y formales. Según las *Siete Partidas* y las *Leyes de Toro*, que establecieron las grandes coordenadas legales que rigieron durante siglos la sociedad ibérica, hombres y mujeres tenían iguales derechos al patrimonio familiar por la menos en principio.⁵ Aunque hubo ocasiones, como en el caso de los mayorazgos, donde se definieron privilegios masculinos en detrimento de la condición femenina. Además, las mujeres tuvieron una acción limitada en el ámbito público y la tutela masculina fue preeminente en la configuración de su interac-

³ Jose Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social, siglos XV y XVII*, (Madrid: Alianza, 1986), II, p. 27.

⁴ James Lackhart y Stuart Schwartz, *Early Latin America*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p. 7.

⁵ Charles Baxer, *Women in Iberian Expansion Overseas. Some Facts, Fancies and Personalities. 1415-1815*, (New York: Oxford University Press, 1975), p. 52.

ción social. En cuanto a las opciones matrimoniales femeninas, en general, estaban orientadas por las voluntades paternas.⁶ Incluso entre las personas de más modesta condición, los intereses materiales tenían preeminencia sobre consideraciones afectivas o estéticas.⁷

Los conquistadores españoles eran tributarios de una tradición en la que el estatus de la naturaleza femenina era discutible. Las autoridades religiosas habían argumentado la inferioridad de las mujeres. Esta concepción la encontramos a la largo de toda la tradición occidental.⁸ Estas ideas son recogidas en el siglo XV y condensadas en el manual para los inquisidores *Malleus Maleficarum*: las mujeres eran maral y mentalmente inferiores a los hombres.⁹ Éstas eran particularmente praelives al mal y débiles frente a las tentaciones, la que las hacía fáciles vehículos de las obras del demanio. Estas características las ubicaban necesariamente bajo la tutela masculina —padre, esposa a sacerdote— adscribiéndoles así un rango de menores.

En este contexto, el matrimonio fue respetado como institución y sacramento, y las relaciones sexuales al margen del matrimonio fueron consideradas una falta grave a lo largo de los últimos siglos de la España medieval. La Iglesia, por lo pronto, las tipificó como pecada, y en el plano jurídico y civil también fueron susceptibles de condenas y sanciones. La legislación de la época está especialmente afanada por controlar las distintas modalidades de relaciones extraconyugales existentes.¹⁰ Na obstante, el concubinato y el adulterio fueron fenómenos extensamente difundidos en las ciudades espa-

⁶ Lackhart y Schwartz, *Early Latin America*; Martin, *Daughters*; Morilá Vigil, *Lo vido de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, (Madrid: Siglo Veintiuno, 1986), p. 79.

⁷ Bartolomé Bennassar, *The Spanish Character. Attitudes and Mentalities from the Sixteenth to the Nineteenth Century*, (Berkeley: University of California Press, 1979), p. 184.

⁸ Jeffrey Russel, *Witchcraft in the Middle Ages*, (Ithaca: Cornell University Press, 1984), p. 283.

⁹ Esta obra, si bien no fue propiamente el texto oficial, se difundió y leyó en los territorios coloniales ultramarinos. Ver Pierre Duviols, *Cultura andino y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de los Coscos, 1986), p. LXIX.

¹⁰ Ricardo Córdoba de la Llave, «Los relaciones extraconyugales en la sociedad castellano bajamedieval», *Anuario de Estudios Medievales* 16 (1986): 571-619.

ñolas durante los siglos XVI y XVII. El clero, la aristocracia, los grupos dominantes en general, estaban lejos de ser estrictos en lo que a materia de observación sexual se trataba y mostraron una conducta sexual bastante relajada.¹¹ La sociedad hispana se mostró tolerante frente a las relaciones extraconyugales y a las situaciones que de éstas se derivaban. La facilidad con que se legitimaba a los hijos de uniones prohibidas y el perdón de los delitos sexuales revelan dicha tolerancia.¹²

Una pauta interesante de la popularidad de las relaciones extraconyugales y de la ilegitimidad, es que en España el siglo XV fue conocido como «el siglo de los bastardos».¹³ Los hijos ilegítimos estaban privados de una serie de derechos.¹⁴ Para superar esta desventajosa situación debían adquirir la condición de legítimos a través de una carta firmada por el rey mismo. Una de las formas clásicas de pedir al rey la legitimación de forma personal y obtenerla fueron los servicios personales a su majestad; y qué mejor manera de prestarlos que conquistando indios «infieles». Entonces, no puede descartarse el significado compensatorio y reparador que pudo tener la empresa conquistadora en relación a la condición de ilegítimos de muchos de sus protagonistas.¹⁵

¹¹ Bennassar, *The Spanish Character*, p. 201.

¹² Otra manifestación de la flexibilidad, por lo menos de las instancias civiles, fue la difusión de la barraganía. Lo barraganio legitimaba moral y jurídicamente la convivencia entre solteros; el vínculo estaba basado en la amistad y en la fidelidad. En un contrato firmado ante un escribano público, se regulaba el régimen económico, el destino de los hijos y de la herencia, así como ciertas normas para la prolección de las mujeres. Pero el vínculo no suponía derechos y obligaciones iguales para los hombres y las mujeres. Lo mujer estaba sometido a la patestad del hombre. En las escrituras de barraganía del siglo XV el hombre manifestaba que «ha tenido y tiene a la muger», mientras ella afirmaba estar «bajo su mano y a su querer y mandamiento», Córdoba de lo Llove, «Las relaciones», p. 579.

¹³ *Ibid.*, p. 611.

¹⁴ Ver el capítulo V de este trabajo.

¹⁵ En lo que va de la investigación biográfica de los conquistadores es virtualmente imposible conocer con relativa certeza la extensión del origen ilegítimo de éstos. En la obra de Lockhart sobre los hombres españoles que participaron en la captura de Atahualpa en Cajamarca, podemos encontrar datos interesantes. En la mayor parte de los casos, más de la mitad, no aparece información alguna sobre los padres de los «hombres de Cajamarca».

Se desprende que aproximadamente un tercio de dichas conquistadores sabían quiénes eran

Considerando la difusión de las relaciones extraconyugales y de la ilegitimidad en la península ibérica, éstas constituían rasgos esenciales de la identidad de los españoles y, en consecuencia, de la cultura afectiva hispana. Esto, sin duda, debió influir significativamente en las actitudes hacia las mujeres y hacia la conyugalidad en general.

En lo referente al contexto social de los grupos nativos, el intercambio de mujeres en la sociedad quechua jugó un papel fundamental. Los patrones matrimoniales locales variaron de región a región en el área andina. Es iluso generalizar sobre las relaciones entre hombres y mujeres. Las formas de poder y de subordinación femenina también debieron tener rasgos particulares entre los diversos grupos.¹⁶ Pero hay un aspecto de esto que interesa ubicar aquí: el intercambio de mujeres a propósito de las alianzas matrimoniales. Este fenómeno, que es casi una ley sociológica, es muy importante para delimitar la distribución de derechos de acuerdo a los géneros y, por lo tanto, las formas de subordinación y dependencia entre los cónyuges.¹⁷ La apropiación de las mujeres era una fuente de autoridad y de prestigio. Significaba haber recibido el reconocimiento de

sus padres. Sólo sabemos que once de éstas eran positivamente legítimas y cuatro no legítimas. De las treinta y tres restantes, si bien aparecen señalados los nombres de ambos padres no aparece mención alguna sobre si los padres eran casados o no. En siete casas de las presentes en la captura del inca sólo aparece el nombre del padre, mientras que hay un solo caso en el que sólo se menciona el nombre de la madre. Pedra Alcanchel, por ejemplo, hace dos testamentos y en ningún caso revela la identidad de sus padres. De otra lado, Juan de Salinas y Miguel Ruiz figuran con padres conocidos, pero no es posible saber si fueron legítimos o no. James Lockhart, *Los de Cajamarca. Un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú*, 2 vols. (Lima: Ed. Milla Batres, 1986).

¹⁶ En ciertas regiones, como en Piura por ejemplo, las capullanas detentaron un poder significativo. Hay más testimonios sobre la existencia de curacas mujeres. Ver Maria Rastwarski, *La mujer en la época pre-hispánica*, (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1986), p. 7. Pero, como señala I. Silverblatt, queda por averiguar el alcance del poder de las jefas mujeres en sus propios ayllus y las formas en que se transmitían dichos cargos. Irene Silverblatt, *Luna, sal y brujas. Género y clase en los Andes prehispánicos y coloniales*, (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1990), pp. 13-14, 112-114.

¹⁷ Gayle Rubin, «The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex», en *Toward an Anthropology of Women*, editada por Rayna Reiter, (New York and London: Monthly Review Press, 1975), 157-210, pp. 172-177.

un poderoso.¹⁸ Asimismo, el estatus de las mujeres dadas en intercambio estaba definido, al menos en parte, por el rango del hombre que realizaba la entrega.

El inca solía disponer de mujeres que otorgaba a otros señores importantes, ya fuese para honrarlos o en señal de su poder. La entrega de mujeres, en este caso, expresaba la supremacía del Inca y la aceptación del don significaba la aceptación del vasallaje al señor quechua. Se creaba una alianza política sellada por el intercambio de mujeres. Al mismo tiempo, con esta práctica se insinuaba una diferenciación de derechos entre hombres y mujeres. Los hombres tenían derechos sobre las mujeres que éstas no ejercían sobre aquellos, ni sobre ellas mismas. Esto no quiere decir que las mujeres no pudieran recibir mujeres como regalo y, por lo tanto, gozar de reconocimiento. A las mujeres nobles también les regalaban objetos y personas, estas últimas se convertían en servidoras. Huayna Cápac, por ejemplo, le otorgó a una de sus esposas—la curaca de Contarhuacho, señora de Tocas y Huaylas— numerosos servidores, entre ellos trescientas mujeres.¹⁹ Si bien el intercambio de mujeres supone derechos desiguales para hombres y mujeres, los criterios de reciprocidad entre los géneros proveían a las mujeres de derechos dentro de su nuevo grupo de pertenencia.

Asimismo, el intercambio de mujeres implica alianza recíproca entre grupos. Además, los derechos de transmisión paralela aseguraban a las mujeres el acceso a los medios de subsistencia de la sociedad y el control de sus propias instituciones políticas y religiosas.²⁰

¹⁸ Rostworowski, *La mujer*, p. 8.

¹⁹ María Rostworowski, *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza, 1534-1598*, (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1989), p. 16.

²⁰ Aún no queda clara qué tan simétricamente en relación a las hambres. Hombres y mujeres realizaban un trabajo complementaria y estaban obligadas unos con otros. La interacción entre las fuerzas femeninas y masculinas era esencial para la reproducción de la existencia social. Pero sostener que las relaciones igualitarias entre las géneras se derivan de lo complementario no es tan convincente: la complementariedad y las jerarquías no son necesariamente excluyentes. Para una muestra ver el trabajo de Marisol de la Cadena, «Las mujeres son más indias»: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco», *Revista Andina* 1 (9) (1991): 4-35.

El intercambio de mujeres en la sociedad inca, de otra lado, se daba dentro de un código de control sexual claramente pautado. El castigo del adulterio parece haber sido drástico y las pautas de relaciones entre los géneros eran bastante rígidas. Guamán Poma comentaba a principios del siglo XVII: «jamás se a hallado mujer perdida ni se a casado perdida ni haberse hallada adúltera. A la donzella y al danzel quebrantado le matavan y le colgaban biba par una peña, acá misma al adúltera y adúltera; es la justicia grave».²¹

A diferencia de lo que sucedía en España en el siglo XV a propósito del adulterio y de la ilegitimidad, estos fenómenos parecen insulares en las grupos étnicos nativos que se encontraban bajo el poder del Inca. Se trataba de sociedades orientadas a la producción agrícola, con un incipiente desarrollo de centros urbanos y una restringida actividad mercantil. El sistema de organización social se basaba fundamentalmente en unidades articuladas internamente a través de lazos de parentesco muy puntuales y definidos. Como en la mayoría de sociedades de este tipo, las patrones matrimoniales debían observar pautas relativamente estrictas a fin de que el acceso a la propiedad, patrilocal, matrifocal y bilateral, camún a individual, y los procesos productivos pudieran tener resultados óptimos.²²

La invasión española supuso para la mayoría de las mujeres nativas un cambio radical. En cuanto a las mujeres nobles, la tradición hispana les permitió mantener el acceso a la propiedad de las tierras. Pero este acceso privado a las tierras, que en muchas ocasiones se habían destinadas a las cultas femeninas autónomas, fue

²¹ Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, (México: Siglo Veintiuno, 1980), I, p. 192.

²² Hoy testimonios de contemporáneos, como el de Guamán Poma que refuerzan esta impresión. El desasosiego del cronista frente al compartimiento de mujeres indígenas se ubica dentro de lo que fue su percepción del «munda al reués». Las pautas de emparejamiento de su pueblo y de los otros nativos se habían pervertida con la presencia de los hombres blancos, curas, corregidores y encamenderos. Estos hechos habían transgredido los fronteras de su espacio, usondo laboral y sexualmente a las mujeres nativos, engendronda «mestizillos», poniendo en juego la continuidad de su raza. Pero él, las mujeres indias no son víctimas de esta situación, son protagonistas voluntarios. Prefieren omoncebase con españoles o con cuolquiera, antes de seguir siendo mujer de indio mitoyo. *Ibid.*

también limitado. Formalmente se interrumpía una tradición local por la que las mujeres heredaban lo que la línea antecesora femenina había poseído, y sobre la cual, aparentemente, tenían derecho absoluto.²³ Ciertamente, las mujeres de la nobleza nativa pasaron de un sistema patriarcal a otro, pero en el caso hispano el prestigio de éstas, según las investigaciones realizadas hasta ahora, se vio recortado.²⁴

El reducido número de mujeres españolas,²⁵ el impulso sexual y la atracción que conquistadores y mujeres nativas podían sentir mutuamente, trajo consigo el establecimiento de relaciones consensuales más o menos duraderas. A esto se agregó el afán de poder y el impulso hacia lo nuevo que caracterizaba a los hombres fundamentalmente jóvenes que protagonizaban la conquista.²⁶ Si es posible hablar en términos de lo estrictamente físico en relación a las actitudes de los españoles hacia las mujeres nativas, el exotismo de las mujeres indígenas, la belleza que los españoles pudieron encontrar en ellas, no cabe duda, despertaron su deseo. Hay ciertos testimonios que así lo expresan. Décadas antes, Colón apuntaba en su diario de viaje: «Hay muy lindos cuerpos de mujeres».²⁷ Sin embargo, el color diferente de piel fue asociado tempranamente con cualidades estéticas. La piel menos blanca, oscura, fue identificada con

²³ Las autoridades coloniales desconocieron el derecho que las mujeres nativas tenían para ejercer funciones de poder y de heredar cargos de curacazgos. Según los españoles, las mujeres sólo podían acceder al curacazgo de sus padres en la medida que no existiera un heredero masculino. Pero las mujeres insistieron en preservar el derecho matrilineal de transmisión de sus bienes, eligiendo, en ciertas ocasiones, a sus hermanos y sobrinas como sus herederas, Silverblatt, *Luna, sol y brujas*, p. 88.

²⁴ Rostworowski. *La mujer*; Silverblatt, *Luna, sol y brujas*, ver capítulos VI y VIII.

²⁵ Las mujeres españolas estuvieron presentes a lo largo de todo el proceso de conquista del Perú. De acuerdo a la lista de Pasajeros de Indias, se calcula que durante ese primer periodo viajó una mujer por cada diez hombres. Pero la alta mortalidad de la población masculina española hizo variar tal proporción a una mujer por cada ocho hombres. James Lockhart, *Spanish Peru 1532-1560. A Colonial Society*, (Madison: University of Wisconsin Press, 1968), p. 150.

²⁶ José Durand, *La transformación social del conquistador*, (Lima: Nuevos Rumbos, 1958), p. 28.

²⁷ Tzvetan Todorov, *La conquista de América. La cuestión del otro*, (México: Siglo Veintiuno, 1987) p. 44.

lo menos bella. El comentario de Garcilaso sobre Cusi Huarca, mujer de Sayri Túpac, su pariente, así lo expresa: «era hermosísima mujer, y fuéralo mucho más si el color trigueño no le quitara parte de su hermosura».²⁸

Un aspecto importante que ayuda a entender la tendencia de los hombres españoles a las relaciones consensuales con las mujeres nativas y su resistencia al matrimonio es la importancia de un valor como el honor.

En la sociedad hispana de la época, el honor era un principio discriminador de estratos y de compartimientos y distribuía el reconocimiento de privilegios.²⁹ La honra y la fama definían las coordenadas de las actitudes de los españoles. Su código se sustentaba en las *Siete Partidas*. La reputación de un hombre se adquiría por virtud de su rango, sus hechos y su valor. Era una motivación fundamental para la acción personal y conllevaba la pertenencia a una posición social. Suponía la trascendencia de la individual, con el costo de la propia vida en caso de necesidad. Los pobres reclamaban un honor basado en la virtud, y las mujeres, según la versión masculina, en el recato sexual.³⁰ Dentro del código de honor, las mujeres eran consideradas como patrimonio de sus maridos, de donde se desprendía un doble patrón moral que tenía vastas implicancias sociales y personales.³¹ La apropiación física y de los servicios personales de las mujeres estaba también legitimada por una concepción del honor.

La perspectiva de la conquista, del triunfo y de la gloria, exacerbó un valor como el honor. Según América Castro para esa época se desarrolló un ansia de «señalar de la persona en una fama desconocida hasta entonces».³² Por más plebeyo que fuera un soldado español, la gloria y la legitimidad obtenida en la guerra en Indias lo colocaban en la mejor de las posiciones para satisfacer ese tipo de

²⁸ Garcilaso de la Vega, *Comentarios*, Segunda parte, Libro octavo, p. 814.

²⁹ Maravall, *Estado moderno*, II, pp. 11-17.

³⁰ Bannasser, *The Spanish Character*, pp. 215-219.

³¹ Vigil, *La vida de las mujeres*, p. 140.

³² Durand, *La transformación*, p. 50.

aspiraciones personales. Un matrimonio con una mujer india, aunque noble, no proporcionaba al hombre español el prestigio que podía lograr con una mujer española de más o menos alcurnia. La honra estaba asociada a la condición de cristiano viejo y ésta, a su vez, suponía la limpieza de sangre.³³ Los indios eran de estirpe idólatra, recién «convertidos». Este rasgo podía ensombrecer cualquier árbol genealógico que aspirara un serio reconocimiento en la sociedad hispana.

En décadas anteriores a la unificación de los reinos ibéricos, la coexistencia de diversos grupos culturales y étnicos en la península había sido relativamente pacífica y armónica. La consolidación del Estado y la monarquía centralizada tuvo como correlato, entre otras cosas, la xenofobia. La persecución de moros y judíos había supuesto una redefinición de las reglas de juego que regían la coexistencia de dichos grupos.³⁴ Esto trajo consigo la exacerbación de los sentimientos discriminatorios y la implantación de los prejuicios raciales, que actuaron de manera especial en el contexto colonial americano. Pero es importante enmarcar este dato dentro del código de honor del hombre español. Éste estaba muy ligado al comportamiento sexual femenino y particularmente a la virginidad de las mujeres. Mas allá del significado real que para la sociedad nativa pudo haber tenido la virginidad de las mujeres, los españoles parecen haber percibido que la virginidad no era algo que importara mucho entre los indios.³⁵ Esto pudo constituir una amenaza para la honra del hombre español, lo que terminaba desanimándolo frente a una opción matrimonial con mujeres nativas.

De acuerdo a Garcilaso, los conquistadores españoles mostraron una conducta «templada» frente a las mujeres españolas en lo referido a sus apetitos sexuales. Al parecer, se trataba de una cuestión de honor. No podían hacer uso sexual de las mujeres, hijas,

³³ *Ibid.*, p. 36.

³⁴ Antonio José Saraiva, *Inquisição e cristaas novas*, (Lisboa: Imprensa Universitaria. Ed. Estampa, 1985), p. 132.

³⁵ Silverblatt, *Luna, sol y brujos*, p. 74.

esposas o madres de los de su mismo grupo. La actitud de los españoles hacia las mujeres estaba definida no por lo que ellas significaran en sí, sino por sus relaciones con sus padres y maridos; una identidad definida por sus vínculos con los hombres. Respetarlas era una forma de honrar a sus allegados masculinos. «Fueron igualmente abstinentes y templados, así en comer y beber como en refrenar la sensualidad, especialmente con mujeres de Castilla, porque les parecía que no podían tratar de esto sin perjudicar a sus vecinos cuyas hijas o mugeres eran».³⁶ Sentimientos como éste pudieron configurar las relaciones de género entre los españoles. Pero hay otras evidencias que matizan la conducta de los conquistadores. La descripción que hace el mismo cronista de Gonzalo Pizarro, citada por Lockhart, así lo hace: «dábbase demasadamente a las mujeres, así a indias como de Castilla».³⁷ Los amoríos ilícitos de Melchor Verdugo, «hombre de Cajamarca», con la hija casada de su compañero Francisco Fuentes, revelan también el margen de la transgresión del código de honor, en cuanto a las formas de relacionarse con las mujeres del propio grupo.³⁸

A este tipo de motivos se agregaron otras fuerzas que moldearon las relaciones entre hombres y mujeres en esa época. En principio, las alianzas de los conquistadores con las mujeres de la nobleza nativa facilitaban el ejercicio de poder sobre la población aborigen. Quizás el caso más expresivo es el de la relación entre Francisco Pizarro e Inés Huaylas Yupanqui. Quispe Sisa, su nombre original, fue entregada por su hermano, Atahualpa, a Francisco Pizarro. Están juntos en Cajamarca, Jauja, Cusco y Lima sucesivamente. Por los relatos de los contemporáneos, sabemos que Francisco Pizarro hizo un compromiso formal y público con Quispe Sisa; la presentó a sus amigos como su mujer, en una suerte de esponsales: «veis aquí a mi mujer».³⁹ Durante la sublevación de Manco Inca (1536- 1537),

³⁶ Garciloso de la Vega, *Comentarios*, Segundo parte, Libro tercero, p. 270.

³⁷ Lockhart, *Los de Cajamarca*, I, p. 195.

³⁸ *Ibid.*, II, p. 50.

³⁹ Roül Porras Barrenechea, *Pizarro*, (Lima: Ediciones Pizorro, 1968), p. 38.

Contarhuacho, mujer principal del señorío de Huaylas y emparentada con Quispe Sisa (posiblemente su madre) envía mil indígenas de sus dominios.⁴⁰ Ayuda significativa, sin duda, para vencer el cerco indígena de Lima. Luego, entre 1636 y 1637 la pareja se separa.

Pero no todo respondía al manejo de los españoles para ganar la guerra. La actitud de la población indígena también actuó en esta dirección. Hay testimonios que hacen pensar en la existencia de un sentimiento de beneplácito indígena frente a las uniones de sus mujeres con los conquistadores. Garcilaso comenta en ese sentido: «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».⁴¹

Según Bartolomé de las Casas, «las desdichadas mancebas y sus familias eran engañados por los españoles que las tomaban según su voluntad. Los nativos pensaban que sus hijas eran tomadas por mujeres legítimas».⁴² En todo caso, disponer de la vida de las mujeres fue una práctica que tuvo continuidad entre los conquistadores. Casar a las madres de los hijos con miembros del grupo social o de la clientela masculina fue una costumbre de los españoles de la época. El propio padre de los Pizarro, el capitán Gonzalo Pizarro, arregló el matrimonio de Francisca Gonzáles, madre de Francisco, humilde criada de un monasterio seducida por éste, con un tal Martín.⁴³

Convergen en este punto dos tradiciones patriarcales bien distintas. Atahualpa entregaría a Quispe Sisa, hija de Huayna Cápac, a Francisco Pizarro, probablemente como manifestación de su de-

⁴⁰ Rostworowski, *Doña Francisca*, p. 25.

⁴¹ Garcilaso de la Vega, *Comentarios*, Segunda Parte, libro segunda, p. 115. Hemming también piensa que las mujeres indias aceptarían ser las concubinas de los conquistadores. John Hemming, *The Conquest of the Incas*, (Nueva York: Harcourt Brace Javanovich, 1970), p. 180.

⁴² Citada por Durand, *La transformación*, p. 37.

⁴³ Parras, *Pizarro*, p. 13. También casó a María Alonso, madre de Francisco, con un Alonso de Sota.

sea de establecer una alianza o de mastrar su pader. Después de unos años y de haber tenido con ella das hijas, el conquistador arregla el matrimonio de Quispe Sisa, convertida en Inés Huaylas Yupanqui, con Francisco de Ampuero,⁴⁴ un subalterno miembro de su clientela, otargándole a éste la encamienda de Chaclla.⁴⁵ Hacia 1539, Francisco Pizarra establecía una segunda relación de concubinata con una mujer de la élite nativa: Angelina Yupanqui. Cuanda Pizarra muere, Angelina pasa a ser la esposa de Juan de Betanzas en matrimonio resuelto par Gonzala Pizarro.⁴⁶

La propia madre de Garcilasa, la Palla Isabel Chimpu Oclla, luego de su relación con el padre de éste, se casa, previo arregla entre los hambres, con Juan del Pedrache. Aurelio Miró Quesada supane en su prólogo que la dote que llevó Chimpu Ocllo fue atargada par el propia capitán, padre de Garcilasa.⁴⁷ Leonar Curicuillor había sida la esposa de Quilaca, especie de embajador de Pizarro. Pero durante las años de la conquista pasó a ser la mujer de Hernando de Sato.⁴⁸ Almagra también abtuvo una concubina india noble, Marca Chimbo, hija de Huayna Cápac y su hermana. Luego de un tiempo de convivencia, Marca Chimba se casó con un español, Juan Balsa.⁴⁹ El casa de Tocta Chimbu resulta muy ilustrativo. Ella era mujer de Atahualpa e hija de Huayna Cápac. Fue entregada a Hernando de Sato, uno de los principales caudillos, par el inca sucesar.⁵⁰ Al observar las actitudes de los españoles hacia sus concubinas, en general, se tiene la impresión de que los amantes se comportan a la manera de padres: datan a sus concubinas para casarlas, les escagen maridos, les danan legadas. Es coma si el papel del patriarca se desdablara: el amante y el padre protectar, sin negar, naturalmente, la perversión inherente en esta transacción, en la que

⁴⁴ Lockhart, *Los de Cajamarca*, I, p. 164.

⁴⁵ Rostwarowski, *Doña Francisca*, p. 18.

⁴⁶ Lockhart, *Los de Cajamarca*, I, p. 165.

⁴⁷ Garcilasa de la Vega, *Comentarios*, LXVIII.

⁴⁸ Hemming, *The Conquest*, p. 181.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Lockhart, *Los de Cajamarca*, I, p. 206.

las mujeres en cualquiera de las dos variables resultan un abjeta sin opción propia.

Hubo mujeres de la propia élite que se negaron a ser parte del engranaje de poder entre los gobernantes nativos y los españoles, y entre los españoles mismas. La actitud de la Coya Azarpay, según Hemming, una de las hermanas de Atahualpa, expresa esa resistencia. Según Pedra Pizarro, un español Navarra, cercano a Francisca Pizarro, le pidió a éste que le diera a Azarpay como mujer. Pero Azarpay huye a Cajamarca. Allí es tomada prisionera y llevada al lado de Pizarro.⁵¹

Antes de la captura del inca en Cajamarca y en los momentos inmediatamente posteriores a este acontecimiento, la entrega de mujeres nativas por los gobernantes locales a los conquistadores parece haber sido relativamente fluida. Luego este mecanismo deja de funcionar. Las pretensiones de Gonzalo Pizarro de pasear a la Coya Cura Oclla, hermana de Manca Inca, fueran rechazadas por el Villac Umu.⁵² A la larga, el compartimiento de los españoles hacia las mujeres impactó en la nobleza inca, en la medida en que empezó a afectar sus propios intereses. Quispe Tito, dice Hemming, estaba muy interesada en la unión de su hijo con una niña descendiente directa de la nobleza nativa.⁵³

Las hambres que mantenían vínculos más claramente definidas como legítimas dentro de su estructura familiar original tendieron a reproducir estas valeres. Resulta sugerente observar la trayectoria de los miembros de la familia Pizarro; el único miembro legítimo de la familia, Hernando, regresa a España, y aunque durante un

⁵¹ Hemming, *The Conquest*, p. 225.

⁵² *Ibíd.*, pp. 182-183.

⁵³ En lo que se refiere a este período de la conquista, son las relaciones de los españoles con las mujeres de la élite nativa las que han dejado huellas menos borrosas. Las coyas, las fiustas y las pallas ocupan los relatos de los cronistas en cuanto a concubinas de los conquistadores. Por ello resulta un riesgo especular sobre las actitudes de éstos hacia las «mujeres del común» en este período particular. Para décadas posteriores, sobre todo para fines de siglo, se cuenta con la irremplazable crónica de Felipe Guamán Poma de Ayala, en donde abunda información sobre las relaciones entre los hombres españoles y las mujeres de los ayllus andinos.

buen tiempo vive «amancebado», se casa finalmente con Francisca Pizarro, su sobrina.⁵⁴ Francisco Pizarro resulta una de las figuras típicas.⁵⁵ Fue hijo ilegítimo y no hay indicios para pensar que fue reconocido y legitimado por su padre. Convivió con Inés Huaylas Yupanqui, hija de Túpac Yupanqui y Mama Anahuarque, desde la conquista del Cusco en 1534 hasta el cerco de Lima. Las trayectorias vitales de Gonzalo y Juan Pizarro, también nacidos de relaciones extraconyugales, se parecen más a la de Francisco Pizarro que a la de Hernando Pizarro.⁵⁶

Vale la pena recordar también, a propósito de la reproducción de patrones de comportamiento, que Garcilaso de la Vega, al dejar el Perú, llegó a tener en España un hijo ilegítimo con una criada suya.⁵⁷ La reproducción de este tipo de relaciones entre hombres y mujeres en el contexto colonial se fue convirtiendo en un ingrediente central en la configuración de las relaciones sociales en general.

Muchos españoles vivieron con las mujeres que estaban a su disposición, básicamente a su servicio como criadas. Algunas de ellas eran mujeres indígenas traídas desde lugares lejanos; constituían parte del botín de guerra. De Toro, entre otros, mantuvo una relación estable y duradera con su criada indígena.⁵⁸ Alonso de Mesa convivía simultáneamente con las mujeres indígenas que lo servían. Francisco de Vargas tuvo una hija mestiza con su sirvienta indígena.⁵⁹ Juan de Valdivieso tuvo un hijo con una mujer cañari que formaba parte de su red de dependientes.⁶⁰ Juan García también convivía con una indígena peruana a su servicio.⁶¹ Por último, Miguel Ruiz, él mismo hijo de una relación entre un español y su esclava,

⁵⁴ Lockhart, *Los de Cajamarca*, I, p. 64; José Antonio del Busto, «Una huérfana mestiza: la hija de Juan Pizarro» *Revista Histórica* T. XXVIII, (1965): 103-106.

⁵⁵ Rostworowski, *Doroteo Francisco*, p. 63.

⁵⁶ Lockhart, *Los de Cajamarca*, I, pp. 148-167.

⁵⁷ Garcilaso de la Vega, *Comentarios*, p. LXV.

⁵⁸ Lockhart, *Los de Cajamarca*, II, p. 156.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 46.

⁶¹ *Ibid.*, p. 181.

estableció un vínculo bastante consistente con una de las sirvientas nicaragüenses que acompañaban a los conquistadores.⁶² El nacimiento de los hijos de las relaciones consensuales entre las mujeres de la élite nativa y las conquistadoras españolas fue par la menas, en algunas acasiones, recibida con júbilo tanta par las españolas coma por la pablación nativa. Así fue en el casa del nacimiento de Francisca Pizarro, nacida de la unión de Francisco Pizarro y de Inés Huaylas Yupanqui en Jauja, en 1534.⁶³

La descendencia de esta pareja temporal na quedó en manas de la madre; ésta fue separada de sus hijos, pasando los dos niños mestizos, Francisca y Gonzalo, al poder de Francisco Martín de Alcántara –media hermana del conquistador– y de su esposa doña Inés Muñaz.⁶⁴ Can ellas, las niñas fueron educadas en el más pura estilo hispano.⁶⁵ De la relación entre el conquistadar y Angelina Yupanqui nacieran atras das niñas mestizas e ilegítimas. A diferencia de los dos anteriores, Francisco y Juan na fueran legitimadas. Es probable que este hecha permitiera la mantención de ciertos vínculos entre éstas y su madre Angelina: Francisco permaneció en el Cusco al lada de doña Angelina hasta que tuva ance años más a menos, luego va a España. Pera las cuatra llegaron a estar par un tiempo bajo la tutoría de su tío Gonzalo Pizarro, convirtiéndose en bien ubicadas miembros de la comunidad hispana. Las dos hijas mestizas legitimadas de Ganzalo Pizarro también fueron a España.⁶⁶ Sebastián Benalcázar, legitima a tres hijos naturales presumiblemente mestizos. Luego, can su hija ya adulta en España, arregla el matrimania de éste can daña María de Herrera.⁶⁷ El primagénita llegó a ser teniente gobernador de Popayán y fundó una familia ilustre que se mantuvo durante varias generaciones. Vemas cómo el reconacimiento paterno traía consigo el distanciamiento de la ma-

⁶² *Ibid.*, p. 224.

⁶³ Hemming, *The Conquest*, p. 180.

⁶⁴ Lockhart, *Las de Cajamarca*, I, p. 165.

⁶⁵ Rostworowski, *Doña Francisca*, p. 31.

⁶⁶ Lockhart, *Las de Cajamarca*, I, p. 191.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 140.

triz cultural materna, para una buena posición en la sociedad hispana. Así, la legitimación del padre significó el despojo de las mujeres indígenas de su descendencia ilegítima.

El afán de mantener a los hijos mestizos ilegítimos alejados del universo cultural nativo no fue privativo de los conquistadores como individuos. Esta actitud se expresó también en la creación de instituciones como el recogimiento para niñas mestizas de Santa Clara en el Cusco en 1551.⁶⁸ Allí fueron recluidas doncellas como Beatriz Coya. Incluso en Lima llegó a fundarse una pequeña pero significativa institución similar, San Juan de la Penitencia, aunque de mucha menor trascendencia que la anterior, puesto que desapareció luego de dos décadas. Su existencia perdió sentido rápidamente. La condición de estas mujeres en la Ciudad de los Reyes perdió gravitación como grupo.

El destino de los ilegítimos no fue trazada únicamente por la voluntad de los conquistadores. El interés de la Corona española también entró a tallar en la vida de los mestizos ilegítimos. La Gasca, el pacificador, quiso entregarle a Francisquito, hija de Francisco Pizarro, la encomienda de Yucay, perteneciente a su padre, junto con las plantaciones de coca de Avisca; recomendaba que fuera legitimado como su hermana. Padía estar al cuidado de su madre Angelina. Para la Corona sólo aceptó que Francisquito recibiera los ingresos provenientes de esas propiedades. Aclaraba, sin embargo, que éstas debían regresar al poder de la Corona luego de la muerte de éste. Tanto Isabel, hija de Juan Pizarro, como Inés, a su vez de Gonzalo, recibirían cada una 6,000 ducados provenientes de la que usufructuaba su prima Francisco. Francisquito, hijo de Gonzalo, potencial rebelde, por decisión del rey, debía ir con su hermana y su prima a España.⁶⁹

Además de la legitimación, estaba la posibilidad de reconocimiento. Esta modalidad no habilitaba a los ilegítimos para heredar

⁶⁸ Nancy Van Deusen. «Los primeros recogimientos para doncellas mestizas en Lima y Cusco, 1550-1580», *Allpanchis*, 35-36, 1, (1990): 249-291.

⁶⁹ Hemming, *The Conquest*, p. 353.

encamiendos o encabezar mayorazgas, pero suponía la protección del padre. La negativa o un reanacimiento formal de las hijas ilegítimas en ocasiones fue reemplazada por el nombramiento de tutores españoles que se encargaron del futuro de sus hijas. Francisco de Vargas, también de los hidalgos presentes en la toma de Cajamarca, encomendó a su hijo mestizo, nacido de la relación con su sirvienta indígena, o Jeránima de Aliaga.⁷⁰ De la relación consensual entre Leonor Curicuillar y Hernando de Soto nació una hija, Leonor de Soto, que se casó luego con un natario real García Carrillo.⁷¹ Sin embargo, la actitud de de Soto no fue la misma con la hija mestiza que tuvo con Tacta Chimba, que no la menciona en su testamento, pero le deja el cuidado de un tutor que él mismo selecciona.⁷² Juan Pizarro, que se niega a reconocer a su hija con una sirvienta india suya, le otorga 2,000 ducados como dote matrimonial y le pide a su media hermana Hernanda que la case.⁷³ El temor a posteriores reclamos hereditarios inhibió el reconocimiento de los ilegítimos que las convirtieron en naturales. Hubo muchas farmas de expresar la preocupación por las hijas tenidas con mujeres de condición social inferior y de tranquilizar a la conciencia.

Los actitudes de los hombres hacia su descendencia ilegítima también tuvieron que ver con su estado conyugal. Hubo hombres solteros como Melchor Verduga, que no se hicieron problemas con legitimar a sus hijos mestizos, haciéndolos aptos para herederos de sus mercedes.⁷⁴ Pero los matrimonios posteriores tendieron a sacarlos de la competencia hereditaria. Incluso cuando no existieran hijas legítimas, las esposas españolas se convertían en herederas de encomiendas y demás patrimonio.

La ausencia de herederas legítimas indujo al reconocimiento de los mestizos ilegítimos. Diego Maldonado, que se encontraba

⁷⁰ Lockhart, *Los de Cajamarca*, II, p. 48.

⁷¹ Hemming, *The Conquest*, p. 181.

⁷² Lockhart, *Los de Cajamarca*, I, p. 206.

⁷³ Hemming, *The Conquest*, p. 182.

⁷⁴ Lockhart, *Los de Cajamarca*, II, p. 50.

entre las hidalgos que participaron en la captura de Atahualpa, ante la ausencia de herederas legítimas, y a pesar de su matrimonio, se animó a legitimar a dos hijos tenidas con una mujer de la nobleza nativa.⁷⁵ En esta oportunidad, la legitimación supuso hacerse cargo del futuro de los hijos: asegurar herencias, dotes y casamientos.

El caso de Sebastián de Tarres, que tuvo dos hijas mestizas, Fernando e Isabel, aparentemente reconocidas, también revela un patrón instaurado en esas días.⁷⁶ No se conoce la procedencia social de la madre, excepto que era india, pero Torres se casó luego en el Perú con una española «doña». Su hija mestiza, Francisca, como parece haber sucedido con aquellas mestizas cuyos padres optaban por incorporarlas a la sociedad hispana, vivió en la casa paterna, alejada de su parentela india. La experiencia de Francisca nos revela una forma de inserción de las mestizas ilegítimas en el mundo social hispano: vivió con la viuda de su padre, doña Francisca Jiménez en condición servil.⁷⁷ Este sino de subordinación identificaría en décadas posteriores a una buena cantidad de ilegítimos.

Hacia 1544, Alansa de Mesa, que en Cajamarca tenía dieciséis años, se resistía a ceñirse a los valores tradicionales de la sociedad caballeresca de la época.⁷⁸ Mesa no sólo vivía acompañada en su casa del Cusco por sus diferentes hijos ilegítimos, sino que allí reunió al mismo tiempo a sus respectivas madres indígenas, que llegaron un momento alcanzaron el número de seis. Tuvo una hija en cada una de ellas.⁷⁹ Esta experiencia remite a un patrón andino: la

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 20-21.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁷⁸ En lo relativo a hijas de Alonso de Mesa figuran algunos más: Baltazar Hernández de Mesa, natural en María Segura; Alonso Hernández de Mesa en Luiso de Balboa; Bernardo de Mesa y Alonso de Mesa, este último mestizo. *Ibid.*, II, pp. 26-28.

⁷⁹ No siempre es fácil establecer los filiaciones que nos permiten determinar si los hijos mestizas e ilegítimos fueran hijos de una sola mujer o de varias. El caso de Martín de Florencia, artesano presente en Cojamarca, es un ejemplo. En su testamento reconoce a tres hijos mestizos: Luis, Pedro e Isabelica, hijos de «sus» mujeres indígenas Isabel y Tocto. Esto ocurre con muchos de los casos a los que tenemos acceso. Es también difícil ubicar este tipo de experiencias en el tiempo. Miguel Comejo, por ejemplo, se casó en el Perú y llegó a tener una familia numerosa de la cual eran parte cuatro hijas concebidas dentro del

Capítulo I

poligamia. Ésta funcionaba como privilegio de curacas locales y de miembros de la nobleza inca. En 1552, Mesa todavía estaba saltero, aunque luego eligió por esposa a una mujer de la nobleza nativa, doña Catalina Huaco Ocllo, con la que por la menos tuvo un hijo legítima, Dan Florencio Hernández de Mesa. Éste fue el único de los «Hombres de Cajamarca» que llegó a casarse con una mujer indígena.⁸⁰

Mesa tenía una esclava negra con la que tuvo a Francisquito, al cual Mesa se rehusaba a reconocer. Este último es un patrón que se inauguró en esos días y que se asentó en los siglos siguientes: el reconocimiento de los hijos ilegítimos y bastardos por los padres estuvo muy influido por la procedencia social de la madre. La mayoría de las veces los hombres se negaron a reconocer a sus hijos habidos en mujeres esclavas.

En el caso de los hijos, los españoles en su condición de hombres libres no reconocerían a sus descendientes esclavas. Esto resultaba algo en esencia inconcebible en la sociedad hispana y colonial. Las esclavas, como propiedad de alguien, no podían heredar; el heredero resultaba siendo el propietario del esclavo. Este hecho desalentaba el reconocimiento de los hijos tenidos con mujeres esclavas, excepto si la posibilidad de manumitir a los niños esclavas era algo viable. De acuerdo a cada caso, los españoles hicieron esfuerzos en conseguir la libertad de sus hijos esclavos. Este horizonte, sin duda, alentó a las mujeres esclavas a establecer relaciones sexuales con los hombres libres.

La turbulencia de los primeros años de la conquista permitió a los españoles adquirir ventajas a través de la convivencia temporal

matrimonio; pero también aparece como padre de tres hijas naturales. No sabemos si los tres hijos naturales nacieron antes o durante su matrimonio. Es de presumir que en el caso de los hijos naturales y legitimados se trate de nacimientos ocurridos antes de las uniones conyugales legalizadas. De no ser así, la bastardía habría complicada el reconocimiento de estos hijos y su ubicación en la estructura familiar. Esos datos provienen de Lockhart, *Los de Cajamarca*.

⁸⁰ Esto no deja de sugerir una relación entre la afición de Mesa por las mujeres indígenas y los gestos filantrópicos hacia las indias que aparecieron en su testamento. Lockhart, *Los de Cajamarca*, II, p. 28.

con las mujeres de la élite nativa. De todas formas no faltaron las uniones de españoles en situaciones desventajadas que buscaron contraer matrimonio con mujeres nativas con cierto estatus con el fin de acceder a posiciones de prestigio social de las cuales en principio se veían marginados.⁸¹

Para estar casado, por lo menos en principio, permitía una mejor posición frente a la Corona para negociar mercedes. Esto fue mucho más definitiva cuando se regularizó el régimen de sucesión de encomiendas. Para acceder al tributo de la población nativa, es decir para ser un encomendero, había que, en un plazo de tres años, casarse y vivir con su mujer. Autoridades civiles y eclesiásticas debían velar por el cumplimiento de estas disposiciones. Según la voluntad de la Corona, los casados debían tener preeminencia frente a las solteras para la adjudicación de encomiendas.⁸² Pero no era la misma estar casado con una mujer indígena que con una española, y si no era plebeya, mejor. Según el testimonio de Garcilaso, los españoles abandonaban a sus mujeres indias para casarse con españolas, dejando «gozar a los hijos ajenos lo que sus padres ganaron y sus madres y parientes ayudaron a ganar».⁸³ Las medidas metropolitanas empezaban a tener efecto esta vez y en 1550 dos tercios de los encomenderos del Cusco estaban casados; en 1563 sólo quedaban treintidós encomenderos solteros de quinientos en todo el Perú.⁸⁴

Los arreglos matrimoniales de la época se realizaron tanto entre españoles e indias como con españolas. Las alianzas del primer tipo no fueron muy comunes, pero algunas fueron favorables al acceso a los bienes que los grupos de poder local, aunque sometidos, podían ofrecer.⁸⁵ La mayoría de los matrimonios que se realizaron

⁸¹ Daisy Ripadas, *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*, (Buenos Aires: Conicet, 1977), p. 10.

⁸² L. VI, l. IX, Ley 36, f. 233, T. II, año 1539. *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, 4 vols, 1681. Reedición por Ramón Menéndez y Pidal, y un estudio preliminar por Juan Manzano Manzano. (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1973).

⁸³ Garcilaso de la Vega, *Comentarios*, Segunda Parte, Libro tercero, p. 122.

⁸⁴ Lockhart, *Spanish Peru*, p. 154.

⁸⁵ Garcilaso de la Vega, *Comentarios*, Segunda parte, Libro segunda, p. 115.

en aquella época tuvieron como finalidad obtener encomiendas y conseguir o conservar puestos burocráticos. Muchos españoles se casaron con españolas para tener acceso al tributo indígena a través de las encomiendas y repartimientos.⁸⁶ Por otro lado, las alianzas matrimoniales, en este contexto inédito, permitieron a muchos españoles de posiciones francamente subordinadas ascender rápidamente en la escala de jerarquías. Un hombre como Pedro de Alconchel, artesano de oscuro origen, gracias a su participación en Cajamarca, logra emparentarse a través del matrimonio con los círculos más aristocráticos.⁸⁷ Entre los plebeyos más bajos que participaron en este acontecimiento estuvo García Martín, que hace un buen matrimonio en Indias con doña Leonor de Valenzuela. Su hijo legítimo logra heredar su encomienda.⁸⁸

Las mujeres españolas solteras que llegaban al Perú estaban interesadas en casarse con los nuevos ricos.

«Estando todos los conquistadores sentados en una gran sala mirando un sarao que había, las damas miraban la fiesta desde una puerta que tomaba la sala a la larga. Estaban detrás de una antepuerta, por la honestidad y por estar encubiertas. Una de ellas dijo a las otras: «Dicen que nos hemos de casar con estos conquistadores». Dijo otra: «¿Con estos viejos podridos nos habíamos de casar? Cátese quién quisiere, que yo, por cierto, no pienso casar con ninguno dellos. Dólos al Diablo; parece que escaparon del infierno, según están estropeados: unos cojos y otros mancos, otros sin orejas, otros con un ojo, otros con media cara, y el mejor librado la tiene cruzada una y dos y más veces». Dijo la primera: «No hemos de casar con

⁸⁶ Durand, *La transformación*, p. 38.

⁸⁷ Lockhart, *Los de Cajamarca*, I, p. 170.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 217.

ellos por su gentileza, sino por heredar los indios que tienen, que, según están viejos y cansados, se han de morir presto, y entonces podemos escoger el mozo que quisiéramos, en lugar del viejo, como suele trocar una caldera vieja y rota por otra sana y nueva». ⁸⁹

Evidentemente, en esta minuciosa transcripción de Garcilaso se proyecta el resentimiento a propósito de las deslealtades de los conquistadores hacia sus concubinas indias. Es por estas mujeres, que sienten y actúan así, parece decir el cronista, por las que los españoles cambian o sus mancebos nativos. De todas formas es importante reconocer el sentimiento existente entre los mujeres españolas a propósito de sus uniones matrimoniales con los españoles que conquistaban los dominios incaicos.

Las raras uniones legítimas entre españoles y mujeres provenientes de la nobleza nativa tuvieron propósitos semejantes. Los arreglos matrimoniales fueron una práctica considerablemente difundida y la trama de estas alianzas estuvo orientada hacia la consolidación del poder. La experiencia de Beatriz Clara Coya es una nítida expresión de ella. Manco Inca, el rebelde de Vilcabamba, había tenido tres hijos: Sayri Túpac, Túpac Amaru y Cusi Huaracay Coya, que al bautizarse recibió el nombre castellano de María Monrique. De la unión conyugal de Sayri Túpac y su hermana, la Coya Cusi Huaracay nació la niña Beatriz Clara Coya.⁹⁰ Las españolas se sintieron con derecho a disponer del destino de estas mujeres. Cuando Sayri Túpac muere y la niña María queda viuda, Francisca de Taleda lo obliga a casarse con don Juan Fernández Coronel, «soldado español sin abolengo y sin fortuna». ⁹¹ Igualmente, arregló la boda de la niña Beatriz con Martín García de Loyola, descendiente de la antigua y legendaria nobleza de Vizcaya. No deja de ser una tentación imaginaria

⁸⁹ Garcilaso de la Vega, *Comentarios, Segunda Parte, Libro segunda*, p. 115.

⁹⁰ Ella Dumbar, «El testamento inédito de doña Beatriz Clara Coya de Loyola, hija del Inca Sayri Tupac», *Fénix, Revista de la Biblioteca Nacional*, 7 (1950): 111-122.

⁹¹ *Ibid.*

Capítulo I

o Beatriz como un trafea atargada a García de Layala en la medida que éste fue el coptor del propio Túpoc Amoru, el hermano de su padre.

Can alianzas matrimoniales de esta clase, las españolas tenían un acceso fluido o los reportimientos de indios más significativos: doña Beatriz ero lo heredera de un impartante y rica mayarazga. Pera al misma tiempo, la dispasición de estos uniones permitió o los autañdades metropolitonas controlor el establecimiento de los élites locales y su posterior fortalecimiento que constituían una amenaza real al pader centralizada de lo Corono español. Hoy que recordar lo férreo oposición protogonizado por García de Castra frente a la pasibilidad de un matrimonio entre daña Beatriz y Cristóbol Moldonada, señar paderasa del Cusca, can un proyecta de pader mestizo en ciernes, y que luego participaría al lada de las indias rebeldes.⁹²

Las escasos uniones de mujeres españolas con miembros de la nobleza local, normalmente posaran par el matrimonio formal. Daña Luisa de Medina se casó can Dan Martín, un indígena cobolmente hispanizada: camparte el rescote de Atohuolpo, recibe de Pizarro uno encomiendo, aprende fluida española, se canvierte al cristionismo y obondona su indumentaria nativa.⁹³ Llega a viajar a España. El atra casa conocido es el de Morío de Esquivel y Corlos Inco.⁹⁴ El hecha que las mujeres españolas no se cosoron con indios, ni siquiera de las grupas daminontes locales, tombián nos refiere o lo precoriedad de su estatus de género. El valar de las mujeres les era asignado por los relocianes que éstas pudieran establecer. Ciertamente, aquí tuva un papel importante lo cuestión demográfico: el número de mujeres españolas siempre fue bastante menar que el de los españoles. Esta facilitó enarmemente que las mujeres españolas cansiguieran establecer relocianes can sus pares peninsulares. Pera esta situación no necesoniamente significó relaciones monógamas y estobles.

⁹² Héctor López Martínez, *Rebeliones de mestizos y otros temas quinientistas*, (Lima: P.L. Villanueva, 1972), p. 26.

⁹³ Hemming, *The conquest*, p. 281.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 341.

El comportamiento del encomendero Lucas Martínez Vegazo ilustra cómo el sistema de las encomiendas orientó la naturaleza de las relaciones entre géneros en esta época temprana. Martínez Vegazo llegó al Perú con Pizarro en su tercer viaje; estuvo durante toda su vida en el ojo del huracán: ganó, perdió y recuperó su encomienda. Mientras tanto, vivió con su criada, una morisca esclava. Al principio, esta mujer, Beatriz, era copropiedad del dicho encomendero: «Poseían los socios tres caballos —uno rucio y dos castaños finos— un negro zapatero llamado Diego y una morisca de nombre Beatriz. Contaban además con las casas y tierras del Cusco».⁹⁵ Lucas Martínez tuvo una hija con su esclava Beatriz, cuyo nombre no se ha podido averiguar, pero que vivía con su madre en Arequipa hacia 1565. El vínculo entre el encomendero y su esclava parece haber sido largo y relativamente permanente. Éste se encargaba, de por lo menos, enviarle ropa de Castilla y otros «encargos» para Beatriz y su hija.⁹⁶ Cabe mencionar que Lucas le había entregado la libertad a Beatriz, además de haberle «dado» el apellido. Por último, Martínez, literalmente en su lecho de muerte, contrae matrimonio con María Dávalos, llegando a un acuerdo con su futura suegra: acepta 16,000 pesos como dote, a cambio de su encomienda que heredaría su joven y flamante esposa, la cual se convertiría en encomendera.⁹⁷ En el caso de Lucas no hay acuerdo, Lockhart dice que éste casa a su concubina, mientras que Trelles, en su notable estudio sobre este personaje, no menciona el hecho.

La historia de Alonso de Toro también es reveladora.⁹⁸ De Toro, que en Cajamarca sólo contaba con veinte años, había mostrado, según Lockhart, una particular dureza e impetuosidad en los asuntos públicos. Al parecer, en su vida íntima de Toro se comportaba más o menos igual. Ni su matrimonio por el honor de su linaje lo hizo abandonar a su amante de años, una mujer de la nobleza in-

⁹⁵ Trelles, *Lucas Martínez Vegazo*, p. 37.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 122.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 135.

⁹⁸ Lockhart, *Los de Cajamarca*, II, pp. 155-158.

Capítulo I

dia. De Toro organizó su vida familiar en el más puro estilo señorial. El patrón de la familia extendida y patriarcal incluía al padre de la esposa, el que también, junto con otros miembros y criados, vivía bajo el mismo techo del linaje recién fundado. Pero de Toro no sólo no pudo romper el vínculo con su amante de años, sino que vivió con ella en la casa familiar. Según Lockhart, la permanencia de la *mujer indígena allí fue aceptada por la esposa de de Toro, Francisca de Zúñiga*, pero el abuso llegó a un límite, y luego de seis años de Toro fue asesinado por su suegro. Una situación como ésta supone, como sucede en las sociedades donde se arraiga la familia patriarcal, la preeminencia de la ley del «pater» en contraste con una escasa injerencia de otras instituciones de poder sobre la familia. La esposa debe someterse a la voluntad del marido, que en este caso implicó la convivencia en la misma casa con la amante de éste. Este hecho manifiesta un caso extremo de la predominancia del poder privado frente al poder público, característica propia de coyunturas como aquella.

Si bien los primeros años del régimen colonial están marcados por arreglos matrimoniales y relaciones de amancebamiento, hubo uniones conyugales en las que no mediaron intereses económicos. Es el caso de Jerónimo de Aliaga. Hizo una carrera brillante en el Perú como burócrata y encomendero.⁹⁹ En 1530 se casó por amor con doña Beatriz de Medrano. Fundó un mayorazgo para sus herederos legítimos. Pero su preferido fue un hijo mestizo, para el que consiguió un importante y lucrativo puesto burocrático.¹⁰⁰

* * *

En este capítulo se ha intentado trazar algunas de las coordenadas que delinearon las relaciones entre los hombres y las mujeres

⁹⁹ *Ibid.*, II, p. 58.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 60.

durante los años de la conquista. Más allá de ciertos rasgos que pueden identificar la experiencia de conquista de los pueblos andinos con hechos similares, el caso que nos interesa tiene también un carácter inédito, resultado del conflicto y de la interacción de la sociedad nativa y de la española. Los españoles eran portadores de una visión del mundo que contenía ciertos supuestos relativos a las relaciones entre hombres y mujeres. A pesar del reconocimiento formal de derechos relativamente igualitarios, sobre todo a propósito de la repartición de bienes patrimoniales, las mujeres eran consideradas como seres inferiores dignos de protección, tutela y sometimiento. Asimismo, las relaciones fuera del matrimonio y los hijos ilegítimos, incluyendo todas sus acepciones, formaban parte del colectivo afectivo y social de los españoles de la época. La subordinación femenina y la difusión de las relaciones extramaritales se encontraron perfectamente interpretadas y normadas dentro del código de honor de la época. El honor fue un valor excepcionalmente gravitante, tanto dentro de la sociedad hispana contemporánea, como en el escenario mismo de la conquista, influyendo fuertemente en las actitudes de los conquistadores hacia las mujeres próximas y hacia los hijos tenidos en éstas.

El honor estaba relacionado con valores relativos a la virtud sexual femenina, a la tradición de cristianos viejos y a la pureza de sangre. A los ojos de los españoles, ninguno de estos rasgos formaban parte de la identidad de las mujeres nativas con las que entablaron vínculos sexuales y amorosos. Los provisionales vínculos de concubinato fueron suficiente para acceder a los recursos que los conquistadores necesitaban para consolidar su poder.

De otro lado, en la expansión inca el intercambio de mujeres se había convertido en un mecanismo clave para las alianzas interétnicas que formaban parte del juego imperial. El sistema de intercambio de mujeres propio del sistema de poder inca, aseguró a los españoles, por lo menos en los momentos iniciales, el acceso a las mujeres de la nobleza nativa. En realidad lo que los españoles tenían como horizonte de realización personal era un buen matrimonio con una mujer española. La mayoría de éstos mantuvieron sus rela-

Capítulo I

cianes con mujeres nativas hasta que apareciera una opción que pudiera aumentar su prestigio.

La guerra de conquista y el contacto con la población femenina nativa constituyeron nuevas referentes para la evolución de la moral caballeresca. Las hambres españoles aptaron par vivir amancebados con mujeres de diversa procedencia étnica, especialmente con sus criadas indígenas y con sus esclavas de ascendencia africana. Par un lado, se continúa así la tradición ibérica de la servidumbre, y se recrea el patrón patriarcal, la cabeza masculina y la red de criadas. Recardemas que la condición de criadas suponía vínculos de jerarquía y, sobre toda, de dependencia. Par atra lado, al prave-nir las mujeres de grupos étnicos sametidos, de territorias canquistados, se inaugura una nueva forma de relación sexual. En este contexta se fue acuñanda un patrón de relación sexual en el cual se tendía a identificar fuertemente a amantes con criadas. A este vínculo se agregaba el camponente étnica que jerarquizaba, a su vez, la masculino y lo femenina.

La ilegitimidad fue una de las manifestaciones de esa desigualdad, que a su vez alimentaba y acentuaba el sistema de jerarquías propia de la sociedad colonial. Esta forma de vincula traja coma resultada el nacimiento de niñas mestizas e ilegítimas. La inestabilidad del contexta hizo que na existieran pautas firmes a través de las cuales ubicar a los descendientes de estas uniones. El carácter patrimonial del Estado español expresada en la precariedad de la vida pública de las instituciones de la época, agudizada par las circunstancias de la guerra, le dieran a las voluntades masculinas un margen de acción considerablemente dilatada. Las opciones personales fueron desde la legitimación de su descendencia ante la Corona española, hasta la negligencia absoluta. En medio estuvo el reconocimiento formal paterna que convirtió a las ilegítimas en naturales, y mecanismos tales coma la adjudicación de dinera, dotes en el casa de las mujeres, nombramiento de tutores y responsabilidades directas asignadas a terceras a propósito de la educación y crianza de los niños. Además, factores de orden personal tales coma el estado conyugal de los conquistadores, la presencia de hijas legítimas, la

procedencia social y étnica de sus concubinas, la intervención de la Corona y los intereses personales de los españoles influyeron también en las actitudes de éstos frente a su propia mestiza.

Si bien esta dinámica estuvo marcada por intereses individuales, la Corona también intervino en este proceso. Las guerras civiles entre los españoles, así como la sublevación indígena y mestiza, llevaron a las autoridades metropolitanas, o través de disposiciones particulares, a controlar el futuro de la descendencia mestiza de los conquistadores que podía ser amenazante.

Todas estas posibilidades estuvieran acompañadas, en mayor o menor grado, de la incorporación de los hijos e hijas mestizos e ilegítimos a las estructuras familiares hispanas y consiguientemente fueron alejadas de la cultura materno nativa. En esta dinámica se perfila la tendencia que va convirtiendo la condición ilegítima en condición de jerarquización, con un componente servil.

El colonialismo, especialmente porque supone el fortalecimiento de las jerarquías sociales, tiende a jerarquizar también las relaciones entre hombres y mujeres y, consiguientemente, a deteriorar la condición de las mujeres. El mundo colonial desde sus inicios estuvo cuajado de relaciones de dependencia. La gente tenía criadas, a diferencia, estaba al servicio de alguien. La verticalidad en las relaciones sociales afectó particularmente las relaciones entre los hombres y las mujeres. Los roles del ejercicio del poder sobre la población indígena y esclavo fueron definiendo la relación entre los géneros y, consecuentemente, la *identidad femenina*. Las relaciones entre hombres y mujeres se tiñeron de los rasgos propios de las relaciones sociales predominantes, generándose así una particular forma de jerarquización entre los géneros.

CAPÍTULO II

El escenario: segregación y confluencia en Lima durante el Siglo XVII

En el siglo XVII Lima estaba compuesta por una serie de grupos social y étnicamente heterogéneos. Españoles, es decir blancos, africanos esclavizados, sus descendientes y un variado tipo de castas e indios habitaban la ciudad. Hacia 1600, año en que por primera vez se realiza un censo de la población de la ciudad, el total de ésta ascendía a 14,262 habitantes.¹ Catorce años después, en 1614, la población había crecido vertiginosamente y alcanzaba 25,167 personas.² Esta cifra obtenida del censo del marqués de Montesclaros revela el rápido incremento poblacional de Lima: una tasa de crecimiento anual promedio de 5.8%.³ En 1619, la población de la ciudad presentaba un balance por sexos que variaba de acuerdo a los grupos sociales y étnicos. En la parroquia de El Sagrario (La Catedral), que congregaba alrededor del 60% de la población de la ciudad, el 43% de los habitantes eran mujeres.* Los porcentajes de la

¹ Bowser, *El esclavo*, p. 409.

² *Ibid.*, p. 410.

³ Miguel Jaramillo, *Formación de un mercado laboral urbano e indígena en Lima de comienzos del siglo XVII*. Tesis de Bachiller en la Facultad de Ciencias Sociales con mención en Economía, (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986), p. 13.

* He escogido estas parroquias porque corresponden a las que seleccioné para trabajar los datos cuantitativos —provenientes de los partidos de bautizo— referidos al problema de la ilegitimidad entre la población de la ciudad, a los que me refiero o lo largo de este trabajo.

población femenina de acuerdo a las grupos étnicas se distribuía de la siguiente manera:

Cuadro II. 1.
Porcentajes de población masculina y femenina
según grupos étnicos en la parroquia de
El Sagrario, 1619.

Grupo étnico	Hombres	Mujeres
Espanoles y mestizos	63%	37%
Negros	54%	46%
Mulatos	40%	60%
Indias	62%	38%

Fuente: F. Bowser, *El esclavo*, p. 410. El autor ofrece las cifras. Los porcentajes han sido elaborados por nosotros.

En la parroquia de San Marcela, en 1619, las mujeres representaban el 48% de la población. En este caso, el equilibrio sexual presentó sus propias variaciones de acuerdo a las grupos étnicas.

Si bien estas cifras provienen de un estimado censal de valor objetiva, las contemporáneas tenían una impresión diferente, que vale la pena retomar. El cronista Calancha, por ejemplo, señalaba: «No pasan de seis mil los vecinos españoles, pero hay más de veintitrés mil mujeres de todas edades y edades». ⁴ La misma opinión sabredimensionada tenía Fray Diego de Córdova y Salinas, quien recoge el testimonio de Calancha. ⁵ Pedro León de Portocarrero, en su *Descripción del Virreynato del Perú* a principios del siglo XVII,

⁴ Fray Antonio Calancha, *Crónica moralizadora*, 1638, (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1975), II, p. 557.

⁵ Fray Diego de Córdova y Salinas, *Crónica franciscana*, 1651, en *Las crónicas de convento*. Selección de Pedro Benvenuto Murieta y Guillermo Lahmann Villena, dirigida por José de

tenía una percepción similar: «Las mujeres siempre son el doble, porque no hacen viajes por mar ni tierra, ni van a la guerra, así se conservan mejor y viven más». ⁶ Estas impresiones expresan, más allá de las cifras puntuales, la gravitación simbólica de la población femenina en la ciudad.

Cuadro II. 2.
Porcentajes de población masculina y femenina
según grupos étnicos en la parroquia de
San Marcelo, 1619.

Grupo étnico	Hombres	Mujeres
Españoles y mestizos	60%	40%
Negros	44%	56%
Mulatos	60%	40%
Indios	57%	43%

Fuente: *Ibíd.*

La situación de balance sexual relativamente favorable a las mujeres empezó a transformarse mientras corría el siglo. En 1636, el arzobispo de la ciudad presentó al virrey Chinchón una estimación en la que las mujeres sobrepasaban a los hombres: 14,154 mujeres y 12,905 hombres. Para el final del siglo XVII, el censo realizado en 1689, durante el gobierno del conde de la Monclova, arrojó 37,234 habitantes, incluyendo El Cercado de indios, distribuidos de la siguiente forma:

la Riva Agüero, Biblioteca de Cultura Peruana. Primera Serie N° 4, (París: Desclée, de Brouwer, 1938), p. 260.

⁶ Pedro de León Portocarrero, *Descripción del Virreynato del Perú*, Edición de Boleslao Levin (Rosario: Universidad Nacional del Litoral, 1958), p. 42.

Cuadro II. 3.
Total de pobladores de la ciudad según la
Numeración de Lima de 1700

Grupos Numerados	Númera	%
Real Palacio	95	0.2
Palacio Arzobispal	42	0.1
3 Casos de la Inquisición	36	0.09
11 cuarteles y San Lázaro	29,293	78.6
Pueblo del Cercado	333	0.8
Hospitales (*)	1,209	3.2
Conventos de religiosos (*)	2,155	5.7
Conventos de religiosas (*)	3,865	10.3
Beaterios(*)	206	0.5
TOTAL	37,234	100%

(*) Se incluye las personas que sirven en dichas casas.

Fuente: Numeración general de todas las personas de ambos sexos, edades y calidades que se ha hecho en esta ciudad de Lima año de 1700. (Lima: COFIDE, 1985).

La población blanca española ascendía a 15,048 personas (sin contar a las personas recluidas en los conventos ni a los presbíteros), es decir, la mitad de la población de la ciudad era blanca. La otra mitad se distribuía entre negras, las denominadas «castas» y los indios. Pero entre la población de la ciudad considerada blanca existió cierta desbalance sexual, por la menas hacia finales del siglo XVII. Según la Numeración general, las hambres blancas de la ciudad eran 7,031, mientras que la población femenina blanca llegaba a 8,017. Las mujeres sobrepasaban a los hambres en 986. Sin duda, esta situación influyó en los patrones de emparejamiento y, por la tanto, en las opciones matrimoniales y en las relaciones de género

en general. Considerando esta diferencia de mujeres entre la población española de la ciudad, es de presumir que la competencia en el mercado matrimonial era incómoda para ellas. En un cálculo gruesa, alrededor de un millar de mujeres estaban excluidas del matrimonio. Esta hace pensar también en las posibilidades que tenían los hombres casados de establecer relaciones extracanyugales con mujeres salteras entre la población blanca de Lima. Este desbalance, además de sugerir las dificultades que tenían las mujeres para encontrar un marido disponible, ilumina parte del problema de la ilegitimidad y de las relaciones extracanyugales.⁷

La población esclava de la ciudad a fines del siglo XVII ascendía a 7,182 que representaba el 24% del total. Entre los grupos esclavas propiamente negros, los hombres fueron 3,519 y las mujeres 3,663. Entre los esclavas pertenecientes a otras denominaciones étnicas se aprecia cierta desequilibria por sexos: hubo 446 hombres esclavas mulatas y 592 mujeres.⁸ Estas cifras descartan la posibilidad de explicar la baja tasa de matrimonios y la ilegitimidad entre la población esclava en base al desbalance sexual.

La población libre compuesta por negros y mulatas a fines del siglo XVII llegaba a 3,172 que representaba un porcentaje de 10% del total de la ciudad. En contraste con la población esclava, estos grupos muestran un desbalance sexual natario. En el caso de los mulatas hubo 27 hombres por cada 100 mujeres. Una figura similar se observa entre la población negra libre: 35 hombres por cada 100 mujeres.⁹

⁷ El porcentaje de mujeres españolas que migraban a las Indias fue variando con el tiempo. Inicialmente la cantidad de mujeres en relación a los hombres fue mínima. Pero con el establecimiento del régimen colonial, las ciudades fueron ofreciendo más seguridades y comodidades a las mujeres españolas. Los peligros disminuían. Además, las restricciones a los hombres para viajar solas aumentarían con el correr de los años. Finalmente cabe agregar que la preferencia entre la población migrante femenina la tuvo Lima en comparación con otras puntas de llegada en las colonias. Ver Peter Boyd-Bawman, «Patterns of Spanish Emigration to the Indies until 1600», *Hispanic American Historical Review* 56 (4) (1976): 588-604, p. 599.

⁸ Numeración general de todas las personas de ambos sexos, edades y calidades que se ha hecho en esta ciudad de Lima, año de 1700, (Lima: COFIDE, 1985).

⁹ *Ibid.*

Los indígenas de la ciudad presentaron patrones particulares. La poca densidad de esa población en la zona permitió la fundación de una ciudad básicamente hispanizada. A la exigua cantidad de pobladores locales de ese espacio, se sumó la afluencia de un número más o menos considerable de indígenas provenientes de diferentes encomiendas relativamente cercanas, que llegaban a Lima para pagar el tributo a sus encomenderos, en su mayoría vecinos de ésta.¹⁰ Luego de unos años, la población indígena de la ciudad llegó a alcanzar un tamaño suficiente como para que las autoridades edilicias consideraran urgente reunirlos a todos en un lugar y separarlos de los otros grupos. En 1568, durante el gobierno del virrey Toledo, se formaliza la decisión y se funda el pueblo de Santiago del Cercado, en las tierras de la encomienda de Caccahuasi, contigua a la ciudad. Como su nombre la indica, éste fue un lugar amurallado, poseía dos puertas que se cerraban en las noches para evitar que las indias fueran molestadas.¹¹

A pesar de la intención de las autoridades del cabildo de mantener separadas a las indias del resto de los habitantes de la ciudad, a fines del siglo XVII ésta acogió a 3,428 indias que era el 12% de la población de la ciudad (sin contar a la recluida).¹² La población indígena de la ciudad se dividió en 1,506 indias y 1,277 indios.¹³ Este grupo, a diferencia de las castas y de los negros, llegó a conformar grupos familiares relativamente estables.¹⁴

En contraste con el mosaico de identidades sociales y étnicas, arquitectónicamente Lima tenía una configuración perfectamente simétrica. Su creación había respondido a la tradición medieval ur-

¹⁰ Enrique Torres Saldamanda, *Libro primero de cabildos de Lima*, 3 vols. (París: Paul Dupont, 1900), I, p. 203.

¹¹ Tuvo su propia cura, su hospital e incluso un colegio de caciques. Ya en el siglo XVII, El Cercado, en vías de convertirse en una parroquia de la ciudad, contenía una población intensamente hispanizada. *Ibid.*

¹² *Numeración general.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Alvaro Bamechea, «Marginación, informalización y cambio cultural en la ciudad de Lima en el siglo XVII», *Memoria de Bachiller en la Facultad de Ciencias Sociales con mención en Antropología*, (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988), pp. 95-96.

vana, conservando las preocupaciones militares que, a su vez, se hallaban estipuladas en la Leyes de Indias de 1523.¹⁵ A principios del siglo XVII su aspecto seguía llamando la atención de visitantes europeos: «Su traza y repartimiento desta ciudad está toda dividida en cuadras de a ciento y cuarenta pasos de hombre cada una. Todas se andan en rededor, y por todas cuatro partes tienen una preñida de igualdad. Todas las calles tienen una misma anchura, y todas salen derechas al campo, sin hacer envueltas ni rincones».¹⁶ Esta impresión de armonía arquitectónica y simetría espacial fue compartida por otros cronistas de la época.¹⁷

El núcleo cívico religioso de la ciudad estaba ubicado en la margen izquierda del río Rímac, configurando la franja norte de la Plaza Mayor.¹⁸ Allí se concentraban los edificios donde funcionaba y vivía el grueso de la burocracia civil, religiosa y militar. Ésta se organizó espacialmente en los cuatro solares del Palacio. Las habitaciones particulares, el jardín del virrey y los aposentos de sus criados estaban en el solar noroeste. En esta parte de la ciudad se estableció un grupo, que rodeaba al virrey, que llegó a conformar una significativa corte: hombres que ocupaban altos cargos en las milicias, corregidores, oidores, alcaldes del crimen, maestros de campo, tesoreros y contadores, mayordomos, mestresalvas, gentiles hombres de cámara.¹⁹ En la medida que fueron llegando mujeres de estirpe aristocrática a la ciudad, se fue desarrollando cada vez más la vida cortesana limeña. La presencia femenina en la corte virreinal tuvo una relación directa con el realce de ésta.²⁰

¹⁵ Louis Mumford, *La ciudad en la historia*, (Buenos Aires: Infinito, 1966), II. p. 461.

¹⁶ León de Portocarrero, *Descripción*, p. 33.

¹⁷ Coloncha, *Crónica*, II, p. 556; Fray Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de la Indias*, 1681-1682, en *Los cronistas de Convento*, ed. José de la Riva Agüero, comp. Pedro Benvenuto Murrieta y Guillermo Lohmann Villena (Paris: Desclée, de Brouwer, 1938), pp. 226-227.

¹⁸ De aquí en adelante, en este capítulo, las referencias a la configuración física de la ciudad provienen de la obra de Juan Bromley y José Barbagelata, «La ciudad de Lima en el año de 1630», *Revista Histórica* XXIV (1959): pp. 268-317, y de León de Portocarrero, *Descripción del Virreynato del Perú*, de principios del siglo XVII. Las excepciones están acompañadas de sus respectivos anotaciones bibliográficas.

¹⁹ León Portocarrero, *Descripción*, p. 34.

²⁰ «La vida palatina adquirió verdadero realce y esplendor con el segundo marqués de

La Real Audiencia y sus tribunales ocupaban el solar del sudeste, esquina de la calle de la Pescadería y la Plaza. Allí funcionaba la Real Audiencia con sus cortes civiles y criminales. A la torre civil acudían, por ejemplo, hombres y mujeres de condición ilegítima a reclamar su reconocimiento como naturales y sus consiguientes derechos. La segunda, la corte criminal, atendía denuncias relativas a la moral sexual como el adulterio, la violación, la violencia física entre hombres y mujeres.

La presencia de este significativo grupo de burócratas influyó en la conformación de los patrones de relación entre hombres y mujeres de la ciudad. Las uniones conyugales de miembros de la administración colonial fueron puntualmente supervisadas. Los virreyes, presidentes, oidores, alcaldes de las audiencias coloniales no podían casarse dentro de sus distritos; tampoco sus hijos o hijas.²¹ Los deudos y los criados de estas autoridades tampoco debían tener matrimonios arreglados con mujeres que heredaron repartimientos o encomiendas. De violarse estas normas, las autoridades se verían privadas inmediatamente de sus cargos, sin poder desempeñar otros. Esta clase de precisiones legales tácitamente apuntaba a evitar las alianzas matrimoniales que tuvieran como resultado el afianzamiento de grupos de poder locales que fueran una amenaza potencial para el poder centralizado de la Corona. Por otro lado, según la legislación de la época, los nuevos parentescos creados por alianzas matrimoniales podían entorpecer el justo desempeño de las funciones burocráticas. Una legislación análoga regía para los miembros de la milicia. Disposiciones de esta naturaleza también expresan las características privadas y patrimoniales del poder público

Cañete D. García. Vino éste en 1589 trayendo a su mujer Doña Teresa de Castro y de la Cueva, acompañados ambos de un séquito de doscientas personas. Todo este despliegue estaba presidido por la camarera mayor de la virreina, doña Ana de Zúñiga, viuda noble de Guadalajara. Con el acompañamiento de la virreina, se hicieron más frecuentes y solemnes los actos de corte». José de la Riva Agüero, «Lima española», *Obras completas, La conquista y el Virreinato*, VI, p. 382.

²¹ T. II, tit. XVI, l. 82, f.225, Año 1575, 1619; T. I, L. III, t. III, l. XXXII, f. 17, Año 1595, 1596, T. II; L. V, tit. II, l. 7, f.44, Año 1528, 1619, 1645, T. II; L. VIII, tit. II, l.7, f.19, Año 1650, T. III, en *Recopilación de Leyes*.

colonial. Todas estas restricciones propiciaron el establecimiento de vínculos extraconyugales entre los burócratas solteros de la ciudad.

El lado oriental de la Plaza Mayor lo formaba la Catedral, el local del Arzobispado y su corte. En esta última, entre otras cosas, se ventilaban casos de separación, divorcio y nulidad de matrimonios. También desfilaban ante esta Corte algunos delitos que tenían que ver con la moral sexual. Los amancebados, por ejemplo, fueron siempre juzgados por este tribunal eclesiástico.

El Cabildo de la ciudad funcionó en el lado occidental de la Plaza Mayor. Desde allí se emitían ordenanzas normando el comportamiento de hombres y mujeres en las calles: ropas que debían llevar, formas de participar en las celebraciones públicas, entre otras disposiciones. En esta instancia confluyeron una serie de denuncias de hombres y mujeres relativas a la transgresión de normas de convivencia entre hombres y mujeres.

La proximidad al puerto del Callao, también le confería a la ciudad una atmósfera especial. Lima estuvo marcada por la actividad mercantil. Desde tiempos muy tempranos, la ciudad atrajo un número considerable de comerciantes. Al lado de las grandes transacciones comerciales estaba la pequeña y mediana actividad mercantil, desde los tenderos y pulperos, hasta la venta ambulatória de mercancías. Estas actividades involucraban a un espectro variadísimo de gente de diversa procedencia étnica y social.

En el lado sur de la Plaza Mayor estaban los portales de Escribanos y Botoneros que, a su vez, inauguraban una sección marcadamente comercial. Esta área estaba vertebrada por la calle Mercaderes, en ella había «por lo menos cuarenta tiendas surtidas de cuantas riquezas tiene el mundo. Aquí está todo el principal negocio del Perú».²² En esta zona se concentraba la actividad mercantil de mediana y gran escala, así como las actividades artesanales; desde el principio y a lo largo de todo el periodo colonial fue parte de la parroquia de la Catedral o Sagrario. También hacia el sur estaba la

²² León Portocarrero, *Descripción*, p. 59.

calle de Raperas, en donde se ofrecía básicamente vestidos para la población negra de la ciudad.²³ De la Plaza Mayor también salía, pero con dirección al mar, hacia occidente, la calle Mantas, «tan llena de tiendas como la de mercaderes, ... no eran ya las tiendas de paños, sino de cerezos, confiteros, herreros y calderos».²⁴

Cada vez más la vida de la ciudad adquiría contornos corporativos. La gente involucrada en los distintos oficios urbanos fue formando gremios, cofradías y hermandades, con sus propias constituciones, cultas, recreas y beneficencias. Estos gremios impusieron sus nombres a portales y calles de Lima, en donde funcionaban sus tiendas, que en muchas oportunidades hacían también las veces de vivienda.²⁵

El virreinato del Perú era un fuerte punto de atracción para la mayoría de mercaderes españoles que partían hacia las Indias, en el periodo de 1580 a 1600.²⁶ Cabe señalar que las comerciantes eran de las pacas a las que la Carana no exigía trasladarse a las Indias con sus mujeres. Estaban dispensadas de hacer «vida maridable» con sus mujeres y podían permanecer en las territorias ultramarinas entre dos y tres años.²⁷ Esta significó un cierto tipo de comportamiento de la población masculina con respecto a sus relaciones con las mujeres. Estos hombres, que iban y venían, establecieron relaciones provisionales con las mujeres de la ciudad, sin necesariamente llegar a una forma de compromiso oficial.

Además de la Plaza Mayor en el centro de la ciudad estaba la de Santa Ana, hacia el oeste, cerca del camino del sur al Cercado de indias. A esta plaza daban el hospital de San Andrés y el hospital de Santa Ana, la iglesia parroquial y el manasterio de las Descalzas; la plaza del Santa Oficia, bordeada por la Universidad Mayor de San Marcos, el hospital de mujeres blancas de La Caridad y el Tribu-

²³ *Ibíd.*

²⁴ *Ibíd.*, p. 58.

²⁵ Riva Agüero, «Lima española», p. 390.

²⁶ Boyd-Bowman, «Patterns», p. 596.

²⁷ *Ibíd.*, p. 583. L. IX, tít. XXVI, l. 29, f. 5, Año 1535, 1539, T. II, *Recopilación de Leyes*.

nal de la Inquisición; la plazuela de María Escobar hacia el lado oeste de la ciudad colindando con el convento de Santa Domingo. Finalmente, la plazuela de Santiago, en línea recta de la Plaza Mayor, pero pronunciadamente hacia el sur.

El comercio menudo y diario se realizaba en estas plazas de la ciudad, especialmente en la Plaza Mayor. No obstante, este concurrida mercado se conoció con el nombre de Gata, voz proveniente del vocablo quechua «catu».²⁸ Este dato sugiere la notable presencia de indígenas en este tipo de espacios y en las transacciones comerciales de pequeña escala en la ciudad. Esta actividad reunía a hombres y mujeres de sectores medios y bajos de la ciudad que ofrecían flores, frutas y comestibles.²⁹ Estas plazas eran espacios de alta confluencia social; hombres y mujeres de diversas castas se mezclaban allí. Pero las plazas, además de cumplir una función comercial, también fueron espacios donde frailes y beatas predicaban los postulados de la fe cristiana, entre ellas el pecado del amancebamiento.

Entre el núcleo cívico religioso de la ciudad y la zona oriental, como se verá luego, donde se concentraron las instituciones públicas en que la segregación física de género fue un criterio fundamental, estuvieron, a manera de puente, la Universidad Mayor de San Marcos y el Tribunal de la Inquisición. La Inquisición ejercía un control temible sobre ciertas prácticas como la sodomía, la homosexualidad, la bigamia y la seducción de mujeres por los curas en las confesionarias, es decir las «salicitanes». Se encargaba también de procesar las apinianas de toda tipa de gente acerca del «sexto mandamiento», o sobre la virginidad y el matrimonio que fueran consideradas como blasfemias o, en el peor de los casos, como herejías.

Las instituciones como conventos, monasterios, colegios y hospitales, tendieron a concentrarse en el lado oriental de la ciudad. Es decir, entre el centro y el pueblo de indios del Cercado se levantó la

²⁸ Riva Agüero, «Lima española», p. 381.

²⁹ *Ibid.*

moyor porte de los edificios de tipo religioso que acogieron o hombres y mujeres segregadamente. Allí confluyeron clarisas, descolzas, mercedarias, trinitorias, agustinas del Prado y las religiosas del monasterio de la Concepción y de Santo Catalina.³⁰ La preferencia por este lugar puede explicarse por el hecho de estar más alejado del tráfico mercantil, o diferencio de lo del oeste, que servía de poso o los arrieros y sus mercaderías procedentes del Puerto del Callo.

En esta mismo óreo, de formo contiguo hacia el sur, se concentró la moyoría de los hospitoles de lo ciudad: Sonto Ano de indios, San Andrés para españoles, Son Pedro de clérigos, La Caridad poro mujeres españolas, Son Bortolomé para negros libres. A éstos se ogregaban el hospital de Niños Huérfonos y el colegio de Niños Expósitas de Sonta Cruz de Atocha fundodo o mediados del siglo XVII. Los hospitales también eran lugares de segregación sexual, y llegaron a reunir a fines del siglo XVII a 1,079 personas. Este espacio urbano fue compartido por los colegios religiosos de Son Ildelfonso, Sonto Toribio, el Noviciodo de lo Compañío, el Reol de San Felipe y el del Príncipe.

Proyectándose hacia el sur de este conglomerado institucional estabo lo Coso de Divorciados, en el límite de lo ciudad, compartiendo este espacio con el convento y la iglesia de San Pedro Nolosco. Por último, en el extremo meridional se encontro el colegio franciscano de Buenaventuro, contiguo a lo iglesia de Guadalupe.³¹ Muy pocos instituciones ocuparon un espacio fuero del descrito. Sin embargo, cabe señalar que, significotivamente, dos de los cuatro conventos grandes de religiosos de lo ciudad, el de los agustinos y el de los dominicos, formoron uno órbita particular orientoda hacia el oeste del núcleo cívico de lo ciudad.

Un grupo entre la población masculino segregodo en los recolecciones –recolección de lo Mogdolena de los dominicos y la reco-

³⁰ El único manasteria de mujeres que no formó parte de este conglomeraada institucional oriental fue el de La Encarnación, que si bien se ubicó en el lado oeste, ocupaba un espacio bastante más al sur, casi a manera de frontera con las huertas que rodeaban lo ciudad.

³¹ Riva Agüera, «Lima española», p. 387.

lección mercedaria de Nuestra Señora de Belén— se encontraba marcadamente hacia el sur, también formando parte de las fronteras con las huertas aledañas. Éstos compartieron este espacio con instituciones relativamente aisladas como el beaterio de las Nazarenas y el hospital del Espíritu Santo.

En términos del universo masculino, hacia fines del siglo XVII, instituciones como los conventos, colegios y recolecciones de mercedarios, jesuitas, dominicos y franciscanos, llegaron a reunir a un total de 2,155 hombres, incluidos los donados y los esclavos que vivían en estado de reclusión y virtualmente célibes.

En la zona oriental de la ciudad, hacia 1700, vivían 3,865 mujeres en clausura, entre monjas, seglares recluidas y sirvientas. El monasterio de la Encarnación recluía a 827 mujeres, de las cuales 434 eran criadas. En el convento de Santa Clara, por ejemplo, habían 632 mujeres, entre ellas, 278 eran sirvientas. El convento de La Concepción, por su parte, albergaba 1,041 mujeres, de las cuales 561 estaban cumpliendo funciones de servicio doméstico. En los conventos restantes la proporción de mujeres dedicadas al servicio doméstico fue similar.³²

A la población femenina recluida en los conventos se sumaban aquellas mujeres segregadas sexualmente en los beaterios, que en 1700 llegaron a un número de seis: mercedarias, capuchinas, Santa Rosa de Santa María, Jesús Nazareno, Viterbo y Copacabana. Estas instituciones en conjunto llegaron a albergar, entre beatas, niñas y sirvientas, a 210 mujeres.³³ Pero la segregación de las beatas no sólo tenía lugar en los beaterios. La naturaleza de la condición de beata suponía también la posibilidad de realizar los votos de castidad, pobreza y oración y vivir solas o en las casas familiares. En otras palabras, no es posible saber de la vida célibe de muchas mujeres que no estaban registradas en las instituciones aparentes y, por lo tanto, su número. A esto se sumaban las instituciones como el Cole-

³² Numeración general.

³³ Ibid.

gio del Carmen que se originó como un pequeño recogimiento de mujeres que funcionaba en la casa de Catalina María en el Cerca-do de Lima desde 1619.³⁴

Por último, diseminados a lo largo y ancho de la ciudad, se formaron hogares privados que reunieron a más de diez personas, normalmente mujeres. De acuerdo a la *Numeración general de 1700*, este tipo de «casas» alcanzó el número de 45.³⁵ Este censo también consignó espacios femeninos segregados tales como la Casa de Refugio, la de «mujeres convalecientes» con 24 mujeres, «de las pobres» con 59, y la Casa de Recogidas. En síntesis, hacia fines del siglo XVII por lo menos un 20% de la población de la ciudad vivía segregada de acuerdo a su sexo en conventos, hospitales y beate-nios.

En estos lugares la noción de encierro y segregación sexual tenía cierta rigurosidad. Los contactos entre hombres y mujeres eran severamente restringidos. El colegio de La Caridad, para niñas «españolas», existía en la ciudad desde el siglo XVI.³⁶ Durante varias décadas funcionó junto al hospital para mujeres españolas del mismo nombre; posteriormente se separarían.³⁷ En esta institución las mujeres llevaban una vida no muy diferente a la de las mujeres en los conventos: separadas del mundo y de los hombres, formadas en

³⁴ Todas las mujeres llevaban el hábito de Nuestra Señora del Carmen y de Santa Teresa de Jesús. Algunas mujeres, las más jóvenes probablemente, fueron llevadas a la Casa por sus propios padres. Otras, en cambio, eran huérfanas y pobres. Vivían en clausura, no se comunicaban con nadie, excepta con sus padres. Recibían la educación clásica de la época: algo de latín, podían leer y escribir, sabían las oraciones y se entrenaban en la música. En 1627, el colegio obtuvo la autorización oficial para su funcionamiento. Caba, *Obras*, Editada por Francisca Mateos, S. J. 2 vols. (Madrid: Atlas 1964) II: 435-436.

³⁵ Se han considerada aquéllas que albergaban diez a más personas en total, que tenían como núcleo a cinco a más mujeres españolas, indias, a mulatas adultas, y que congregaban a su vez a un número pequeña, dos a tres usualmente, de niños y/o sirvientes libres y/o esclavos. Fuente: *Numeración general*. Agradezco a Luz Peralta la información respecto del tema. Con ella hemos trabajado las referencias cuantitativas precedentes de esta fuente, que aparecen a lo largo de este trabajo.

³⁶ Luz Peralta, «El Hospital de la Cuidad de Lima. Siglos XVI-XIX,» Tesis para optar el grado de Maestría en Historia. Pontificia Universidad Católica del Perú, (en preparación).

³⁷ *Ibid.*

una orientación religiosa muy estricta y entrenadas en los quehaceres domésticos. El contacto con el exterior era rígidamente controlado y sus destinos preservados a través de los sorteos de dotes que las preparaban para el matrimonio o para el ingreso a la vida religiosa. Una institución similar era el colegio Santo Cruz de Atocha para las niñas expósitos (que veremos más adelante). La diferencia era que allí se educaban las niñas blancas o «españolitas» que habían sido abandonadas por sus padres en calidad de expósitos. En todas estas instituciones y casas de acogimiento, e incluso en aquellos casos particulares mencionados, imperó la segregación física por género, pero no étnica ni social. Las distinciones entre estas últimas se definieron internamente a través de mecanismos especiales, en algunos casos por medio de constituciones de fundación y, en otros, menos explícitamente.

Los espacios de segregación establecidos no se vieron libres de fisuras por donde se filtraba «el mundo»; y no parecen haber estado orientados a la austeridad y al recato. La devoción mística en aquella época no se dio particularmente dentro de los monasterios de religiosos; en todo caso ésta se combinó con un intenso vida social, donde fiestas y conflictos eran parte de ella.³⁸ En los conventos religiosos, la conducta de los sacerdotes dejaba mucho que desear. El francés Amadeé Frézier, a principios del siglo XVIII, comentaba que no había correspondencia entre la apariencia devocional externa de los conventos, la cantidad de personas recluidos y las actitudes de los religiosos que vivían en éstos. El uso privado del dinero de la Iglesia y el comportamiento libertino de los sacerdotes era cosa pública y notorio.³⁹

La ciudad estaba organizada para muchos fines por criterios eclesiásticos. Los lugares de oración pública y culto religioso proliferaron en toda la ciudad. Según el plano de la década de los ochenta del siglo XVII del padre Pedro de Nolasco publicado en 1688, en

³⁸ Martin, *Daughters*, pp. 201-279.

³⁹ Amadeé Frézier, en *El Perú visto por viajeros*, Estuardo Núñez comp. Biblioteca Peruana, I, (Lima: Peisa, 1973), p. 15.

Capítulo II

Lima llegaron a construirse cuarentaitrés iglesias.⁴⁰ Esta información revela el peso del discurso religioso en la vida diaria de los habitantes de la ciudad. La Iglesia prescribía la experiencia de la sexualidad, sus posibilidades y sus límites. El confesionario y el púlpito no fueron los únicos espacios de producción de normas sobre el comportamiento sexual. La normatividad eclesiástica trascendía el universo de la intimidad, como se nota especialmente en los procesos a los amancebados que se examinan en el siguiente capítulo. La profusión de estos lugares públicos religiosos como parte de la arquitectura patriarcal de la ciudad son también una manifestación de esto.

La división por parroquias era muy importante. A principios de siglo existían en la ciudad seis parroquias: El Sagrario (La Catedral) la más voluminosa y antigua, San Marcelo, Santa Ana, San Sebastián, San Lázaro y El Cercado. Luego se crearía la parroquia de Huérfanos. Las parroquias eran un referente vital para los habitantes de la ciudad; en sus registros figuraban hitos cruciales en la vida de éstos: bautizo, matrimonio y muerte. Éstas, en general, tendieron a ser bastante mezcladas social y étnicamente, sin embargo, podemos detectar algunas tendencias. La parroquia de El Sagrario, la más antigua y la más poblada, a pesar de la evolución de la ciudad y de constituir un espacio multiétnico, tendió a concentrar a más «vecinos notables» que otras parroquias que se fundaron posteriormente. Por otro lado, se fundaron parroquias en las que la segregación étnica era justamente su razón de ser, es el caso de El Cercado, espacio compuesto exclusivamente por indios. Hay parroquias que muestran una evolución marcada casi por etapas. San Lázaro estuvo primero poblada por rancherías de indios. Luego de la creación de El Cercado, los indios fueron trasladados allí, y este espacio acogió básicamente a población española. No obstante, en cierto momento San Lázaro, ubicada de forma aislada en la margen derecha

⁴⁰ Francisco de Echave y Assú, *La estrella de Lima convertida en sal sobre sus tres coronas*, (Amberes: Juan Baptista Verdiussen, 1688). Esta información me la proporcionó gentilmente Carlos Villanueva.

del río Rímac, fue convirtiéndose poco a poco en un barrio de población predominantemente de color.

El cuadro público de la ciudad fue objeto de permanentes disposiciones que lo ordenaban. La vida en las calles tenía un significado muy importante y parecen haber estado siempre muy concurridas: «se ven siempre llenas, y con tan cuantioso gentío, que siendo tan anchas, muchas veces, no pueden dar lugar a los que discurren o pasean».⁴¹ La calle era un escenario de representaciones, en las que los grupos sociales le daban significado a sus vidas, reproduciéndose en ésta la normatividad del ordenamiento social.⁴² El sentido del escenario urbano es virtualmente literal. Durante el siglo XVII, la ciudad tuvo un calendario festivo que llegó a contener 153 días anuales de celebraciones entre fiestas religiosas, incluidos los domingos, como fiestas de guardar, y profanas.⁴³ El orden jerárquico en estos acontecimientos públicos fue siempre el mismo y obedecía a leyes específicas que se dieron al respecto.⁴⁴ La representación de las jerarquías fue fundamental en las múltiples celebraciones, tales como desfiles y procesiones. En grandes acontecimientos como éstos, el ritual público estaba protagonizado por los grupos, configurados estrictamente por su pertenencia a un «cuerpo», los dife-

⁴¹ Meléndez, *Tesoros verdaderos*, en *Los cronistas de Convento*, editado por José de la Riva Agüero, compilado por Pedro Benvenuto Murrieta y Guillermo Lohmann Villeno (París: Desclée, de Brauer, 1938), p. 229.

⁴² El sentido de escenario y de representación de la vida pública en los sociedades pre industriales es sugerido por Richard Sennet, *O declínio do homem pública. As tiranias de intimidade*, (São Paulo: Companhia das Letras, 1988).

⁴³ Entre las fiestas religiosas estaban las establecidos por los concilios limenses del siglo XVI, dispuestas de manera específica para indios y españoles, unos veces separadas, otros juntos; las fiestas de «tobla» con asistencia del Virrey y otras autoridades importantes. Entre las fiestas profanas sin fecha definido estaban las fiestas reales, tales como el aniversario del nacimiento del rey, de su matrimonio, etc. También conformaban este grupo las fiestas locales tales como el recibimiento del Virrey y diversas autoridades civiles, y los carnavales. Finalmente, entre las fiestas profanas con fecha indefinido se encontraban las juras reales, y el Paseo del Virrey o Amancoes el 24 de junio. Rosa María Acosta, «Una aproximación al estudio de la fiesta colonial en el Perú (fiestas oficiales urbanas)», Tesis de Bachiller en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas con mención en Historia, (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1979).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 160.

rentes grupos dentro de las burocracias civiles, religiosas y militares, los indios, etc.

En algunas fiestas de la ciudad, como aquellas en honor a la Virgen, confluía gente de toda procedencia social.⁴⁵ La fiesta de la Inmaculada Concepción fue celebrada de manera masiva. Según Mugaburu, una de estas procesiones reunió a 10,000 almas «de todo género». En los rituales propiciados a raíz de catástrofes y terremotos, se tendía a juntar gente de toda clase y condición.⁴⁶ Pero de todas formas, la tendencia fue separar y distinguir a los devotos: españoles, indios, negros y mulatos, como en la fiesta de la Virgen del Rosario.⁴⁷

Los autos de fe, convocaron una gran concurrencia. El tablado en medio de la Plaza Mayor, el desfile de sus señores en sus diversos hábitos, los caballos ricamente adornados, los estandartes, los coros, los condenados vestidos con el hábito de San Benito y las lecturas de las sentencias. En la sociedad colonial, el castigo público tenía una relevancia muy grande. Los reos eran azotados por las calles para su deshonor y como advertencia a los demás. Se cumplía así una función ejemplificadora. A estas expiaciones públicas asistían las autoridades civiles y eclesiásticas, gremios y cofradías debidamente ordenados. Todos ocupaban un lugar específicamente asignado de acuerdo al que ocupaban en la sociedad. Los hombres no se mezclaban con las mujeres. Sólo la plebe observaba esa especie de teatro del mundo de una forma en que las diferencias de género se distinguían menos. Representaban la masa indiferenciada y difícil de identificar y comprender. Allí sí, hombres y mujeres se confundían unos con otros, no había necesidad de que fuera diferente. Desde allí podían expresar su hostilidad, su repudio o, en ciertos casos, una escondida solidaridad con los condenados. En todo caso, todos recibían una severa lección; hombres y mujeres de distintas clases eran perseguidos en diferentes momentos por el Tribunal.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 61.

En el otro extremo, festejos como el carnaval ofrecían la posibilidad de una ruptura dramática del orden social. Allí la gente no sólo se mezclaba, sino que a través del disfraz cambiaba su identidad, actuando los deseos reprimidos por el orden estamental. Al día siguiente de carnavales era frecuente el espectáculo de indios, indias, españoles, españolas tirados en el suelo. Tanto los hombres como las mujeres salían en cuadrillas. Incluso las damas aristocráticas participaban a su estilo. Sus criados repartían dulces a la concurrencia, así como granos confitados para tirarse entre ellos, a modo de disimulada guerrita⁴⁸.

Cabe recordar que la legislación española prohibía expresamente la participación de mujeres en cargos públicos, así como participar en las cortes sin permiso de sus maridos; aunque siempre era posible que las mujeres apelaran a la autorización judicial. La segregación femenina en el espacio público de la ciudad tuvo su propia racionalidad de acuerdo a las distintas actividades urbanas. En las festividades religiosas al aire libre y de carácter masivo, las mujeres de los sectores dominantes de la ciudad tuvieron una presencia poco significativa. Su participación en este tipo de eventos fue restringida y cuidadosamente pautada. No eran parte activa como los otros grupos de la ciudad. En realidad, cuando estuvieron presentes tuvieron un papel de testigos. Vale la pena notar que los balcones de raíz arábiga, con celosías de rejillas, «que en muchas calles son tantos y tan largos que parecen casas en el aire», fueron una característica de la arquitectura urbana de la época.⁴⁹ Éste era un lugar femenino estratégico desde el que solían observar los acontecimientos callejeros.

En acontecimientos más cotidianos como asistir a la iglesia, las mujeres de estos estratos, al igual que los otros grupos, tenían una ubicación espacial fijada por las normas públicas en base a las diferencias estamentales de la sociedad urbana. A las mujeres de los sectores altos se les exigía recato y ocultamiento. En 1600, a propó-

⁴⁸ Arzans, *Historia de la Villa imperial de Potosí, 1700*, (Rhode Island: Brown University Press, 1965), citado por Acosta, *Fiestas*, p. 160.

⁴⁹ Calancho, *Crónica moralizadora*, p. 556.

Capítulo II

sito de la arganización de un auto de fe que se iba a realizar, el cabildo, en su agenda, discutía la farma en que las mujeres de los regidores iban a estar presentes: «se acordó que se haga el dicho tablada al qual puedan ir las mujeres de las dicho Regidares llevando consigo otra mujer que sea su deuda dentro del quarto grada y no más porque na serán admitidas (...) y queden por memoria los nombres de las dichas mujeres que ansí se permite vengan a él y para este efecto y que na dexen entrar a más de las dichas das mujeres». ⁵⁰

En este tipa de eventas públicas, las mujeres, que gracias a sus vínculos de parentesca estaban permitidas de asistir, la hacían en un lugar definido de antemana y estaban sujetas a una vigilancia especial.

Estas mujeres na podían participar de las fiestas de recibimiento de las autoridades públicas de la ciudad. Como señala el padre Cobo en su *Historia de Lima*, las mujeres de la aristocracia acudían de manera separada y no pública a canacer al virrey recién llegado: en la primera noche del recibimiento se permitía a las limeñas penetrar tapadas en los salones de palacio para conacer al virrey. ⁵¹

Las calles na eran el lugar de las mujeres de los sectares dominantes de la ciudad. Sin embargo, la transgresión encantraba sus propios cauces: «Aunque las mujeres na sean celadas como por los españoles en Europa, se usa paco que salgan de día; pero a la entrada de la noche tienen libertad para ir a hacer sus visitas, y van a menudo donde menas se les espera. Pues las más tímidas a pleno día son las más atrevidas de nache: entonces, cubierto el rostro par el reboza, sin que nadie pueda canacerlas, ellas hacen los menesteres que en Francia realizan las hombres» . ⁵²

Las mujeres, cantraviniendo las apinianas masculinas, cancurrían a lugares públicos particularmente dañinos a su hanra y estatus. Las carrales de comedias fueron algunos de ellos. Los sacerdo-

⁵⁰ *Libros del Cabildo de Lima, Tama XIII, 27 de noviembre de 1600* (Biblioteca Nacional, Lima).

⁵¹ Torres Saldamanda, *Libros de cabildo*, p. 237 citando a Cobo, en *La Fundación de Lima*.

⁵² Frézier, en Núñez, *El Perú visto por viajeros*, p. 16.

tes advertían a los maridos y a los padres de los «gravísimos inconvenientes en que asistan a comedias sus mujeres y sus hijas». ⁵³

En una sociedad de jerarquías muy reforzadas por cuestiones étnicas, y en particular por desigualdades dramáticas como el estado de esclavitud, los controles externos debían desplegarse de manera contundente y hasta visible. ⁵⁴ De allí la profusión de ordenanzas ediles enfatizando las diferencias de normas para cada grupo y género a causa de una misma falta. Por ejemplo, a propósito de la limpieza de la ciudad, el cabildo establecía para la gente que tiraba inmundicias al río, penas diferentes: si es español 6 pesos, si es negro o negra 100 azotes, si es indio o india 60 azotes en la cárcel. ⁵⁵

La vida de la ciudad pretendió ser ordenada considerando las distinciones de género, étnicas y de estatus. La discriminación orientó las distintas restricciones para los grupos. En 1560, el primer marqués de Cañete llegó a ordenar a través de un edicto a que las personas de color libres de Lima debían dejar sus casas y residir con sus patronos españoles en los ocho días siguientes; sólo se eximía del edicto a las mujeres de color libres casadas con españoles. ⁵⁶ Los cabildos, a través de las ordenanzas de policía reglamentaban estrictamente la convivencia de negros con blancos e indios, les prohibían entrar en los mercados indígenas, comprar bebidas alcohólicas; sus fiestas y bailes estaban regimentados drásticamente. ⁵⁷ Incluso los negros libres estaban prohibidos de tener relaciones sexua-

⁵³ Fray Gaspar de Villarroel y Ordoñez, (1582-1665). *Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos Pontificio y Regio*, en *Los cronistas de convento*, editado por José de la Riva Agüero, compilado por Pedro Benvenuto Murrieta y Guillermo Lohmann Villena. (París: Desclée, de Brouwer, 1938) p. 336

⁵⁴ Un objeto, como la horca por ejemplo, inicialmente estuvo en la Plazo Mayor según el dibujo de Guamán Poma de Ayala, *Nuevo corónico*, III, p. 950. Luego, durante el gobierno del primer marqués de Cañete se trasladó detrás de Palacio, junto a la primitivo ermita de la Virgen de los Desamparados. De todas formas, seguía siendo algo visible a los habitantes de la ciudad. Riva Agüero, «Lima española», p. 380.

⁵⁵ Torres Soldomando, *Libro primero*, III, ordenanza 21, p. 54.

⁵⁶ Bowser, *El esclavo*, p. 210.

⁵⁷ Fernando de Trazegnies, *Ciriaco de Urtecho. Litigante por amor*, (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1981), p. 94.

les con mujeres indias.⁵⁸ La población esclava estaba sujeta, entre muchas otras restricciones, al toque de queda desde 1535, ordenanza que se reiteró en varias oportunidades a lo largo del siglo XVII.⁵⁹

La legislación estamental que afectaba a la ciudad consideraba importante intervenir sobre los usos cotidianos para reiterar las diferencias entre las grupos. Por ejemplo, las mujeres negras y mulatas libres no podían llevar zarcillos de oro, con perlas, ni mantas ni vestidos de seda, «aunque estén casadas con españoles, bajo pena de que se las quiten».⁶⁰ En abril de 1631, el virrey del Perú mandaba publicar un bando en el que se decía que ninguna mulata, fuera libre o esclava, podía llevar mantas o vestidas de seda o paño de Castilla, «ni pantuflas con virillas de plata». La segregación étnica que diferenciaba a las mujeres debía expresarse también en sus formas de vestir. Las mulatas debían también ser controladas; eran percibidas como un elemento altamente perturbador. Tampoco podían tener en sus casas «cuxa con pabellón».

Las instaban a «alquilarse para poder tener con que sustentarse».⁶¹ Los controles internos son básicamente insignificantes, por lo que la autorregulación del compartimento público resulta inoperante.⁶²

En el siglo XVII, la población esclava de la ciudad se encontraba íntimamente vinculada al trabajo doméstico. La vida de la familia patriarcal no podía concebirse, aun en aquellas unidades domésticas que conformaban los sectores medios de la ciudad, sin la presencia de esclavos.⁶³ Aquí el afán de ostentación se sobreponía a

⁵⁸ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁹ Bowser, *El esclavo*, p. 208.

⁶⁰ Ley XXVIII, Lib. VII, Tít. V, T. II. Año 1603. *Recopilación de las Leyes*.

⁶¹ Juan Antonio Suarda, *Diario de Lima, 1629-1634*, publicada con introducción y notas por Rubén Vargas Ugarte, S. J. (Lima: Imprenta Vásquez, 1935), 2 vols., I, p. 155.

⁶² Estas categorías provienen de la obra de Norbert Elías, *El proceso de la civilización. Investigaciones socio genéticas y psicogenéticas*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1987).

⁶³ Bowser, *El esclavo*, pp. 143-144.

las necesidades. Sin embargo, la astentación no fue la única que atraía a las esclavas a los ámbitos familiares. Por ejemplo, a fines del siglo XVII, entre las casas de la ciudad encabezadas por mujeres blancas, indias, mulatas y negras, un 27% de éstas albergaba población esclava. Si se considera que estas hogares eran aquellas de menores recursos en comparación a los masculinos, esta cifra no deja de ser considerable.⁶⁴ El hogar en esa época no estaba definido como unidad de consumo. En éstas se realizaban actividades económicas de distinto tipo, en donde el trabajo esclavo era muy significativo.

Para las esclavas no sólo habitaban los ámbitos familiares, sino que transitaban diariamente las calles. Muchas de ellas trabajaban fuera, a veces al aire libre, con el propósito de ganar un jornal que luego entregarían a sus amas. Además, Lima estaba rodeada de pequeñas chacras en las que trabajaban numerosas esclavas. La población esclava era virtualmente omnipresente en el escenario público urbano. Las autoridades civiles y eclesiásticas iban de un lugar a otro resguardadas siempre por esclavas. Las mujeres de la aristocracia limeña se hacían cargar en sus literas por negros, las que también conducían sus lujosas carruajes.⁶⁵ Los habitantes de la ciudad acostumbraban invertir en esclavas como una manera de asegurarse una renta. Una buena parte de las cartas doteales de las mujeres incluían esclavas como parte del valor social adscrita a éstas. La inversión en esclavas también fue un mecanismo a través del cual algunos españoles daban de un patrimonio a sus amantes y a sus hijos ilegítimos.⁶⁶

Las conventos y los hospitales también estaban plagados de servidoras negras. Muchas veces, sobre todo en el caso de instituciones de encierro femenina, las esclavas eran las que establecían el

⁶⁴ Suponemos que en los hogares encabezados por hombres el porcentaje de población esclava entre ellas debe haber sido mayor. Estas cantidades han sido obtenidas de la *Numeración general*.

⁶⁵ Bowser, *El esclavo*, p. 143.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 147.

puente entre el enclaustramiento y «el siglo». Todas las instituciones públicas tenían esclavos a su servicio.⁶⁷ Por ejemplo, en 1700 los monasterios femeninos llegaron a reunir a una población de 3,655 mujeres, de las cuales 1,798 eran criadas libres y esclavas.⁶⁸

Las estructuras del hogar de la ciudad fueron altamente variadas. Al lado de conglomerados familiares múltiples encabezados por varones, coexistieron hogares encabezados por mujeres, con conformaciones y tamaños bastantes irregulares. Esto fue así por lo menos hacia fines del siglo XVII. Las casas encabezadas por mujeres en la ciudad alcanzaron un 27% del total de los hogares en la última década del siglo.⁶⁹ Éstas presentaban también un panorama muy variado en cuanto a su estructura, tamaño y composición social. Estaban aquellas ocupadas por una sola mujer esclava, hasta otras encabezadas por mujeres aristocráticas que reunían hombres, mujeres y niños, españoles blancos, indias adultas y niñas, mujeres de castas y esclavos.

La población no blanca —indios, castas y esclavos— convivía en un mismo hogar con los españoles de la ciudad. En una muestra de 408 casas encabezadas por mujeres en un mismo barrio, 145 incluían esclavos; igual hubo 109 indios compartiendo las casas con población de otros grupos étnicos; la población libre de color también convivía con grupos diferentes a sí mismos: entre las 408 casas mencionadas, 71 de ellas contenían población de color no esclava.⁷⁰

El orden interno, el de los hogares, también revela la naturaleza de los vínculos entre las personas y los grupos de la sociedad limeña colonial. El viajero francés Amadeé Frézier, a principios del siglo XVIII, nos introduce a las «interioridades» de la ciudad, a la supuesta intimidad de sus habitantes. Al describir las casas típicas, «la primera», dice, «es una gran sala... desde donde se pasa a dos o

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 149-150.

⁶⁸ *Numeración general*, pp. 357-358.

⁶⁹ Estas cifras han sido elaboradas en base a la *Numeración general*.

⁷⁰ *Ibid.*

tres cuartos seguidos». ⁷¹ La ausencia de pasadizos que separan e independizan los cuartos puede ser interpretada como una escasa diferenciación de las funciones domésticas por un lado, y de cierto tipo de relaciones entre los miembros de un hogar en general, y entre hombres y mujeres en particular. ⁷² Además de los comentarios de Frézier, hay otros testimonios que sugieren criterios similares en la distribución de las habitaciones de los hogares de la ciudad. Héctor Velarde en su estudio de una casa de la aristocracia limeña del siglo XVII muestra cómo las habitaciones estaban todas comunicadas entre sí. ⁷³

Justamente, la escasa especialización de los papeles domésticos también se expresa en el siguiente testimonio del mencionado observador europeo: «La primera sala es la de recibo en donde está el estrado y la cama, situada en un rincón en forma de alcoba espaciosa en el interior, pero cuya principal comodidad es una puerta falsa para admitir o devolver compañía sin que los que entran puedan percibirlo, ni aún haciéndolo por sorpresa». ⁷⁴

Según descripciones como ésta, en esa época las funciones corporales no eran privadas, y no existía la voluntad de distinguir habitaciones en las casas. Por ejemplo, la cama y el estrado ocupaban un mismo recinto; pero hombres y mujeres ocupaban posiciones distintas dentro de éste: «el estrado está cubierto de tapices y de cojines de terciopelo para el asiento de las damas. Las sillas para los hombres están recubiertas de cuero estampado a medio relieve». ⁷⁵ Este orden raramente era transgredido. Para ello estaba la alcoba, no muy lejos.

⁷¹ Frézier, en Núñez, *El Perú visto por viajeros*, p. 20.

⁷² La distribución de los espacios internos del hogar y su relación con las costumbres sexuales ha sido señalada por Mumford, *La ciudad*, p. 524.

⁷³ Héctor Velarde, «Apreciaciones generales sobre la Casa de Pilatos», *Revista Peruana de Cultura*, año 1, marzo-junio (1963): 11-17.

⁷⁴ Frézier, en Núñez, *El Perú visto por viajeros*, p.20.

⁷⁵ «Lo que se llama estrado es, como en España, un peldaño de seis a siete pulgadas de alto, situada generalmente a un lado de la sala de recibo; los hombres por el contrario, se sientan en sillones, y sólo cuando hay una gran familiaridad se les permite subir al estrado. Par la

En la medida que el hogar congregaba funciones de diverso tipo, la casa no era una casa privada en el sentido moderno, y las mujeres no estaban subsumidas en la domesticidad.⁷⁶ Esta particular configuración de la casa, tan poco orientada hacia el interior, como la gente misma, está expresada también en la descripción de los interiores hecha por Frézier: «Lo oscuro y la extensión de las habitaciones les darían un aire de grandeza, si supiesen cortarlas regularmente; pero hacen tan pocas ventanas, que tienen siempre un aspecto oscuro y melancólico, y como no usan vidrios las cierran con rejas de madera torneada, que disminuyen aún más la luz del día. Los muebles no realzan la mala disposición de los edificios».⁷⁷ La ausencia de gusto e interés por los objetos domésticos es también un indicador del incipiente grado de desarrollo de la privacidad en el hogar urbano colonial.⁷⁸

A Frézier le llama la atención el reducido número de camas en las casas, y comenta que esto se debe a que los domésticos —sin especificar la condición de esclavitud—, no duermen en camas sino en el suelo sobre pieles de carnero.⁷⁹ Entonces no sólo no existían funciones domésticas separadas, sino que la distancia física entre señores y sirvientes no operó en esa época como criterio de distinción. Funcionó otro tipo de indicadores de las desigualdades como el uso o no de camas, por ejemplo. Al no existir una distinción espacial que organizara las desigualdades, éstas eran enfatizadas de

demás, se ve a las mujeres tener en su casa tanta libertad como en Francia; reciben visitas con mucha complacencia, y les gusta distraer tocando el arpa o la guitarra y acompañándolas con el canto; si se les pide bailar, lo hacen con mucha agrada y delicadeza». *Ibid.*, pp. 20-21.

⁷⁶ Mumford, *La ciudad*, p. 523.

⁷⁷ Frézier, en Núñez, *El Perú visto por viajeros*, p. 16.

⁷⁸ Sin embargo, la descripción de Frézier es matizada por la observación de Riva Agüero sobre la calidad de la nobleza sustentándose en las abjetos que usualmente aparecieran en los testamentos de los miembros de la aristocracia de la ciudad: vajillas de metales preciosos con repujados blasones, blandanes y candelabras, redes, cortinas de damasco, tapicerías y reposteras, imágenes de bulto, pinturas y bufetes con columnillas labradas. Riva Agüero, «Lima española», p. 372.

⁷⁹ Frézier, en Núñez, *El Perú visto por viajeros*, p. 20.

manera más contundente. Dentro de un espacio de convivencia, sólo exagerando la diferencia se creaba la apariencia de un orden.⁸⁰

* * *

El carácter físico y visible de la segregación sexual es un aspecto crucial para interpretar la normatividad de las relaciones entre hombres y mujeres y el significado de las transgresiones. En la medida en que las regulaciones tuvieron un carácter fuertemente físico, las formas de experimentar las relaciones, especialmente aquellas entre hombres y mujeres, estuvieron preferentemente relacionadas a los referentes externos que simbolizaban la orientación de las reglas.

Las diferencias cuantitativas entre la población masculina y femenina de la ciudad, de acuerdo a los grupos étnicos y sociales existentes, no pueden ser consideradas como la causa de los índices de ilegitimidad registrados, ni menos explicar su significado. De todas maneras, este desequilibrio debió significar, entre otras cosas, una desventaja para las mujeres blancas de la ciudad y, por lo tanto, contribuyó a mermar su rango social. Algo similar ocurriría con las mujeres pertenecientes a las «castas», entre las que hubo una notable mayoría de éstas. Además, es posible notar una asociación entre desbalance sexual y porcentaje de ilegitimidad. Como veremos en los próximos capítulos, las «castas» son las que presentan los porcentajes más altos de ilegitimidad, mientras entre la población indígena, más balanceada sexualmente, éstos fueron los más bajos.

Ciertas características propias de la ciudad, tales como constituir un centro administrativo de considerable envergadura por un lado, y de ser un punto clave en la configuración del monopolio comercial por el otro, tuvieron un significado especial a propósito de las costumbres sexuales. La identidad de los grupos sociales en la ciudad ayuda a entender una parte de las actitudes de éstos hacia

⁸⁰ Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, (Madrid: Siglo Veintiuno, 1973), p. 17.

las relaciones con las mujeres y hacia la conyugalidad. Burócratas civiles y militares, de alto y bajo rango, y comerciantes en general y extranjeros en particular, desarrollaron actividades cuya naturaleza imprimía límites precisos a sus sentimientos de pertenencia a la ciudad. El carácter prvisional de las cargas en el casa de las burócratas y el ir y venir de los comerciantes contribuyeron a generar relaciones extracanyugales pasajeras. Además, estas grupas fueran afectadas par una legislación carparativa específica en cuanta a materia matrimonial se refería. Esto restringió la fluidez de las opciones matrimoniales y fue, como se verá en las próximas capítulos, un factor que favoreció los vínculos inestables entre los hambres y las mujeres de la ciudad.

La presencia de pablación esclava, que camponía el 23% de los habitantes de la ciudad, también juega un papel significativo en la configuración de las patranes de relación entre los géneros. Como se verá a lo largo de este trabajo, el dominio privado sobre los esclavos fue una consistente interferencia para la intervencián pública de la Carana y de la Iglesia, particularmente en la que se refiere a la difusián del matrimonio entre la pablación esclava. La presencia de ésta significó la virtual disponibilidad sexual de mujeres, especialmente para los hombres libres. Las esclavas no gozaban del honor al que accedían las mujeres a través del cuidada de su hanestidad sexual. Además, las vinculaciones can hombres libres podían, en ciertas circunstancias, acercarlas a la libertad, a ellas a a su descendencia. Todo esto estuvo favarecida par la proximidad física entre la población femenina esclava y las hambres libres dada las estructuras de las hagares en la ciudad. Por último, la especial combinación de relaciones de esclavitud can un sistema estatal, fue un abstácula difícil de franquear para el desarrollo y la consolidación de la esfera pública. Esta tuvo especiales repercusiones en la interaccián de hombres y mujeres en general, más allá de la candicián de esclavitud de un grupa de la ciudad.

Las diferencias de génera actuaron como un principio de argnización de la vida urbana limeña. Expresián de ella san las espacios sexualmente segregadas de la ciudad, dande se ubicaba por lo menos el 20% de sus habitantes; las diferentes pautas de comporta-

miento, orden y jerarquía que organizaban los rituales públicos li-meños; los espacios diferenciados para hombres y mujeres dentro del universo privado.

La segregación física por géneros en las instituciones religiosas no fue sinónimo de una vida propiamente recogida y espiritual, pero cumplía, especialmente en el caso de las mujeres, una importante función reguladora de la sexualidad, del cuerpo femenino y, por lo tanto, de la normatividad moral en su conjunto.

En los espacios abiertos, aunque de escaso carácter público, se reproducían las jerarquías grupales y el orden social. El discurso dominante y la legislación de la época reglamentaron con rigurosidad la presencia femenina en estos espacios. No obstante, las mujeres, incluso las de los grupos dominantes, llegaron a erosionar las barreras establecidas. Los espacios privados estuvieron poco orientados a la intimidad, y presentaron más bien un carácter abierto.

Las calles y las plazas no llegaban a constituir espacios propiamente públicos en el sentido clásico de la palabra. Las jerarquías estamentales regulaban la presencia cotidiana de la gente en estos espacios. En la medida que las personas encarnaban las atribuciones de su estado, las representaban también en calles y plazas. No había un referente común externo que hiciera a estos grupos diferentes, iguales en sitio alguno.

A pesar de la importancia de las actividades públicas en la vida social de la ciudad, el énfasis en la representación de las jerarquías y en el orden, en donde las restricciones al comportamiento femenino fueron parte crucial, fortalecía aquella idea sobre la naturaleza diferente de los individuos. Esto socavaba los elementos necesarios para la existencia de una cultura propiamente pública. Esta comprobación es importante para interpretar experiencias como la extraconyugalidad y la ilegitimidad en la medida que la cultura, en el sentido de los valores públicos establecidos, mediatiza los valores públicos de los individuos.

El espacio exterior, escasamente público, tuvo como contraparte un «mundo interior» poco privatizado. De manera similar a las

calles, tampoco estaba constituido como un espacio para el individuo propiamente. Las fronteras entre lo público y lo privado eran tenues, y el individuo propiamente tal no se encuentra en ninguno de los dos ámbitos. La forma de estar y de ser en ambos espacios estuvo muy influida por la pertenencia al grupo y de éste se desprendían las normas.

Este tipo de normatividad, que enfatiza con fuerza los controles externos, muy diferenciados además para los variados grupos, corresponde a sociedades jerarquizantes. En esta clase de sociedades, la incorporación individual de la norma tiene poca vigencia en la configuración de las relaciones sociales.

CAPÍTULO III

Los amancebados:
«comiendo y bebiendo y durmiendo
en una casa y cama»

«Con la misma eficacia evité los desafíos y amancebamientos públicos y escandalosos sin excepción de personas, ni atención a respetos humanos, desterrando y en la forma conveniente a los que incidían en estos excesos y vicios».¹

En 1625, el vicario general del Arzobispado acusaba a Juan Sánchez, artesano limeño, y a María Criolla, libre y viuda, de veinticuatro años: «por quanto la suso dicha con poco temor de Dios y de su conciencia a estado más de dos años públicamente mal amista da con Juan Sánchez, hombre casado con el cual con grande nota y escándalo de todos quantos los conosen a tratado y tenido mala amistad comunicándose así de día como de noche en casa de la dicha María».² Testimonios como éste llevan a pensar que el problema de «amancebamiento» estaba vinculado con distintas esferas de la vida social. En primer lugar, era una cuestión religiosa, una ofensa a Dios, un pecado y por lo tanto le competía a la Iglesia.³ En segundo lugar, había una cuestión de conciencia individual, un problema subjetivo, que aunque estrechamente vinculado a lo religioso,

¹ Testimonio del virrey conde de Castelar. Manuel Atanasio Fuentes, *Memorias de los Virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del calanaje español*, 6 vols., (Lima: Librería Central de Felipe Bailly, 1859), I, p. 166.

² AAL, Amancebados, Leg.3, 1618-1637. Procesa contra Juan Sánchez y María Criolla, 1625.

³ Antonio Machado de Chávez recordaba que de acuerdo al derecho, cuando un hombre desfloraba a una mujer dancella tenía la obligación de casarse con ella. De no cumplirse con este precepto, el hombre estaba en pecado mortal. *El perfeto confessar i cura de almas*, 2 vols. (Madrid: la viuda de Francisca Martínez 1646-1647), p. 428.

Capítulo III

ponía a los individuos frente a sí mismos; y en tercer lugar, era un hecho público, que atentaba contra el ordenamiento social en sí.

En la sociedad limeña de la época la línea que separaba la intervención divina de la acción humana era más bien difusa. El amancebamiento, «las malas amistades», eran cosas del demonio y *hacer desistir a los amancebados* de su «mal estado» era una obra milagrosa, sobrenatural. Sacerdotes y beatos predicaban en los púlpitos y en los mercados, exhortando a los feligreses a entrar por el buen camino. El beato Francisco del Castillo, habitante de la ciudad en el siglo XVII, presentaba un amplio repertorio de historias sobre el tema en su autobiografía. En una oportunidad, acudió a un enfermo que le pedía

«rescatar aquesta alma de las garras y esclavitud del demonio, yo a veinte años que he estado en pecado mortal sin saber que es gracia de Dios, sin confesarme a derechas...porque he estado mal amestado con una muger hasta ahora, con la cual he determinado casarme y estar en gracia de Dios. Porque una tarde que oí platicar a V. R. en el Baratillo con ese santo Cristo de Bronce que trae consigo, me ablandó Dios este pecho endurecido y corazón, de tal suerte que ya no puedo resistirme a las repetidas y fuertes aldabadas y toques de Dios que siento, y quizás Dios me ha enviado esta enfermedad por no haber puesto luego en execusión sus divinos avisos e inspiraciones»⁴

Las relaciones sexuales ilícitas resultaban pues un grave problema de conciencia, producían culpas, se esperaban castigos, y había que arrepentirse. El sentimiento de falta personal estaba refe-

⁴ «Un místico del siglo XVII. Autobiografía del venerable padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús», (Lima: 1960). Publicado por Vargas Ugarte S. J., p. 34.

rido al aspecto religioso. Al arrepentimiento no se llegaba con facilidad, y las renunciaciones conllevaron riesgos no siempre insignificantes.

«Oyendo una muger ponderar un domingo por la tarde el grande riesgo y peligro en que los mal amigados están, y como es señal de reprobación en la mala amistad mucho tiempo, salió la muger de la plática con tan grande resolución de apartarse de la ocasión, que resistió de tal manera al amigo y con tan grande valor, que quiso antes sufrir las puñaladas que el apasionado y ciego le dió por esta resolución, que consentir con el un pecado».⁵

Pero al lado de estas actitudes convivieron percepciones de otra naturaleza, más desenfadadas y desafiantes. Las relaciones entre hombres y mujeres eran objeto de conversaciones. La gente expresaba sus opiniones sobre la fornicación en las calles, en conversaciones tenidas en diversos lugares públicos; se discutía corrientemente sobre la castidad y la salvación de las almas. Hombres y mujeres se atrevían a afirmar públicamente que el amancebamiento era un «estado» aceptable, es más: mejor y más digno que el matrimonio y que los casados no se librarían del infierno. También desacreditando la doctrina, habían los que opinaban que las relaciones ilícitas con mujeres eran un pecado venial y no mortal. La perfección de los estados y sus preeminencias también fue un tema que suscitó conflictos.⁶ Contraviniendo a los teólogos contemporáneos, existía la convicción entre la población de la ciudad que el estado de matrimonio era más perfecto que el de los sacerdotes.⁷

⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁶ José Taribia Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, 2 vols., (Santiago: Ed. Nascimento, 1956), I, p. 306.

⁷ La asamblea de Trento sostenía que «El estado conyugal no puede ser colocada encima del celibato. Al contrario, es mejor y más virtuoso permanecer en virginidad o celibato que entrar en matrimonio». Laura Mello e Souza. *O diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçeria e religiosidade popular no Brasil Colonial*, (Sao Paulo: Companhia das Letras, 1986), p. 105. La traducción es de la autora.

Durante los siglos XVI y XVII y el propio hecho de la fornicación no parecía tan grave como comentar sobre su naturaleza. Tener relaciones extraconyugales tenía sus sanciones ordinarias, pero pronunciarse sobre la validez de éstas podía convertirse en una blasfemia e incluso en herejía. Por esta razón, muchas personas, hombres y mujeres de diversa procedencia social fueron acusados ante el Tribunal de la Inquisición y penitenciados. Diego Frías de Miranda, hacia finales del siglo XVI, sostenía que la fornicación simple no era pecado. Esto le valió comparecer ante el Tribunal de la Inquisición de la ciudad.⁸ A principios del siglo XVII opiniones como ésta fueron compartidas por hombres como Juan Pérez Tavares, arriero de Triana; Jerónimo de Andrade, marinero de San Lúcar, y Nicolau, griego, y muchos otros que corrieron la misma suerte.⁹ Juan Medina que se atrevió a negar que María, madre de Jesucristo, había sido virgen fue acusado de blasfemo.¹⁰

Esta especie de complacencia frente a la sexualidad fuera del matrimonio se aprecia también cuando vemos ciertos aspectos de los juicios contra amancebados llevados adelante en la corte arzobispal de la ciudad. En éstos se observa que una cantidad considerable de los casos fueron presentados ante la corte eclesiástica limeña cuando ya llevaban algunos años de duración. En 20 casos de los 58 a los que se tiene acceso para el siglo XVII, no hay alusión al tiempo que mantienen la relación los acusados. De los 38 casos restantes sólo 7 no llegaban al año, 5 pasaban el año, 14 tenían entre dos y cinco años, 7 más de cinco años, 3 «varios años» y 2 «mucho tiempo».¹¹ Pero en líneas generales, la referencia a un año o

⁸ Medina, *Historia*, I, p. 177.

⁹ *Ibid.*, p. 307.

¹⁰ *Ibid.*, p. 178.

¹¹ Sin duda, la sociedad colonial urbana del siglo XVII no se caracterizaba por el uso de nociones temporales precisas. Poca gente, por ejemplo, sabía con certeza la edad que tenía. El tiempo del día estaba organizado por las actividades de la liturgia. Igualmente, el tiempo de mayor duración tenía como referencia el calendario religioso: «después de quaresma», «durante los pasquas», etc.; eran expresiones comunes que las personas usaban para referirse al tiempo transcurrido. Estas referencias provienen de los 58 expedientes contra amancebados existentes en el Archivo Arzobispal de Lima correspondientes a esa ciudad durante el siglo XVII.

más es tiempo suficiente como para sugerir que las relaciones extracónyugales tenían un grado alto de aceptación entre los habitantes de la ciudad. En la mayoría de los casos, los testigos afirmaban conocer estas relaciones extracónyugales hacía dos y diez años. Esta, más allá de su verosimilitud, expresa la tolerancia de la gente frente a este tipo de vínculos entre los sexos.¹²

Parte de la popularidad con que se veía el amancebamiento en esa época se manifiesta en la conducta sexual de las religiosas. Los curos solicitantes, por ejemplo, fueron un fenómeno extendido en todo el virreinato. Ante el Tribunal limeño de la Inquisición desfilaron muchas curas acusadas de tal delito. La salicitación, falta cuyo exploración discurrió por el Tribunal del Santo Oficio, consistió en la seducción ejercida por los sacerdotes en el acto de la confesión. Los confesores, seculares o regulares, incurrieron en este delito de tres maneras: actos torpes, conversaciones ilícitas y proposiciones deshonestas.¹³

A lo largo de los siglos XVI y XVII, sacerdotes de diversos órdenes fueron procesados por seducir sexualmente a mujeres en el confesionario. Mujeres de toda «calidad» denunciaron a sacerdotes de haberlas inducido o trabar algún tipo de contacto carnal con ellas. Indias, españolas y mulatas testificaron ante el Tribunal, detallando las maneras en que los sacerdotes intentaron y lograron seducirlas.

Aparentemente, muchas sacerdotas se contentaban con verbalizar obscenidades en el confesionario. Otros se atrevían a ir un poco más lejos y le tocaban los senos a las mujeres que oían a confesarse. Por último, concertaban citas con ellos para encontrarse ya fuera en el sacristía o en un lugar ajeno a la iglesia propiamente. Froy Pedra Pacheca, en 1595, era penitenciada por el Tribunal

¹² Los testigos y los denunciantes en general padían, y seguramente esta fue la tendencia, exagerar el tiempo de la existencia de relaciones extracónyugales para agravar el delito. Sin embargo, cabe recordar que las declaraciones falsas no estaban exentas de sanciones. Algunas consideraciones al respecto debieron tener los declarantes.

¹³ Jorge René González, «Clérigos solicitantes, perversos de la confesión» en *De la santidad a la perversión*, Sergio Ortega, ed. (México: Grijalbo, 1985), p. 139.

Capítulo III

del Santo Oficio por «solicita» a las manjas de un monasterio limeño de los cuales era confesar. Fray Alonso Días, igualmente, fue testificado por más de cuarenta indias también por «solicitante» en la misma época.¹⁴

En el auto de fe de 1600 fueron varios los solicitantes que aparecieran en él. Pedra de Arias Loba, portugués, testificado por diecisiete mujeres; Pedro de Villogra, de cincuentaicuatro años, que abusó de madre e hija; Radrigo Ortiz, «hambre nable», oriundo de Asunción, que se denunció o sí mismo por haber tenido contacto sexual con varias mujeres en el mismo confesionario.¹⁵ Fray Juan Prieta, natural de Berlanga, de cincuenta años, quejándose de las indias desamoradas, solicitaba a sus penitentes españolas, «obtenienda grandes sucesas en sus aventuras».¹⁶

El abuso de los curas en el confesionario llegaba a tal punto, que a propósito un tal Ordóñez comunicaba al Consejo de Indias: «dande parece que apenas ha habido sacerdote que na haya pecado en esta, decía... y lo pear es que algunas testificados que decían a las indias que el pecar con ellos no era pecado, y se echaban carnalmente en la iglesia».¹⁷

Un caso que revela el dilatado margen que el comportamiento sexual extracónyugal podía tener en la sociedad colonial limeña es el del inquisidor Gutiérrez de Ulloa.¹⁸ El inquisidor fue denunciado por el clérigo Zopata en 1582. En su memorial, Zapata sostenía que Gutiérrez de Ulloa no había tenido escrúpulo alguna en su conducta hacia las mujeres, «pricurando solicitar qualquiero qualidad, y es todo de mujeres, así de los principales y nables, como de las que na la san, sin hober jomás respetado a que seon dancellas, ni cosodas, ni mal ejemplo que con esta a dado y da, más de seguir su desordenado apetita, como ... es pública y nataria». La vida de Gutié-

¹⁴ Medina, *Historia*, I, p. 288.

¹⁵ *Ibid.*, p. 299.

¹⁶ *Ibid.*, p. 298.

¹⁷ *Ibid.*, p. 288.

¹⁸ *Ibid.*, este caso se desarrolla entre las páginas 243-267 del Tomo I de esta obra.

rez de Ullaa se desenvolvía de escándala en escándalo. Perturbaba la vida familiar seducienda a dancellas; realizaba alianzas matrimoniales de acuerdo a su conveniencia. Mantuvo una relación de amantazgo con una mujer casada, doña Catalina Marrejón: «lo sucedida era tan escandalosa que los indios y las negras la sabían, ya que dañ Catalina corría a palas al Inquisidar por celas, la que era escandaloso, para paner remedio a esta se la desterrá». Producto de todas estas relaciones, y al parecer de muchas otras, Gutiérrez de Ullaa tuvo muchos hijos «y se crían públicamente en la ciudad de las Reyes, con mucho escándala».

La propia administración del Santo Oficio de Gutiérrez de Ulloa fue muy criticada, particularmente por la demora en los procesos. En julio de 1587, se presentaban ante el Tribunal los cargos de Gutiérrez de Ulloa, que ascendían a 216. Entre ellos se comprobaban por lo menos cinco relaciones con mujeres y descendencia. Poco tiempo después se logra descubrir que tanto Gutiérrez de Ullaa como Ruiz del Prado tenían interés en no proseguir el juicio, pues ambos eran cómplices de las demoras de la administración. Ruiz además deseaba ser inquisidor, pero Gutiérrez de Ulloa, pese a toda, insistía en seguir con el cargo. En diciembre de 1594, Gutiérrez de Ullaa, nombrado por el rey como visitador de la Audiencia de Charcas, salía en dirección de la ciudad de La Plata. La importancia del cargo de Gutiérrez de Ulloa, suponía la representación de la autoridad moral de la sociedad. Esta expresa la poca consistencia de las cánones de control social, y sustenta las múltiples maldades.

Hechos como éste no fueran ajenos a los habitantes de la ciudad. Éstos percibían la conducta de las autoridades como reprochable. El caso de Juan Montañés, natural de Marsella, también nos refiere a la difusión del fenómeno, y a lo que la gente común y corriente pensaba sobre éste y a su interpretación pública:

«y que Dios había de destruir esta ciudad (Lima) porque había muchas maldades y que todos los clérigos andaban amancebados; y diciéndole el testigo que no se metiese en aquello, dijo el reo que

hasta los inquisidores no hacían lo que debían de hacer, que no era sino contra los pobres y no contra los grandes del mundo... y que la Inquisición era como la torre de Babilonia, porque los que en ella entran nunca aciertan a salir».¹⁹

El comportamiento licencioso de los religiosos era ostensible a la opinión pública. Incluso visitantes eventuales reconocían con facilidad las actitudes de las autoridades religiosas, particularmente en lo referido al relajamiento del celibato:

«la mayoría de los frailes llevan una vida tan licenciosa, que hay superiores y provinciales que sacan de los conventos de su dependencia sumas tan considerables para atender a los gastos de una vida mundana, y algunas veces a vicios tan poco escondidos que no tienen reparos en confesar los hijos que les vienen y sus desvíos a los que a veces les dejan por herencia el hábito con que se hallan revestidos.»²⁰

El castigo de los amancebados estuvo a cargo de las autoridades arzobispales.²¹ Los procesos, a pesar de su tono burocrático y mayormente repetitivo –pues todos seguían una estructura más bien uniforme– nos introducen a la naturaleza de los hechos y a la forma en que las relaciones extraconyugales fueron percibidas desde las instancias del poder religioso colonial.

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ Frézier, en Núñez, *El Perú visto*, p. 15.

²¹ Se revisó la totalidad de los expedientes relativos a amancebados correspondientes al siglo XVII, que llegan a 58 casos. Todos éstos se refieren a personas que habitan la ciudad de Lima, pero no es posible precisar la pertenencia a barrios o parroquias. Aparentemente, estos procesos provenían de Visitas periódicas que hacían las autoridades arzobisposales cumpliendo con las órdenes de Roma, señaladas en el Concilio de Trento. De todas formas, la cantidad de casos es pequeña, y es casi seguro que se trata de sólo una parte de los procesos que realmente se llevaron a cabo durante este periodo. No hay forma de saber con qué porcentaje del total estamos trabajando.

Los casos de amancebamiento llegaban a la corte eclesiástica de distintas maneras. Con el propósito de detectar los casos de amancebamiento las autoridades pertinentes realizaban periódicamente las llamadas «visitas». Por las testimonias de los testigos se nota que la vida privada era una esfera sumamente permeable, y la vida cotidiana suponía una cercanía muy marcada entre las personas. Esta facilitaba a las autoridades el acceso a la intimidad de los personajes en cuestión. Para la gente de la ciudad, que una mujer entrara a «desaharas» en casa de un hombre sola y viceversa, que alguna de los implicados visitara con regularidad el lugar de residencia del otro, «que camieran y bebieran juntas en una misma mesa», evidenciaba la existencia de relaciones sexuales ilícitas. Hechos como que la mujer cocinara para el hombre o se encargara de lavar, almidanar y planchar su ropa, que el hombre le diera dinero u otra clase de obsequios, se convertían en una prueba que confirmaba la falta. Esta clase de referencias está relacionada con la naturaleza «abierta» de la vida privada en la sociedad limeña de la época, como se vio en el capítulo anterior.

Las miradas extrañas penetraban en los espacios de los aposentos donde los cuerpos se juntaban. Hombres y mujeres hurgan en la intimidad del prójimo. Los encuentros clandestinos son registrados por ojos curiosos. Un pulpera limeña, hacia principios del siglo XVII, confesaba ante el fiscal eclesiástico cáma Catalina Gonzales, pulpera también, estaba en «pecado público» con Melchor de Cintar, un comerciante portugués, soltero de treinta años.²² A pesar de que estaba camino a Tierra Firme hacía cuatro años que, según los testigos, veía y trataba a Catalina. Otro de los testigos, del mismo oficio, decía que había visto a los amantes «muchas veces juntos con sus propios ojos en una cama y comer en una mesa muchas veces de que le a paresida muy mal».

El mercader en cuestión rechazó las acusaciones. Alegaba que tenía una relación comercial: él le vende las botijas de vino que ella

²² AAL, Amancebados, Leg. 1, 1589-1611. Proceso contra Catalina Gonzales y Melchor de Cintar, portugués, 1606.

a su vez comercia en su negocio. Declaró que le preocupaba que Catalina Gonzales perdiera su buena «reputación y opinión en que está (pues) la tiene por muger honrrada y muy buena christiana». Catalina huye: «no pudo ser abida».

En 1632, Juan de Castro, originario de Jaén, España, oficial de albañil, casado de cincuenta años y María de Ayllón, negra libre, soltera de treinta años, escandalizan un vecindario limeño.²³ Seis testigos, entre ellos una mujer, dan cuenta del maltrato físico que Juan de Castro le daba a su mujer, doña Juana de Herrera y de la mala vida que le hacía pasar «por estar en sus vicios, andando con otras mujeres». Esta insostenible situación había llevado a doña Juana a tomar la decisión de dejar la ciudad y viajar a Panamá a reunirse con un hermano.

Así, María de Ayllón y Juan de Castro «cenan y comen juntos y algunas veces entrando este testigo en la dicha cassa se metía la dicha negra detrás de la cama por que este testigo no la biera entrando muy de ordinario de noche a dormir con el dicho Juan de Castro». Además, este testigo le preguntaba a una esclava de Juan de Castro, llamada también María, «si se abía ydo la dicha María de Ayllón». Otra esclava comentaba cómo ésta «se quedaba en la cama de su amo cuando este salía a trabajar en la mañanas». Francisco González de Castro, vecino de Juan Castro, subrayaba que «la dicha negra mañda y gobierna la cassa como si fuera su muger de lo qual da mucha nota y escándalo en la becindad por ser cosa tan pública».

Juan de Castro alega que su mujer era «rígurosa y temeraria» y que había huido. Niega el amancebamiento.

María de Ayllón «yba a su casa para curarle algunos esclavos». También María acepta conocerlo pero niega todas las acusaciones. Pasan unos días encerrados; él en la cárcel del Arzobispado, ella en la Casa de Divorcio. Luego son liberados bajo los apercibimientos del caso.

²³ AAL, Amancebadas, Leg. sin clasificar. Proceso contra Juan de Castro y María de Ayllon, negra libre, 1632.

Estos testimonios sugieren que las funciones corporales, como dormir y comer, y por lo tanto el contacto de los cuerpos no formaban parte de la «trastienda del trato social». ²⁴ Los aspectos privados e íntimos estaban expuestos a la mirada de personas externas a la domesticidad. No se habían privatizado del todo estas funciones de la vida social. Esto se expresa también en la arquitectura del hogar, como se vio en el capítulo anterior.

En casi todos los casos, con excepciones insignificantes, la primera denuncia estuvo presentada por alguna de las autoridades del Arzobispado: el promotor fiscal, el fiscal eclesiástico, el vicario general, el alguacil del Juzgado eclesiástico y, en algunos casos, el procurador de la Real Audiencia. Sin embargo, el hecho de que los juicios fueran iniciados por las autoridades eclesiásticas mencionadas no cerraba la posibilidad de que cualquier persona pudiera denunciar a gente involucrada en relaciones sexuales ilegales. Es difícil distinguir la segunda posibilidad, ya que la acusación formal corría indefectiblemente por cuenta de las autoridades del Arzobispado. Pero en algunas ocasiones, el tono de las personas que testificaron contra los acusados es fuertemente militante. Esto a su vez remite a historias que denotan un grado considerable de relación entre los testigos y los acusados, y sugiere que las palabras de los testigos tuvieron que ver con la detección de los acusados.

En muchas ocasiones denunciar una relación extraconyugal fue una válvula de escape a tensiones sociales existentes. Fue el caso de Francisco Escudero, español de Castilla, propietario de una bodega en la calle de Pescadería, que fue acusado de estar amancebado con una mujer casada. ²⁵ Los tres testigos que aparecieron en el proceso vivían en la misma calle. Uno de ellos era artesano, «maestro de escuela», y los otros dos, pequeños comerciantes. Los tres declararon más o menos igual. Lo acusaban de estar con una mujer casada con la que «tiene un hijo que lo alimenta por tal y será de hedad de un año, que ella entra comúnmente a la casa del suso

²⁴ Eliot, *El proceso de la civilización*, p. 203.

²⁵ AAL, Amancebadas, Leg.4, 1640-1658. Proceso contra Francisco Escudero, 1645.

Capítulo III

dicha a todas horas del día y acude a venderle algunas géneras en que trata el susadicha... que quando el marido de la suso dicha está en casa con ella se recata la suso dicha de entrar a casa del dicho Francisca Escudera». El acusada negó las cargos argumentando que la relación tenía más que ver con las negacios que habían entre éste y el marido de la acusada y que «es por algunas personas que tienen la misma acupación que este confesante que embidiosos par haver comprada la cantidad de siete mill.... y le a dado a bender a la dicha muger pagándole a cada diez pesos uno que se acostumbra pagar le abran lebantada este testimonio».

En un primer momento, la Corte ordena poner en prisión al comerciante en cuestión. Desde allí Francisco Escudera insiste en ignorar las motivos de su apresamiento y en que debe salir para hacerse cargo de su negacia. Al final, las autoridades la amanestan para que no se comuniquen con la mujer casada implicada y le ponen como multa «dies libras de cera aplicadas a alumbrar al santísimo Sacramento y en las costas de esta causa». La blandura del fallo de las autoridades sugiere que el argumento de Francisco Escudera fue atendido y que las declaraciones de los testigos, desestimadas. Casas como éstos parecen haber sido relativamente comunes.

Don Miguel Dávila, natural de Ávila, alférez, y doña Antonia de Escobar, panameña de veinticinco años más o menos, también pueden haber sido víctimas de falsas acusaciones.²⁶ Tres españoles jóvenes, con cargos públicos menores (soldados y artilleros) y acusan a don Miguel y a doña Antonia de estar «comiendo en una mesa y durmiendo en una cama» y de estar criando un hijo de ambos. Doña Antonia declara que está dedicada a cuidar su casa y a sus hijos, «bivienda de esclavo». Niega las acusaciones y dice que el niño en cuestión es de otra madre con el que convive, que al momento se encuentra fuera de la ciudad. Ella está esperando que regrese para casarse con él.

²⁶ AAL, Amancebados, Leg. 3, 1618-1637. Proceso contra don Miguel Dávila y doña Antonia de Escobar, 1634.

Dan Miguel vino del Callao a Lima para atender un juicio que tenía con una mujer mulata, «y sólo esas mulatas y el fulano Cande marida de una de ellas y denunciador par enemiga que tiene con la dicha muger par hacerle mal y porque na siga la caussa que trata contra ellas en la Real Sala del Crimen en que las tiene condenadas a destierra y açates, le andan buscanda malestias y con ésta preten-derse apartar de la querella, y a este fin an solicitado la prisión».

Don Miguel se refiere a las irregularidades del proceso. Na hay testigas que prueben que la habían encantrada con una mujer. Na es el saldada que creen, sina «nable y principal». La canace porque «le aderezaba una valona y se la almidanaba como la hacía con atras persanas y saldadas».

Luega de la acusación formal, el juzgada eclesiástica llamaba a las testigos para que dieran su testimonio. En esta parte del proceso, es difícil averiguar si las testigas habían sido las que inicialmente habían proparcianada la investigación a las autoridades. Las declaraciones de las testigas estuvieron orientadas por las preguntas específicas que hacían las autoridades. Normalmente, las testigas se limitaron a dar información muy delimitada por el interrogatorio que seguía un patrón más o menos fijo. Afortunadamente, de manera ocasional, los testigos se afanaron en dar información sumamente minuciosa.

Las testigas se reducían a tres. Eventualmente participaron mujeres y más de tres personas.²⁷ Los testigos normalmente tenían un vínculo con los acusados: vecinas, miembros del mismo gremio, como comerciantes, militares, burócratas, etc., y en menor medida familiares: madres, hermanas, incluso hijas. Con menor frecuencia figuró también gente perteneciente a la jerarquía eclesiástica. En ningún caso las acusadas cantaron con testigas que declararan a su favor.

²⁷ Sin embargo, es interesante notar que cuando éstas aparecieron, la calidad de la información fue distinta. Hubo una tendencia entre las testigas femeninas a consignar más detalles acerca de la vida cotidiana, si la comparamos con los testimonios masculinos.

Capítulo III

Las relaciones extraconyugales involucraron directa o indirectamente a una gama social muy amplia: desde caballeros y doñas hasta indios y esclavos. Se trata de un verdadero caleidoscopio social. Pero se aprecia un predominio de los grupos medios y los sectores subalternos del orden social colonial. Las clases sociales altas se ven tenuemente expresadas en este tipo de conflicto. La mayoría de los hombres pertenecían a los sectores medios, principalmente medianos y pequeños comerciantes, burócratas de bajo rango y artesanos. Mientras que en el caso de las mujeres acusadas, éstas provenían mayormente de sectores sociales más bajos, especialmente fueron mujeres de castas, mulatas, mestizas, zambas, que se desempeñaban como costureras, lavanderas, pulperas, etc. Algunas mujeres indias (seis), también fueron enjuiciadas por amancebamiento, igual que algunas mujeres que ostentaban el calificativo de doñas (cuatro). Las mujeres esclavas prácticamente no figuraron en los juicios. Esto dice de la indiferencia de la gente en general, y de las autoridades en particular, frente al comportamiento sexual de la población esclava.

A las declaraciones de los testigos seguía la orden de prisión, sin mediar entre ello ninguna instancia. Usualmente las mujeres eran encerradas en «casas de recogimiento», hospitales, o en casas de familias «honradas». Los hombres eran reclusos en la cárcel arzobispal. Hubo algunas excepciones en las que las mujeres fueron también encerradas en la propia cárcel. Esto ocurrió solo en casos de esclavas, indias o mujeres de «casta» en general. En 1610, Melchora de los Reyes, una costurera mulata, soltera de treintaicuatro años, «poco más o menos», fue acusada ante la corte eclesiástica de estar amancebada con el pulpero Juan Romero.²⁸ Ambos negaron la acusación, pero el promotor fiscal en su fallo ordenó la cárcel de la ciudad para castigo de ella. A pesar de lo excepcional del caso, éste resulta un indicador de cómo la identidad de género supuso también matices étnicos y de clase que actuaron en los procesos contra amancebados.

²⁸ AAL, Amancebados, Leg. 1, 1589-1611. Proceso contra Melchora de los Reyes y Juan Romero, 1610.

Desde el encierro, hombres y mujeres protestaron contra la decisión de las autoridades eclesiásticas. Las hambres en su calidad de tales y como miembros de grupos sociales de mayores recursos podían interpelar por escrito a la Iglesia; las mujeres tenían menos recursos u otra tipo de limitaciones. Esta situación explicaría la mayor frecuencia con que los hambres apelaron a una revisión del fallo de las autoridades, en comparación a las veces en que la hicieran las mujeres.

En esta misma línea están las defensas propiamente dichas de los acusados, en las que se observa una tendencia parecida a la que se acaba de describir. En casi la totalidad de los casos, los hambres implicados presentaron sus defensas. Esto contrasta con las actitudes de las mujeres. Siguiendo el tenor general de la época, las voces de las mujeres directamente implicadas son las que menos se escuchan. Este silencio se explica en la medida de que la intervención pública femenina hacía vulnerable la honra de las mujeres. Sin embargo, no todas las mujeres optaron por el silencio del encierro. Isabel Escalante, limeña, viuda de treinta años, fue acusada de amancebamiento en 1635 con Francisca Espinosa, un cardonera española, cuya mujer legítima se encontraba en España.²⁹ A pesar de la negativa de ambas de aceptar la acusación, ella fue conducida a la «Casa del Divorcio», mientras que él fue encerrado en la cárcel arzobispal. Desde su reclusión envió la siguiente nata:

«Ysabel de los Angeles biuda onesta y recoxida digo que por mandado de vuestra merced el fiscal eclesiástico me trajo a esta cassa del divorcio y en el ynterin que se me da la causa de mi prisión para que yo trate de mi honor y defensa... que se me de mi casa por cárcel atento a que en ella tengo açienda y familia y una criatura y todo ello corre notable riesgo en mi aussencia a vuestra merced pido y

²⁹ AAL, Amancebados, Leg. sin clasificar. Proceso contra Francisco de Espinosa, español e Isabel Escalante, 1635.

ssuplico mande soltarme libremente o por lo mande mi cassa por cárcel».

El proceso se encuentra inconclusa. Es probable que éstas sólo recibieran una amonestación clásica.

En 1627, Margarita Gutiérrez, viuda, limeña de treinta años aproximadamente, fue acusada de mantener relaciones extramatrimoniales con Antonio Pérez, clérigo de menores de veintiséis años, natural de Patosí.³⁰ Cuatro testigos afirmaban haberlos vista en pekada pública «camienda y bebienda y durmienda en una cassa y cama», durante las das últimos años; prueba de ella era que «a parida la dicha Margarita Gutiérrez del dicha Antonio Pérez». Éste fue a la cárcel arzobispal y Margarita a la Casa del Divarcia. Desde allí escribió:

«Margarita Gutiérrez biuda, digo que a mi notiçia es benido que por denunciación de Francisco de Aguilar alguaçil del juzgado eclesiástico se me a echo causa disiendo bibo en mal estado con cierto hombre soltero por lo qual vuestra merced tiene mandado despachar mandamiento de prisión contra mí para que yo sea puesta en depósito en casa de Marcos de Molina y porque estoi siempre muy obidiente a los mandados de vuestra merced pido y suplico mande se me tome la confesión y se me de la causa de mi prisión y pido justisia». (Firma)

Condenaran luego a Antania Pérez con 8 pesos y a ella a prisión en la Casa de Divarciadas. En casa de reincidencia, él sería expulsada de la ciudad por un año y Margarita, par un año también, sería recluida en un lugar que las autaridades decidieran.

³⁰ AAL, Amancebados, Leg. sin clasificar. Proceso contra Antonio Pérez, clérigo de menores y Morganto Gutiérrez, 1627.

La tendencia mayoritaria, tanto de hombres como de mujeres, fue negar las acusaciones, incluso cuando habían pruebas contundentes de por medio, por ejemplo, hijos. Un subterfugio usado ocasionalmente por algunos hombres a modo de defensa fue aceptar que habían mantenido la «mala amistad», pero que en el momento de la acusación se encontraban apartados de sus antiguas amantes. Pedro Godoy, espadero toledano, casado, de cuarenta años, acusado en 1610 de adulterio con una mujer casada se defendía argumentando que «a más de seis años que este confessante trató carnalmente con cierta muger cassada de la qual tuvo un hixo y después se fue ella con su marido fuera de la tierra y después que este confesante traxo a su muger nunca más a tratado a la dicha muger cassada...sino sólo a la muger que Dios le dio, con quien hace vida maridable».³¹

Los jueces del tribunal arzobispal encuentran muchos agravantes: ser ambos casados, la existencia de hijos, etc., y ordenan el encarcelamiento de Godoy. Éste impugna la sentencia diciendo que los testigos son sus «enemigos capitales por haber tenido con ellos muchas palabras de pesadumbre». Finalmente, Godoy fue amonestado y advertido de ser desterrado y sancionado con cien pesos de multa si reincidía.

En relación al estado conyugal de los implicados en los procesos de amancebamiento en Lima en el siglo XVII se observan patrones diferentes. La gran mayoría se refiere a relaciones entre solteros. De los 58 casos existentes, 21 están protagonizados por relaciones entre solteros. Esta falta estaba comprendida en la esfera de la simple fornicación, era la relación sexual que podía existir entre hombres y mujeres libres de matrimonio, relación de parentesco y votos de castidad. No por ello se dejaban de percibir como «gravísimo i muy peligroso».³²

En esa época, la palabra de casamiento en secreto y/o por escrito obligaba a la pareja a los compromisos propios de un matri-

³¹ AAL, Amancebados, Leg.1, 1589-1611. Proceso contra Pedro de Godoy, 1610.

³² Machado de Chávez, *El perfeto*, I, p. 409.

mania formal. Expresa la vigencia de antiguas costumbres, y dice de cómo la Iglesia no estaba aún en control total de las relaciones conyugales. Los esponsales, de acuerdo a la Iglesia, no eran suficiente para «hacer vida maridable» sin caer en la falta de amancebamiento. Las autoridades del arzobispado limeño en sus «Visitas» regulares trataron de detectar a aquellas parejas que luego de haber dado el primer paso para formalizar su relación conyugal no habían culminado el proceso que permitía la plena convivencia conyugal.

Hubo parejas que habiéndose dado «palabra de casamiento» decidían vivir juntas. La vigencia de la palabra de casamiento, como una parte importante del proceso matrimonial, estuvo detrás del amancebamiento. Algunas relaciones empezaban y no concluían el proceso. Así ocurrió con Diego Loarte, natural de Nueva España, pero vecino de Lima y con doña Gerónima Loiola, vecina también de la ciudad.³³ Estas, «en menaspresca de lo estatuido y ordenado por concilios e instituciones sinodales, siendo como son casadas por palabra del presente a más de un año que no quieren ni han recibido las bendiciones nupciales de la iglesia y cohabitaban y viven juntas en una casa y aunque se les ha notificado por autos de vuestra magestad (...) no han fecha y para que sesse su pertinacia». Esta pareja fue presionada para que se «bele» en los próximos quince días, y a esa se comprometieron. Finalmente se velaron en el curso de ese año.

Hombres y mujeres convivían sexualmente, aunque no siempre bajo el mismo techo, con la intención de casarse en algún momento. Era el caso de Ramón Gonzales, pastelero de treinta y ocho años, y Marina García de treinta y dos.³⁴ Las vecinas declaran que Ramón Gonzales «la tiene de la puerta de su casa adentro y que las ha visto comer y dormir juntas muchas veces con escándalo».

Cuando fueron puestos en prisión escribieron juntas una carta; luego confesaron. Ramón Gonzales afirmaba que no había «tenido por amiga» a Marina García sino que «a tratado a la suso dicha

³³ AAL, Amancebados, Leg. 2, 1612-1618. Proceso contra Diego Loarte y Gerónimo de Loiola, 1615.

³⁴ Leg. 1, 1589-1611. Proceso contra Ramón Gonzales y Marina García, 1610.

para casarse con ella». Pera estaba enferma y esperaba curarse para casarse. Lo mismo declaraba Marina: na estaba amancebada y estaba con Ramón Gonzales «en lugar de su marida porque siempre dezía que se iban a casar». Insiste en que na han estado viviendo juntos en la misma casa «sina desde las pasquas de la navidad passada». Son amonestados y obligadas a pagar 12 pesas cada una.

En una Visita eclesiástica, encabezada por el arzobispo de Lima en 1645, se encontró que Francisco de Saldaña, un español saltera, vivía muchas años amancebada con doña María de las Reyes, soltera, mulata, a mestiza a quarterana de mestiza (sic), las testigas na pueden precisar su filiación étnica.³⁵ De esta relación tenían par la menas cuatra hijas. Tada esta según la infarmación de las testigas. Francisca de Saldaña confiesa que ha tenido «camunicación deshonesta con doña Maria de las Reyes con quien pretendí casarme en días pasados y porque aviéndola mirada bien, na me cambiene efectuarla». Luego de esta decisión, Francisco de Saldaña comunica a las autoridades su firme convicción de alejarse de doña María.

Na siempre eran las hambres las que se resistían al matrimania. Algunas veces las mujeres también prefirieran el relativa y cómada compramiso extramatrimonial. Esta fue la apción de Isabel, india natural de Llampá.³⁶ Ella prefería ser manceba de Sebastián Marena, un extremeña, saltera de treinta años que tenia una chacra alquilada en las alrededores de la ciudad. Las parientes de Isabel han denunciado su amancebamiento. Francisco Simanas, indio sastre, declaraba que Isabel, en ese mamenta presa en la cárcel arzobispal, le había dicho «como está mui bien con el dicho onbre y que más quiere estar con él y na casarse porque na sabe si le dará mala vida su marida».

Un casa parecido es el de Mariana de Bicuña, una mulata viuda pobladora de la ciudad.³⁷ En 1611 era acusada de mantener

³⁵ AAL, Amancebados, Leg. 4, 1640-1658. Proceso contra Francisco de Saldaña y doña María de los Reyes, 1645.

³⁶ AAL, Amancebados, Leg. 1, 1589-1611. Proceso contra Isabel india y Sebastián Moreno, 1606.

³⁷ AAL, Amancebados, Leg. 1, 1589-1611. Proceso contra Mariana de Bicuña y Juan Susarte, 1611.

relaciones extracónyugales con el sargento Sebastián Susarte «anbre que navega y viaja». Una de las testigas afirmaba que hacía dace años que estaban malamistadas, en vida del marido que hacía siete meses había muerto. Pera el testiga dice que el sargento le había comentado que Mariana se resistía a casarse con él.

Pera las juicias llevadas a caba par la carte eclesiástica na parecen haber atemarizada a las vecinas limeñas, y la reincidencia fue camún. En 1627, Juan Gámez, de Trujilla, casada, y Juana Ramírez, negra esclava, eran procesadas par el Juzgado eclesiástico par tercera vez.³⁸ Según la denuncia, estas amantes llevaban seis años en estado de amancebamiento. Das de las tres testigas cuentan cómo un mes atrás había sido bautizada una niña, hija de Juana Ramírez y de Sebastián Gámez en la parroquia de Santa Ana. Justa en esas días, agregaban, sabían que Sebastián Gámez «le avía dada plata para aharrarla». Gracias a esta, declaraban, «la dicha mulatilla, se pusa par libre en las libras de bautiza de la parroquia».

En 1668 fueran llevadas a la Carte Arzobispal dan Francisca de Saldías y María Nicalasa, «zamba».³⁹ Una de las testigas, una viuda «española» llamada Elena de Barrias de cincuenta años, decía que le constaba esta relación, pues las había vista muchas veces juntas en diferentes partes y «en mucha amistad». Una noche, dañ Elena se encontraba con dañ Francisca de Espínala y Salamanca, madre del acusada, «via que la sussa dicha celasa de ver al dicha su hija distrayda con semeiante amistad embistió con la dicha zamba y la quitá la mantilla y el paño de la caveza y via que el dicha dan Francisca defendió a la dicha zamba sin embargo del respecta que devía a la dicha su madre».

Dan Miguel de Saldías, hermana de dan Francisca, declaraba ante la carte estar enterada del «affain» de su hermana que ya llevaba más de tres años «par haverlas vista camer y darse las bacadas

³⁸ AAL, Amancebados, Leg. sin clasificar. Proceso contra Juan Gómez, casado y Juana Ramírez, 1627.

³⁹ AAL, Amancebados, Leg. 5, 1658-1808. Proceso contra Francisco de Saldías y Nicolasa zamba, 1668.

con la boca y dormir juntos en una misma cama y vivir juntos en una misma casa junto al convento de Nuestra Señora de las Mercedes».

Don Miguel y otros testigos más afirmaban haber aconsejado en múltiples oportunidades a don Francisco se apartara de María Nicolasa en vano. A raíz de aquel acontecimiento, la madre de Francisco de Saldías presionó a las autoridades, no se sabe si formalmente o no, y éste fue enviado al «cuerpo de guardia», y a María Nicolasa la confinaron durante seis meses en la cárcel arzobispal. Pero terminada la condena, se les amonestó y María Nicolasa fue advertida que no viera a Francisco «ni en público ni en secreto so pena de destierro». Pero los amantes reanudaron su relación. La pareja abandonó Lima y se trasladó al puerto del Callao.

Aparecieron ante la Corte nuevamente, esta vez como reincidentes. Se pidieron penas más fuertes. Las declaraciones de los testigos presentaron esta vez otros significados. Don Miguel de Saldías vuelve a testificar, y finalmente «se acuerda le dijo al dicho don Francisco reprehendiéndole lo mal que parecía que un mozo de tan buenas partes se emplease tan mal con una zamba tan feroz y desigual, le respondió que no le era posible ser hombre con otra mujer y esto que a dicho es la verdad». Seguidamente declaraba María Angu, una esclava entre bozal y ladina, que había acompañado a la tenaz pareja al Callao ayudándolos a mudarse y que en una conversación que ésta tuvo con don Francisco, le había confiado «que tenía en el corazón a la dicha zamba y que la quería mucho porque le acudía en lo que había menester y que si comía y dormía siempre estaba pensando en ella y esto que a dicho es la verdad».

Esta historia de amor, además de expresar algunos rasgos amorosos de la época, remite también a lo que fue la esencia de las relaciones extraconyugales estables del período en cuestión. María Nicolasa y Francisco eran ambos solteros y sin impedimento para el matrimonio. Las autoridades no disponen su unión matrimonial sino que desautorizan la relación, la prohíben. Las desigualdades de clase y étnicas entre Francisco y María Nicolasa desaconsejaban semejante vínculo.

Los relaciones extraconyugales atravesaron todos los sectores sociales de la ciudad. Éstas se elaboraron a distintos niveles: religioso, público y personal. La culpa, tanto la masculina como la femenina, fue un sentimiento común o propósito de las faltas mencionadas. En el caso de las relaciones fuera del matrimonio, la culpa estuvo básicamente referida a una ofensa religiosa, a la noción del pecado. Era, además, un tema de la cultura cotidiana en la que discursos de distinto contenido se encontraron. Algunos horrorizándose, otros con naturalidad y complicencia hicieron del amancebamiento un tema de dominio público. Estos sentimientos convivieron con actitudes desofiantes frente al discurso religioso.

Las autoridades coloniales, básicamente las religiosas, estuvieron a cargo del control de las relaciones sexuales ilícitas. Sin embargo, hubo varios factores que obstaculizaron su efectividad. Desde los inquisidores hasta los religiosos de rangos subalternos, en la medida que estuvieron eventualmente involucrados en casos de amancebamiento público, se encontraron descreditados para el ejercicio del poder en relación a esta materia. El poder público, en este caso el religioso, si bien no podía ser fiscalizado por la gente común y corriente, estaba expuesto a la mirada, al escrutinio cotidiano de los habitantes de Lima. La percepción popular de la autoridad corrupta debilitó la incidencia y el rigor del discurso religioso sobre el esperado comportamiento sexual de los pobladores de la ciudad, lo que a su vez jugó un papel importante en el cumplimiento de las normas de porte de los habitantes de la ciudad.

La poca severidad de las penas que recayeron sobre los amancebados es también un indicador del grado de tolerancia frente a un hecho endémico de la ciudad como las relaciones extraconyugales. Los hombres tuvieron que pagar una suma pequeña de pesos. Las mujeres usualmente fueron condenadas a un encierro temporal corto. No se han encontrado casos de castigos infamantes, tales como la pérdida del derecho a usar determinadas prendas, azotes o caminar desnudos por las calles como lo estipulaban las leyes españolas.

Por otro lado, la existencia de rituales matrimoniales que suponen varios momentos en el proceso, hizo que personas que habían cumplido con los primeros pasos formales descuidaran la culminación del ritual, pero tuvieron contacto sexual y en algunos casos convivieron y tuvieron hijos. Esto los situaba, ante los ojos de las autoridades, en la categoría de amancebados.

A esto se agregó el hecho que las relaciones de amancebamiento estuvieran protagonizadas, en su mayoría, por parejas de composición desigual: hombres pertenecientes a sectores medios y altos de la ciudad con mujeres de condición media o baja. Esta situación supuso varias cosas que considerar. En la ciudad no sólo existió la doble moral, un código para las mujeres distinto al que funcionaba para los hombres, sino que las jerarquías étnicas y sociales propias del sistema colonial, dieron lugar a códigos diferentes relativos al ejercicio de la sexualidad entre la población femenina de la ciudad. Esta diferenciación supuso varios grados de intensidad en el control del comportamiento sexual femenino. Esto se expresa, entre otras cosas, en la composición social de los acusados por amancebamiento: más control sobre los grupos medios de la ciudad, así como sobre las mujeres. Las mujeres de clase alta estaban protegidas por el prestigio y la dote, y las esclavas, completamente desconsideradas como portadoras de una sexualidad y honra personal.

La escasa presencia de mujeres pertenecientes a los sectores dominantes de la ciudad y de esclavas en los procesos contra amancebados sugiere una suerte de división del trabajo entre los poderes públicos y privados de la ciudad a propósito del control de la sexualidad femenina. Es posible detectar una tendencia en la que los poderes públicos, en este caso el de la Iglesia, se hicieron cargo de las transgresiones propias de las mujeres de los grupos medios de la ciudad. Las mujeres de la aristocracia limeña estuvieron sujetas a los controles privados que emanaban de las estructuras familiares. Mientras que en el caso de las esclavas competió a los propietarios dicho control, si bien no estuvieron interesados en su virtud. Éstos se interponían entre la conducta sexual de sus esclavas y la autoridad pública. Sin embargo, estas ausencias también señalaron la menor procli-

vidad de estas mujeres a establecer relaciones de concubinato, aunque detrás de cada uno de los casos haya habido razones diferentes, como se explica en el capítulo VI.

La manera de procesar los casos de amancebamiento revela también el doble estándar que funcionaba en la ciudad. Castigos y sentencias diferenciaron a hombres y a mujeres. No obstante, al lado de esta diferenciación se han encontrado casos en los que la cuestión étnica también diferenció el tratamiento de las mujeres involucradas en estos delitos. En la gran mayoría de los casos, hombres y mujeres negaban la acusación. Ésta sólo fue aceptada entre aquellas que habían dado los primeros pasos formales para contraer matrimonio, o entre aquellas que tenían descendencia. En contraste con esto, los casos de reincidencia muestran la tenacidad del amancebamiento entre los habitantes de la ciudad.

En la que se refiere a las actitudes de las autoridades eclesiásticas frente a las relaciones conyugales, expresadas en las sentencias, llama la atención una suerte de ambigüedad. En segundo lugar, sucede que las autoridades eclesiásticas no ejercían ningún tipo de presión sobre las personas solteras que mantenían una relación de concubinato, más allá de la estable que éste pudiera ser, para que estas empujadas de familia se constituyeran de acuerdo a las cánones oficiales de la época. Es cierta que en el Concilio de Trento se había establecido la libertad del matrimonio. Sin embargo, en muchas casas las diferencias sociales entre las parejas, mujeres de menor rango social con hombres de estatus superior, jugaron un papel importante en la actitud de las autoridades eclesiásticas. En una sociedad donde el principio de estratificación social y étnica pretendía organizar la vida y las actividades sociales de las individuos, auspiciar el matrimonio entre hombres y mujeres de distintas clases resultaba poco menos que inadmisibles. Vemos, pues, cómo la situación colonial hizo que las propias autoridades eclesiásticas no pudieran ser consecuentes con su política a favor del matrimonio a pesar de las relaciones extracónyugales. La estratificación y las desigualdades étnicas constituyeron un obstáculo difícil de rematar. Seguía en vigencia un designio de la Iglesia del siglo XII: «cada

cual debe emparejarse dentro de su 'orden', del grupo funcional en que Dios le ha colocado, nada de casamientos desiguales».⁴⁰

Las formas de describir las relaciones de amancebamiento, especialmente aquellas de los testigos de los procesos, manifiestan algunas características de la vida social de la época que sirven para entender el significado de las relaciones entre hombres y mujeres. Un mundo privado muy poco orientado hacia la intimidad. La vida privada estaba expuesta a las miradas de las personas ajenas a los hogares. Éste es un rasgo que se encuentra en consonancia con el peso de un prestigio basado en las opiniones de otros, y el peso más reducido de los controles internos que regían el comportamiento sexual de las personas de la ciudad.

⁴⁰ Duby, *El caballero*, p. 97.

CAPÍTULO IV

El adulterio: «A quien la acude y la asiste de día y de noche contra mi honor y fama»

La legislación calanial siguió muy de cerca las cánones establecidos por las distintas cuerpos legales españoles destinadas al cantral del adulterio. Éste, como una de las formas de relación extraconyugal, preocupó tanta a las autoridades civiles como religiosas. Las Partidas de Alfonso X y la legislación conciliar vigente en la Baja Edad Media orientaran su penalización. En Lima del siglo XVII, las denuncias de adulterio fueron procesadas de manera específica en la Real Audiencia, en la medida que se trataba de una falta secular. Mientras tanta, en la Corte Arzobispal de la ciudad, los casos de adulterio fueran parte de los procesos contra amancebadas. No obstante, también allí se registraron experiencias relativas al adulterio de manera indirecta. En la medida en que éste fue presentada ante esa instancia como una de las causas para conseguir el divorcio o la separación, es posible reconstruir e interpretar una parte significativa del problema.

El adulterio, la extracanyugalidad de las casadas, comparte con otras formas de sexualidad ilícita las sanciones sociales y religiosas. Sin embargo, tiene características morales y penales específicas, ya que era el modo más conflictiva y amenazante de la extracanyugalidad.

De cualquier forma, es inevitable empezar a presentar el adulterio por el ángulo del doble estándar. Los teólogos y juristas de la

Capítulo IV

época se preguntaban «si la fornicación que cometen los desposados de futuro con otras personas sea simple fornicación o tenga alguna malicia de adulterio, como los casados». ¹ El tratadista compilador Machado de Chávez refiere una solución salomónica a la que ciertos juristas de la época habían llegado, con la cual concuerda: «cuando el desposado comete fornicación no es adulterio ni circunstancia que se deva confesar, porque no muda la especie, más sí cuando la comete la desposada, con tal caso juzgan (y con razón) que se le haze agravio al desposado y que por esta causa es circunstancia que muda la especie del pecado, y que como tal está obligada la desposada a declararla en confesión». ²

Hombres y mujeres fueron sancionados de manera desigual ante la misma falta. Para los primeros se imponían penas económicas mientras que las mujeres adúlteras, además de tener que pagar las multas asignadas, debían someterse a penas difamantes, tales como la pérdida de vestidos o recorrer las calles semidesnudas. En ciertas ocasiones, el marido tenía la atribución de determinar la pena. Además, el marido tenía derecho a matar a los adúlteros. Hubo leyes que restringían este derecho, pero la posibilidad real no fue severamente juzgada por la sociedad.

El adulterio masculino fue escasamente considerado en la sociedad española de la época y, consiguientemente, aparece bajo la fórmula de «mancebía de hombres casados». En el adulterio masculino, la manceba es quien juega el papel más pecaminoso y quien recibe las penas más graves. No obstante, los hombres no podían hacer uso irrestricto de estas prerrogativas. Ya en 1681, el XII Concilio de Toledo establecía que la mujer no podía ser abandonada por su marido y quien dejase a su esposa por la compañía de otra mujer sería privado de la comunión eclesiástica hasta que volviese a estar en su compañía. ³

¹ Machado de Chávez, *El perfecto*, II, p. 429.

² *Ibíd.*

³ Córdoba de la Llave, «Las relaciones extraconyugales», p. 592.

El adulterio tenía dos maneras. Era pecado de lujuria por el que se quebrantaba la fe que los casados debían guardar en el matrimonio, pero también agravio y ofensa que la mujer hace al marido. Sin embargo, el adulterio del marido era causa que excusaba la cohabitación.⁴ El adulterio era «pecado mortal gravísimo contra la caridad y la justicia».⁵ Si el agraviado consiente, es pecado igual, pues el daño es perpetrado contra el «santo estado del matrimonio». En principio, debido a la «fe mutua, que en matrimonio deven guardar entrambos compañeros tanto el hombre como la mujer» pecaban al cometer adulterio. No obstante, «si se mira a la vergüenza, escándalo i el daño que nace de la incertidumbre de los hijos por el adulterio de la muger, mayor pecado es en ella que en el marido».⁶ El adulterio del marido no deshonoraba a la mujer. En cambio, la mujer cometía adulterio no sólo estando casada sino también desposada.

Hombres y mujeres tenían derecho a pedir el divorcio por razones de adulterio. Pero el derecho común y real concedían sólo al marido las armas para acusar criminalmente a la mujer adúltera. En cambio, se le negaba a la mujer «porque verdaderamente no se puede negar que es más detestable semejante ofensa en la muger que en el marido de donde se sigue que expresamente dispone una ley del reino: que la muger no se pueda excusar de responder la acusación del marido o del esposo, porque diga que quiere probar que el marido también o el esposo cometió adulterio».⁷

Según Machado de Chávez, era principio universal del derecho común y real que el marido ofendido por el adulterio de su mujer tomara la iniciativa en la denuncia. Habían dos posibilidades: ante el juez eclesiástico o ante el juez secular. Al primero debía acudir en el caso de solicitar el divorcio y/o solicitar las penas no corporales a las que la mujer adúltera debía someterse. El juez secular

⁴ Machado de Chávez, *El perfeto*, II, p. 429.

⁵ *Ibid.*, I, p. 413.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, II, p. 454.

Capítulo IV

debía tomar el caso si es que el marido pedía, por ejemplo, la pena de muerte de la mujer, para lo cual tenía todas las facultades.

En 1631, Alonso de Castro, procurador de número de la Real Audiencia, había encontrado a su mujer en la trastienda de un mercader de libros «adonde dice, aguardava a un mozo con quien tenía mala amistad (y) le dió de puñaladas en las sienes». Moría poco después en el hospital de La Caridad. El procurador y el mercader adúltero fueron reclusos. A los pocos días salían en libertad.⁸ La reacción del procurador correspondía al código de honor aceptado por consenso. Sin embargo, la adúltera tenía un hermano sacerdote que decidió vengar la muerte de su hermana y en la vía pública le propinó una puñalada en la espalda.⁹

En la ciudad, el adulterio fue un asunto de dominio público. La vida íntima de poderosos y subalternos estuvo expuesta a la publicidad a propósito de los conflictos que el adulterio generaba. Suardo consignaba en su *Diario de Lima*, profusas y detalladas noticias relativas a los adúlteros de la ciudad. El 18 de enero de 1633, Juan de Reyna, notario receptor del juzgado eclesiástico de Lima, fue encontrado «infraganti» con una mujer casada por el marido de ésta. La escena provocó que ambos hombres se batieran en una especie de duelo, resultando heridos y con sus vidas en peligro.¹⁰ Un soldado, escribía Suardo, visitaba a su amante, una mujer mulata, cuando llegó intempestivamente el marido. Esta vez, la escena terminó cuando el soldado mató de una estocada al marido «que murió luego sin confesión». ¹¹ En octubre de 1630, Pablito «el farsante», un actor de la ciudad, reñía acaloradamente con Julián de Lorca, regidor de Lima. El comediante sostenía que su mujer, también actriz, mantenía una «amistad ilícita» con el regidor. La violencia fue inevitable, y la mujer estuvo a punto de morir de un tiro que le disparó el farsante. Las autoridades tomaron cartas en el asunto. El marido

⁸ Suardo, *Diario*, I, p. 189.

⁹ *Ibid.*, p. 197.

¹⁰ *Ibid.*, p. 259.

¹¹ *Ibid.*, p. 154.

fue desterrado por dos años de la ciudad. El regidor fue enviado por dos años a la ciudad de Trujillo.¹² No siempre los hombres salían libres de polvo y paja de los avatares del adulterio.

A las autoridades religiosas les preocupaba el adulterio. Para controlarlo dispusieron *Visitas periódicas a todos los barrios y parroquias* de la ciudad. Este procedimiento se hizo riguroso a raíz de las reformas tridentinas. Como se vio en el capítulo anterior, así se detectaban los casos de «amancebados», categoría que incluía a los adúlteros. El proceso contra éstos seguía las mismas pautas que aquellos contra los otros amancebados.

Entre los amancebados, los adúlteros ocuparon a lo largo del siglo XVII el segundo lugar luego de las relaciones entre solteros: hombres solteros y mujeres casadas, 12 casos. Los restantes —casados y casadas, clérigos y casadas, casados y solteras, casados y viudas— aparecen representados en una escala mucho menor. La diferencia entre el número de hombres y mujeres casados que estuvieron involucrados en estos juicios es también reveladora: sólo 9 hombres frente a 17 mujeres. Esto no necesariamente es un indicador de la frecuencia con que hombres y mujeres casados establecían relaciones extraconyugales. En vez de ello, estas cifras estarían revelando los diferentes grados de tolerancia frente a hombres y mujeres que siendo casados mantenían una relación sexual con otra persona. Esta diferencia expresa que las relaciones extraconyugales masculinas fueron más toleradas que las femeninas.

En principio, las mujeres casadas acusadas de relaciones adúlteras no podían ser nombradas en público. Diego Gil, originario de Santiago de Chile, fue denunciado ante la corte arzobispal de estar amancebado «con una mujer casada que por serlo no se dice su nombre con la cual trata actualmente carnalmente y la sustenta teniendo muchas pesadumbres de celos».¹³

¹² *Ibid.*, p. 104.

¹³ AAL, Amancebados, Leg. 1, 1589-1611. Proceso contra Diego Gil, 1609. Los expedientes no siempre se encuentran completos. En muchos de ellos sólo se presenta la demanda. Otros expedientes constan únicamente de la sentencia, obvian las causales y se limitan a resolver. También se don casos en los que se presentan los testimonios de los testigos y

Esta forma de protección de la honra femenina, que también suponía la protección del esposo y de la familia en general, en algunas ocasiones no funcionó para mujeres procedentes de los grupos subordinados. Fue el caso de Juana, a secas, una mujer indígena casada, acusada en noviembre de 1611 de estar amancebada con Diego de Castro, un comerciante soltero de las Canarias.¹⁴

Las relaciones extraconyugales de hombres casados con mujeres solteras parecen haber sido el patrón más difundido en la ciudad. Sebastián Gómez se desempeñaba como alguacil mayor de la Villa de Chancay, valle agrícola del norte de Lima.¹⁵ Había nacido en Lima, tenía treintaiocho años y una familia. Fue acusado de estar amancebado con Florentina Catalán, una mujer soltera, «hija de Juan Catalán carpintero». Tres testigos hombres declararon que Florentina y Sebastián vivían en «pecado público». Ella era muy joven, y de acuerdo a los testigos, estaba involucrada en esa «amistad ilícita» desde los quince años. Mientras tanto nacieron dos hijos a los que Sebastián alimentaba con regularidad y pródigamente.

Sebastián cuenta su historia. La versión de Florentina no aparece. Conocía a Florentina desde que nació; la conoce carnalmente y es padre de sus hijos. Sin embargo, hace seis meses que no tiene contacto sexual con ella, «que por las obligaciones atrasadas (sic) la a favorecido y favorece en dalle un pedazo de pan para su sustento

aspectos administrativos y económicos. Usualmente los expedientes completos tienen una estructura fija: la demanda, la defensa, probanzas de testigos, situación de la mujer y de sus bienes mientras se sigue el proceso, sentencia, y por última, aunque no siempre, procesos secundarios o propósitos de restitución de dotes, propiedades, y bienes en general. Se aprecia una desproporción de casos de legaja en legaja, que varían de 11 casos a más de 20 en algunas. No siempre se pudo observar fácilmente el tema del adulterio, leímos entre líneas y las causales aparecían. Esto sucede con los expedientes incompletos y/a fragmentados, estas cosas fueran pocos. Falta la década del 20 y del 80, pero esta sería necesaria para establecer la frecuencia. El problema para establecer series y frecuencias en base a este tipo de documentación es que los legajos pueden haber sido manipulados durante todos estos siglos y nunca sabremos si la frecuencia que allí encontramos fue la que realmente se dio.

¹⁴ AAL, Amancebados, Leg.1, 1589-1611. Proceso contra Juana india y Diega de Castra, 1611.

¹⁵ AAL, Amancebados, Leg.3, 1618-1637. Proceso contra Sebastián Gómez y Florentina Catalán, 1624.

y de sus hijos y acudir a sus cosas por no tener la dicha quien la favorezca».

A pesar de esto, dice Sebastián, no ha dejado de cumplir con sus obligaciones familiares. Las autoridades eclesiásticas buscan a Florentina y sus padres la entregan «de su voluntad y con mucho gusto y sin ser violentados» al juez. Inmediatamente fue «depositada» en Lima en poder del licenciado Diego de Avila para que la deposite en un lugar adecuado: en el hospital de La Caridad. Florentina finge estar de parto y logra salir. Las autoridades sospechan que Sebastián Gómez es quien ha sacado a Florentina de La Caridad. Para esclarecer el hecho llaman a testificar a varias mujeres de dicha casa. Desde las enfermeras hasta la abadesa declaran sobre el hecho en cuestión.

El tiempo que Florentina pasó en La Caridad fue suficiente para que las mujeres que trabajaban y vivían allí, se convirtieran en cómplices de sus cuitas amorosas, mostrando complacencia y solidaridad con los amantes. Éstos se carteaban y ellas estaban enteradas de «los muchos requiebros y palabras de amor» vertidas en sus comunicaciones. Una de las testigos que se encargaba de poner en contacto a los amantes decía que Sebastián había escrito: «que mirara lo que hacía, que no se cassase, que él le prometía de la serbir mientras bibiera y que mirase que era madre de sus hijos, y que la dicha Florentina en el papel que esta testigo le escribió le ynbió a decir que tubiera paciençia, que quando saliera a palir (sic) metería petición al señor arçobispo diciendo que ella se quería quedar en esta ciudad».

Ninguna de las mujeres confiesa que Sebastián sacó a Florentina de La Caridad. Pero el pequeño niño de cinco años, hijo de Florentina y Sebastián dice: «que a su madre la llevó a las ancas su padre el otro día». A partir de esto se desata una implacable persecución. A una de las mujeres que vivían en el hospital de La Caridad, Juana Calderón, la encierran en la Casa de Divorcio de la ciudad en castigo por su complicidad.

Se organizan cuadrillas para encontrar a Sebastián Gómez, no sin antes embargarle un caballo bayo y cien fanegas de trigo. Final-

Capítulo IV

mente, los encuentran escondidos en un platanol cercano. Sebastián salió de una ocejua, «todo mojado sin copo ni sombrero». Fue encerrado en la cárcel arzobispal y Florentina en lo Casa de Divorcio. Desde lo cárcel Sebastián escribe a los autoridades negando haber sacado a Florentina del Divorcio argumentando estar «padeciendo mi muger y hijos, y familia mucha nessesidad», por lo que requería libertad. Finolmente, el fallo del Juez estableció «que no trate ni comunique ni en público ni en secreto y viva en compañía de su mujer e hijos».

Ero uno época en que los matrimonios arreglados eran bastante comunes. Es verdad que el Concilio de Trento había establecido que la libertad personal en lo elección conyugal ero imprescindible para la validez del sacramento, pero una disposición conciliar raramente cambia los patrones impuestos por los costumbres y los estilos de vida. Después de más de cien años del acuerdo tomado en Trento, en Lima colonial lo libertad matrimonial era un hecho relativo frente a los presiones familiares más inmediatas y las pulsiones eróticas no siempre encontraban en el techo conyugal su más fluido curso. A mediados del siglo XVII, doña Juona de Pedroza, después de un año y medio de motrimonio con Damián de Montesinos, pedía el divorcio ante la corte arzobispal limeña. Su hermano la había obligado a casarse, omenazándola con uno dogo. Un inicio de este tipo, los más de las veces, sembraba el camino de desovenencias conyugales. Finolmente, su marido tenía una amonte, una mujer mestizo, soltero, «cuyo nombre no sabe y dirán los testigos a la qual tiene en la chácara donde él asiste comunicándola carnalmente de ordinario como si fuera su mujer».¹⁶

Ciertamente, a veces las cosas empezaban mal. Esto tiene que ver también con el significado del motrimonio y los formas de emparejamiento. En este periodo, la belleza física y el amor como una forma de elaborar lo libido, no tenían un peso significativo en la

¹⁶ AAL, Divorcios, Leg. 31, 1655. Proceso de doña Juana de Pedroza contra Damián de Montesinos, 1665.

elección conyugal.¹⁷ Las opciones matrimoniales orientadas por la conveniencia, real o fantaseada, contenían el germen del adulterio. Estas actitudes, con sus matices, eran sin duda válidas virtualmente para todos los grupos sociales de la ciudad. Lo que sucedió con Francisca de Salcedo y Francisco Corbeto a mediados del siglo XVII, revela algo de las características del matrimonio que podían llevar al adulterio. El matrimonio de éstos nunca llegó a consumarse. A los quince días de estar casados, él abandonó el hogar sacando todas sus cosas, incluyendo la cama. Pasados dos años Francisco estaba de vuelta, esta vez trayendo consigo a una mulata llamada Marta Sarmiento con la que pasaba todas las noches y «con la que prosigue en mal estado y en mi presencia».¹⁸

Otro factor que alimentó el adulterio masculino fue la propagación de las relaciones prematrimoniales. Aquí se reproduce un viejo y ya tradicional patrón. Los hombres mantienen relaciones sexuales con mujeres con quienes no es su intención casarse dadas las diferencias sociales existentes entre la pareja. Ante una interesante perspectiva matrimonial, éstos acceden al matrimonio pero mantienen sus antiguos vínculos. Esta tendencia se revela en denuncias como la de doña Maior de Espino contra su marido Francisco Guisado.¹⁹ En 1640, ellos tenían doce años de matrimonio. Sin embargo, Francisco no había roto sus relaciones con una mulata soltera «con la que trataba antes de casarse conmigo», lamentándose doña Maior de su mala suerte.

En 1634, Francisca de la Motta pedía divorciarse de Pablo Domínguez, portugués²⁰. Sólo tenían diez meses de matrimonio, pero durante todo ese tiempo su marido había mantenido una relación con María de Salinas, india. Según Francisca de la Motta, su marido tenía esta relación con María de Salinas con palabra de casamiento

¹⁷ Bennassar, *Attitudes*; Flandrin, *Orígenes de la familia*.

¹⁸ AAL, *Divorcios*, Leg. 30. Proceso de Francisco de Salcedo contra Francisco Corbeto, 1653.

¹⁹ AAL, *Divorcios*, Leg. 20. Proceso de doña Maior de Espino contra Francisco Guisado, 1640.

²⁰ AAL, *Divorcios*, Leg. 15. Proceso de doña Francisco de la Motta contra Pablo Domínguez, 1634.

Capítulo IV

antes de casarse con ella e incluso habían tenido hijas de la relación. Francisca había sido obligada a casarse con Pablo Domínguez, «yo como muchacha de doce años y sin saber en qué caían las cosas y por dar gusto a una tía que me crió vine en dicha casamiento». Pablo Domínguez insistió en que todo era falsa, y que más bien ella debía ser denunciada por haber abandonada el hogar.

El adulterio y las relaciones de amancebamiento estuvieron también muy relacionadas con la movilidad geográfica que caracterizaba buena parte de las actividades económicas masculinas. Muchos tenían propiedades —pequeñas y grandes— fuera del casco urbano e incluso en provincias más alejadas. La misma ocurría con aquellos hambres dedicados a la actividad comercial en distintas escalas. Los hambres entraban y salían con frecuencia de la ciudad. Otros se quedaban larga tiempo fuera de ella y alejados de sus mujeres y familiares. Fue común que las hambres establecieran vínculos con mujeres durante sus más o menos largas estadías fuera de la ciudad.

María Magdalena de Rojas y Sandoval encarna un caso algo extremo, pero no necesariamente poco común.²¹ Hacia 1642, su marido dejó la ciudad para ir a Huaylas y en 1653 no volvía aún. Durante este tiempo, Juan Bautista de Parras, su marido, «ha estado y está en amistad ilícita con una mujer nombrada Ana de Rivera cohabitando con ella del dicho tiempo a esta parte como si fuera su mujer legítima con gran noticia y escándalo de toda la provincia». A estas alturas, Juan Bautista ya había tenido algunos hijos con Ana de Rivera. Según la propia María Magdalena, su marido poco después de casarse con ella, muchos años atrás, había estado amancebado con una mulata nombrada Dionisia.

Situaciones como éstas afectaron las relaciones conyugales en los distintos grupos socioétnicos de la ciudad. Josepha Bernarda, india, vendía frutas en las calles de la ciudad.²² Su esposo viajaba

²¹ AAL, Divorcios, Leg. 30. Proceso de doña María Magdalena de Rojas y Sandoval contra Juan Bautista de Parras, 1653.

²² AAL, Divorcios, Leg. 45. Proceso de Josepha Bernarda india, contra Joseph Arias, 1672.

con frecuencia al valle de Huaura, al norte de Lima. Ella se quejaba de los malos tratos de su marido y de que le quitaba todo el dinero de la venta de frutas para llevárselo a la mujer con quien estaba amancebado en el valle norteño. Algo semejante declaraba María Inés en su juicio de divorcio contra Juan Agustín.²³ En 1672, luego de un año y medio de matrimonio, ésta denunciaba los malos tratos de su marido: casi la mata con un cuchillo. Además, Juan Agustín estaba malamistado con una india en Chancay, «en quien gasta cuanto tiene y vive con ella como si fuera su mujer legítima sin darme ni para mi sustento».

Pero no todas las mujeres se quedaban tranquilas esperando el regreso de sus maridos. Las ausencias de los hombres también dieron lugar al adulterio femenino. Clemente de Torres pedía el divorcio de doña Angela de Gutiérrez. A pesar de «haberle dado todo», ella estaba con otros hombres mientras él viajaba para encargarse de sus negocios. Había sido «desenvuelta y descarada, permitiéndose diferentes galanteos». Clemente se refiere a uno en especial, pero no dice el nombre del amante «por su estado y decencia». Los testigos se encargarían de decir su nombre. Su mujer se dejaba visitar a todas horas, especialmente en las noches, por una puerta falsa que por su ubicación servía de manera especial. Pero doña Angela se ha fugado y nadie sabe dónde está.²⁴

La denuncia del adulterio femenino fue francamente escasa. De 70 casos revisados sólo 3 correspondían a hombres que denunciaban a sus mujeres por adulterio. Don Juan Bravo de Lagunas pedía divorciarse de su mujer Juana de Franco por adulterio.²⁵ A diferencia de los casos de adulterio denunciado por mujeres, en el caso de las denuncias masculinas la causa es única y exclusivamente esa: el adulterio. El marido injuriado contaba cómo había encon-

²³ AAL, Divorcios, Leg. 45. Procesa de Maña Inés cantra Juan Agustín, 1672.

²⁴ AAL, Divorcios, Leg. 49. Procesa de Clemente de Torres cantra daña Angela de Gutiérrez, 1678.

²⁵ AAL, Divarcias, Leg 45. Procesa de don Juan Bravo de Lagunas contra Juana de Franco, 1671.

Capítulo IV

trado en la cama a su mujer con un tal Juan Durán. En aquel momento se encontraba desarmada. Abandonó el lugar en el acta con el fin de conseguir un arma que le permitiera vengar la injuria. Aprovechando la oportunidad los amantes huyeron. El deshonrado contaba cómo dan Diego Andrés de la Racha, alcalde de la Sala del Crimen, intercedía durante mucho tiempo por la continuidad del matrimonio. Gracias a ello la pareja valía a hacer vida maridable luego de cuatro o cinco años de separación. Sin embargo, ella «continuó con su desordenada intento». Hacía un año y medio que Juana no estaba en casa, mientras tanto, «estaba amancebada con un hambre casada, viviendo con él en una misma casa y a las cuales ha visto juntas y con mucha amistad en muchas ocasiones».

Algunas veces, la acusación femenina de adulterio, además de la persistente y sintomática negativa de las maridas, provocó otro tipo de reacciones. María de Azpitia, ex esclava, denuncia por adúltero a su marido Francisco Portierra.²⁶ En respuesta, él acusa a María diciendo que era ella la adúltera. Gracias a su dinero ella había conseguido la libertad, y la había encontrado en tres apartunidades en adulterio, «y pudiéndola matar na la hizo y la perdonó en primera instancia». Por ella aprovechaba la ocasión para pedir que María fuera a vivir en «perpetua esclavitud» al convento de Santa Catalina de la ciudad.

Hombres de distinta ubicación en las jerarquías sociales de la ciudad como don Juan Bravo de Lagunas y Francisco Partierra sentían que tenían el derecho, si no el deber, de matar a sus mujeres infieles para proteger su honor. Testimonios como éstos muestran cómo el código de honor, masculino en este caso, estaba asimilado por hombres de distintos grupos sociales.

El adulterio en la sociedad limeña del siglo XVII estaba muy ligada a la promiscuidad. Los testimonios revisados sugieren que las relaciones extracónyugales fueran algo más que «canas al aire» a experiencias circunstanciales y contingentes. Además, la promiscui-

140 ²⁶ AAL, Divorcios, Leg. 33. Proceso de María de Azpitia contra Francisco Portierra, 1659.

dad estuvo asociada a la violencia y, en ciertos casos, a situaciones perversas.

En 1655 doña Francisca de Campos insistía en divorciarse de Juan Salvador.²⁷ Antes había acudido a la Sala del Crimen del Arzobispado con la esperanza de que las amonestaciones de las autoridades pertinentes cambiaran la actitud de su marido. Pero no había dado resultado alguno. Tenían siete años de matrimonio y durante todo ese tiempo Juan Salvador había tenido sucesivas relaciones extraconyugales. En el momento de la demanda de divorcio Juan Salvador mantenía dos relaciones adúlteras simultáneas: por un lado estaba con una mulata llamada Lorenza, esclava de Bernardo Meléndez «que la tiene preñada y como de tantos años que trata con ella y con otra moça que está en opinión de doncella cuyo nombre no se dice por esta atención y lo dirán los testigos».

Doña Sebastiana de Tello quería divorciarse de su marido Joseph de Paredes.²⁸ Los malos tratos que recibía de éste decía, se debían a que su marido estaba amancebado públicamente hacía mucho tiempo con doña Catalina García. Ellos tenían un hijo de ese adulterio, llamado Joseph. Según el representante de doña Sebastiana, el desenfreno del acusado había llegado a tal punto que se había atrevido a llevar a casa de doña Sebastiana a su manceba con el pretexto de ser su comadre, y a la cual había obligado a servir a modo de esclava. Por si fuera poco, Joseph tenía una tercera relación con una mujer llamada doña Isabel con quien vivía escandalosamente.

Doña María de Marmolejo en 1600 acudía a la corte del Arzobispado de Lima pidiendo el divorcio de su esposo, el capitán Rafael Escoto.²⁹ Aparecen, en primer lugar, los maltratos físicos: «cómo él le puso el pie en la garganta y casi la ahoga». Además, la había

²⁷ AAL, Divorcios, Leg. 31. Proceso de doña Francisca de Campos contra Juan Salvador, 1655.

²⁸ AAL, Divorcios, Leg. 45. Proceso de doña Sebastiana de Tello contra Joseph Paredes, 1671.

²⁹ AAL, Divorcios, Leg. 1. Proceso de doña María de Marmolejo contra el capitán Rafael Escoto, 1600.

Capítulo IV

amenazada de muerte con una daga. A esta se agregaba el hecho de que el capitán Escata había gastado durante el tiempo del matrimonio toda el dinero correspondiente a la dote de doña María, la que ella reclamaba. Por último, aduce doña María, su marido mantiene relaciones de amancebamiento con otras mujeres, una de ellas es doña Luisa Maldanada y otra NN. A través de su representante, el marido negó haber maltratado a su mujer. Argumentaba que, de todas formas, el maltrato era de poca importancia y «que debe ser la sevicia mucha para llegar al divorcio».

En las grupos medias y bajas de la ciudad parecían darse situaciones semejantes. Leonor Pasquala, india de Huaylas, pedía el divorcio de Alonso Esteban, oficial de sombrereras en 1651, ya que desde que se habían casado hacía tres años «toda el tiempo a estado y está amancebada con diferentes indias, especialmente con una llamada Francisca Manta». ³⁰ Estas historias de hambres que han mantenido sucesivamente relaciones extracónyugales más o menos estables con otras mujeres de distinta «calidad» se repiten una y otra vez a la larga de los expedientes de divorcio del siglo XVII limeño.

En varias ocasiones, las mujeres se refieren a que sus maridos han tenido la libertad de llevar a las mujeres con las cuales mantienen amistades ilícitas a sus propias casas. Es el caso, entre otras, de doña Blasa de Guzmán. ³¹ Esta mujer se quejaba de su marido Antonio de la Matta, «que con poca temeridad de Dios y de su conciencia a estado mal amada con diferentes mujeres cometiendo adulterio con ellas y ha sido tanta su atrevimiento que las ha llevadas a mi propia casa, donde las ha tenido con tanta amistad que si cada una de ellas fuese su mujer legítima y por estarle en estas excesas ... han sido las malas tratamientos».

Un caso extremo que se acerca a la perversión es el de María de las Nieves, mestiza, natural de Hatunjujua y su marido Hernando

³⁰ AAL, Divorcios, Leg. 29. Proceso de Leonor Pasquala contra Alonso Esteban, 1651.

³¹ AAL, Divorcios, Leg. 20. Proceso de doña Blasa de Guzmán contra Francisco de la Motta, 1640.

de Cuebas, mestizo también.³² María de las Nieves decía que su marido la trataba como a una esclava: «estando tres veces preñada de los golpes que me dio me hizo malparir todas tres veces». Hernando de Cuebas estaba amancebado con una mujer casada. Además, había estuprado a la hermana de María de las Nieves.

La perversión, conducta que va más allá de las condiciones sociales que estimulaban las relaciones extraconyugales, fue parte también de los vínculos entre hombres y mujeres en el mundo colonial limeño. Doña Juana de Avendaño, en su petición de divorcio, contaba cómo su marido Antonio Rico, estaba «entregado al vicio de la sensualidad» «y vivía amancebado públicamente con una mujer y no contentándose con ese delito y adulterios lleva a su manceba a mi casa para que le festeje y regale, y si no le hago mucho agasajo y cariño, delante de la misma amiga y mujer me da de bofetadas y me pone las manos amenazándome de matarme».

Es cierto que las denuncias femeninas del adulterio de sus maridos pueden ser percibidas de una manera diferenciada de otro tipo de desavenencias conyugales. Sin embargo, es necesario también reflexionar en otra dirección: la relación entre adulterio y violencia. Como se ve en el capítulo siguiente, las cifras de ilegitimidad que se observan en los libros de bautizo parroquiales señalan, entre otras cosas, que el adulterio fue un hecho bastante extendido en la sociedad colonial limeña durante el siglo XVII. Otras fuentes, de carácter más cualitativo, revelan también este hecho y lo califican. De otro lado, en todos los expedientes de divorcio donde aparece el adulterio como una de las causales de divorcio, la violencia física y verbal se presenta siempre asociada al adulterio. De ello es posible deducir que la violencia en la sociedad colonial estuvo alimentada por las relaciones desiguales entre hombres y mujeres y por el acceso que tenían los hombres a relaciones extraconyugales con mujeres que eran, en una proporción significativa, de condición social inferior.

³² AAL, Divorcios, Leg. 31. Proceso de María de las Nieves contra Hernando de Cuebas, 1656.

Si bien el adulterio masculino era considerado por las mujeres como una poderosa razón para pedir el divorcio, muchas mujeres parecen haber tolerado aquella situación por muchos años antes de denunciarla y acercarse a las cortes a pedir el divorcio o la separación. Doña María Rodríguez de Giraldo tenía veinte años de matrimonio con Pedro Gerónimo de Mello.³³ Doña María llevó a su matrimonio una dote bastante apreciable de 20,000 pesos. Ahora era maltratada de palabra y obra por su marido. Éste estaba amistado con una mujer casada, «y por quererle quitar unas joyas que tenía suyas de dárselas a dicha mujer, resistiéndole el entregárselas le dio muchos palos con un garrote y le quebró el brazo derecho». No sólo eso, hacía dieciséis años que no cohabitaban por estarse en «sus entretenimientos libremente». Doña María y su hijo tenían una vida miserable y pobre, mientras él hacía gastos «con otras mujeres desordenadas y estar actualmente mal amistado con una que es viuda con notorio escándalo cohabitando con ella ordinariamente con más asistencia que si fuera su mujer». Ella reclama su dote. El marido niega todas las acusaciones.

Pero el adulterio masculino, si bien era una razón de peso para pedir el divorcio o la separación, rara vez se esgrimió como única causa. Esta falta no viene sola, sino acompañada por otros descuidos maritales, también inaceptables desde el punto de vista femenino. Las mujeres, de las más variadas procedencias sociales y étnicas, encontraron, casi de manera invariable, una asociación entre el maltrato físico y verbal sufrido, y el adulterio. Pero más constante y contundente parece ser la relación de causalidad expresa entre la falta de sustento material y el adulterio.

En 1700, doña Ana Sabala quiere divorciarse de su marido por su descuido material y malos tratos. Esta mujer agregaba: «averigué que todo nacía de estar en amistad ilícita con una mulata y habiéndole hallado con ella permitió que me de muchos golpes».³⁴

³³ AAL, Divorcios, Leg. 20. Proceso de doña María Rodríguez de Giraldo contra Pedro Gerónimo de Mello, 1640.

³⁴ AAL, Divorcios, Leg. 60. Proceso de doña Ana Sabala contra Joseph Lozano, 1700.

Francisca de Ampuero quería divorciarse de Ambrosio de Torres, mulato.³⁵ Ambrosio, decía Francisca, la maltrataba físicamente y la forzaba a mantenerlo, pero la tenía «aborrecida por estar como está amancebado con una çamba nombrada Tomasina como es público y notorio todo lo qual es bastante causa para el dicho divorcio». Doña Ursula de Avilés se querellaba contra Manuel de Rivera en 1656 luego de tres años de matrimonio.³⁶ El no la ha asistido «ni en la mesa ni en la cama porque está amancebado con una moça quarterona nombrada Mariana con quien cohabita de ordinario como si fuese su mujer y tiene un hijo en ella». Doña Luisa de los Ríos tenía, no sabemos si como dote o como propiedad personal, esclavos y bienes inmuebles al momento de su matrimonio con Pedro de Valencia Bohorques.³⁷ En 1633, el representante de doña Luisa ante la corte del Arzobispado limeño, solicitaba el divorcio de los cónyuges, «le ha cometido adulterio con diferentes mujeres con las cuales tiene trato y amistad ilícita de ocho meses a esta parte con las cuales ha consumido y ha gastado muchos pesos así de los suyos como axenos en galas y vestidos que le a dado y en particular un mantón alabado de oro y unos çarcillos de oro, ropa blanca y regalos de comida de que resulta aborrecer de muerte a la dicha mi parte». Todo esto era razón suficiente para pedir el divorcio.

Sin embargo, las mujeres en los hechos identificaron el adulterio masculino como un hecho con peso propio. Por ejemplo, doña Catalina de Uceda aludía al adulterio de su marido, Agustín Francisco Alemán, como «el primero y principal» motivo que la llevaba a pedir el divorcio.³⁸ Ciertamente, el comportamiento de Agustín Francisco dejaba mucho que desear por decir lo menos. Su marido había mantenido relaciones extraconyugales «con notoriedad y escán-

³⁵ AAL, Divorcios, Leg. 20. Proceso de Francisca de Ampuero contra Ambrosio de Torres, 1640.

³⁶ AAL, Divorcios, Leg. 31. Proceso de doña Ursula de Avilés contra Manuel de Rivera, 1656.

³⁷ AAL, Divorcios, Leg. 15. Proceso de Luisa de los Ríos contra Pedro de Valencia Bohorques, 1633.

³⁸ AAL, Divorcios, Leg. 20. Proceso de doña Catalina de Uceda contra Martín Francisco Alemán, 1639.

Capítulo IV

dalo» de manera permanente. Producta de ella había tenido por lo menos una hija bastarda y abligó a doña Catalina a que la criase. Ésta se encargó de la niña. Le dio una dote que le permitió un buen matrimonio, «atendiendo a la alta calidad de la abra y alvidando los motivos que pude tener para suspender tanta beneficia y limosna como lo hice cuando la esperaba de las provincias de arriba... ha continuada su mala y escandalosa vida con tanto exceso que le han hecha diferentes causas de pública amancebamiento».

Los malos tratamientos en este caso, si bien figuraban en la lista de problemas que martificaban a doña Catalina, estaban muy bien diferenciados del problema del adulterio, que se presentaba como la causa central de su petición de divorcio. El adulterio masculino esgrimido como causa principal de divorcio también se presentó, aunque excepcionalmente, entre mujeres de grupos sociales bastante bajas. En 1653, María Gertrudis, mulata libre, pedía el divorcio de Jusepe de las Rías: «el dicho faltando a la fe del matrimonio está amancebado con Francisca Pastrana, negra libre, y ha llegado a mi noticia que ha muchas días que está en esa mala amistad cometienda adulteria».³⁹

Las acusaciones de amancebamiento que levantaban las mujeres usualmente señalaban la condición étnica de las mancebas de sus maridos. Este dato parece tener un alto significado. La tendencia más acentuada fue recanacer a las amantes como mujeres de menor rango social. Siendo así, las relaciones de adulterio estaban fuertemente alimentadas por la existencia de jerarquías étnicas y sociales que generaban un contingente de mujeres de baja condición siempre disponibles para los hombres. Esta expresa una tendencia a la desvalorización de la condición femenina: deshonor y desvalorización de las esposas legítimas por un lado, y relaciones altamente desiguales entre hombres y mujeres fuera del matrimonio.

La demanda femenina de divorcio frente al maltrato, al incumplimiento de los deberes conyugales y a la infidelidad, no tuvo barre-

ras sociales. En 1633 María de Andrada, india, además de denunciar las malas tratas recibidos de su marido, un mestizo llamada Francisca de Ortega, pedía el divorcio.⁴⁰ Su marido estaba amancebada con una india de la calle del Cercado «con quien le ha cometido muchos adulterios».

Doña María Cuytiga, era india y había nacido en Huarochiri. Hacia mediados del siglo XVI vivía con su esposa Pedra Angula en la parroquia limeña de San Marcela.⁴¹ Las malos tratos de Pedra hacia su esposa habían ido en aumento, hasta el punto de haberla echado de su casa estando preñada «y estoy fuera de ella sin que el tiempo de mi parto ni agora que estoy criando aya cuidado de mi ni de su hija ni hijas que tenga das del suso dicho». Todo esto sucedía porque Pedro hacía más de un año tenía una relación extracónyugal con Francisca de Medrana, mulata esclava con quien camía y darmía.

Lorenza Criolla, limeña, marena libre, en 1634 denunciaba a su marido Antonio Bermúdez, marena esclavo, por haberle cometido adulterio.⁴² Aquí es el hombre quien le comete adulterio a la mujer: «me ha cometido adulterio». Según Lorenza su marido anda con diferentes mujeres

«con las cuales tiene trato y amistad ilícita y desde muy recién casados y en particular con Felipa negra conga esclava teniéndola preñada y gastando cuanto busca y adquiere de los suyos como ajenos en darles ropas y otras cosas de vestir y cosas de comer de que resulta aborrecerme de muerte y no hacer vida maridable conmigo ni acudir a darme lo que es menester y a esta causa el suso dicho así por el dicho amancebamiento como por ser hombre terrible e incorregible por procurar yo dar parte del

⁴⁰ AAL, Divorcios, Leg. 15. Proceso de María de Andrada india contra Francisco de Ortega, 1633.

⁴¹ AAL, Divorcios, Leg. 29. Proceso de doña María Cuytiga india contra Pedra de Angulo, 1650.

⁴² AAL, Divorcios, Leg. 15. Proceso de Lorenza Criolla contra Antonio Bermúdez, 1634.

dicho amancebamiento me ha puesto las manos infinitas veces».

El testimonio de Lorenza, morena libre, guarda mucha semejanza con el de mujeres de características sociales diametralmente opuestas. Esta clase de constataciones nos hace suponer que las mujeres en materia de identidad de género estuvieron más cercanas de lo que una estratificación social jerárquica formalmente permitía.

De acuerdo a la moral dominante, las mujeres eran poseedoras de una honra. La honra femenina se sustentaba exclusivamente en el recogimiento de las mujeres, en su virtud y modestia sexual; en su virginidad en el caso de ser solteras, en su fidelidad en el caso de ser casadas. Es decir, en la forma en que ellas se comportaban frente a los hombres. Sin embargo, encontramos que las mujeres consideraban que su honra descansaba en la manera en que sus maridos se comportaban con respecto a las obligaciones conyugales.

En 1639, Ana Delgado pedía ante la corte del Arzobispado limeño divorciarse de Francisco Rodríguez.⁴³ Su esposo estaba amancebado públicamente «sin temor de Dios y la justicia». Aquí Ana Delgado dice que la conducta de su marido es una muestra de «menosprecio». Por su parte, Ana María de la Zerba, en 1654, argumentaba, con el propósito de conseguir el divorcio, que su marido Martín de Espinoza la maltrataba de palabra y le faltaba el respeto. Tenían siete meses de matrimonio y su esposo había tomado el dinero de su dote para dárselo «a una moza llamada Polonia con quien antes y al presente tiene trato ilícito con lo qual me perdía el respeto».⁴⁴ Otra denunciante, doña Josefa de Monterrey en 1658 quería divorciarse de Juan de Rivadeneira luego de cinco años de matrimonio.⁴⁵ Esta mujer sostenía que su marido había intentado matarla y le faltaba en la mesa y en la cama. Tenía trato ilícito con algunas mujeres,

⁴³ AAL, Divorcios, Leg. 20. Proceso de Ana Delgado contra Francisco Rodríguez, 1639.

⁴⁴ AAL, Divorcios, Leg. 30. Proceso de Ana María de la Zerba contra Martín de Espinoza, 1654. Las cursivas son nuestras.

⁴⁵ AAL, Divorcios, Leg. 32. Proceso de doña Josefa de Monterrey contra Juan Rivadeneira, 1658. Las cursivas son nuestras.

especialmente con «una moça parda llamada Graciela a la qual perdiéndome el respeto la traía a mi casa y presencia haciendo menosprecio de mi persona y dando a entender, en las demostraciones y palabras que decía que hacía más aprecio de su amiga».

Pero el respeto, valor íntimamente asociado a la honra, que las mujeres reclamaban, no solo podía ser mellado por lo que hacía el marido. El adulterio masculino también exponía a las mujeres casadas a ser deshonradas por las mujeres con las que los hombres mantenían relaciones extraconyugales. En 1655, María de Tineo argumentaba ante el arzobispado limeño que su marido Roque de Dueñas la sometía a malos tratos de palabra y de obra, no la mantenía y se dedicaba al juego. Además, estaba amancebado públicamente con una mujer, doña Gregoria, vecina del Callao, «la qual por las alas que el dicho mi marido le ha dado me ha perdido el respeto y se me entró a mi casa y dijo muchas injurias apoyándola el dicho mi marido».⁴⁶ El deshonor femenino ligado al adulterio masculino era una percepción significativamente difundida por lo menos entre la población femenina de la ciudad.

La pareja de esposos Ana Ruiz y Marcos Fernández, ambos extranjeros, él portugués, andaban juntos por el mundo cuando en algún momento, en San Lúcar de Barrameda, se separan. Marcos Fernández parte hacia las Indias. Después de doce años se reencontran en Nueva España. Pero él vuelve a partir, esta vez con rumbo a Lima, donde ella lo vuelve a encontrar. Él, por no cumplir con sus obligaciones, le puso un tambo de pulpería. Desde allí, afirmaba Ana, «me hace que le sustente, vista y calce y dé lo que él quiere y en pago de ello no tiene palabra buena... palabras torpes y feas como decime sos una vellaca, puta, villana y otras muy escandalosas contra mi honor y fama y no contento con esto me da muchos palos bofetadas y coces y hace muchos malos tratamientos».⁴⁷

⁴⁶ AAL, Divorcios, Leg. 31. Proceso de María de Tineo contra Roque de Dueñas, 1655. Las cursivas son nuestras.

⁴⁷ AAL, Divorcios, Leg. 1. Proceso de Ana Ruiz contra Marcos Fernández, 1601. Las cursivas son nuestras.

Capítulo IV

Las testigas agregaran que las mujeres con quienes Fernández andaba en mala amistad eran negras y mulatas «que era verdad que con una mulata tenía amistad y cúpula pero que con negra era mentira y que a la dicha mulata la ha mantenida un día en su casa estanda la dicha mujer fuera». Ana pedía ingresar en clausura a La Caridad a al convento de Santa Clara de la ciudad.

En las leyes, el adulterio femenino era el adulterio. Sin embargo, las casas registradas revelan que para las mujeres el adulterio masculino era un hecho grave: deshonraba a la mujer, significaba la falta de respeto e indicaba menosprecio y desvalorización. Era un hecho que injuriaba personalmente. Esto nos lleva a la constatación de un hecho importante: la existencia de un sentimiento femenino —la honra— diferente al discurso dominante a propósito de las relaciones entre hombres y mujeres. Una mujer podía ser deshonrada con un comportamiento inmoral de su marido. Esto contrastaba con la percepción masculina según la cual la honra femenina radicaba exclusivamente en el virtuosismo sexual de las mujeres.

* * *

Un conjunto de circunstancias, algunas propias del mundo colonial, se entrelazaban para darle al adulterio un tinte particular. Las reglas matrimoniales y el peso de la opinión personal, ambos factores reforzados por la vigencia del sistema dotal, hicieron de las relaciones matrimoniales vínculos muy vulnerables. A esto se agregó la existencia de mujeres de rangos subalternos disponibles. En la gran mayoría de las casas, las mujeres con las que las hombres casados establecían relaciones sexuales pertenecían a las sectores subalternos de la ciudad. La movilidad geográfica a la que estaba sometida una parte de la población masculina de la ciudad, incidió también en la difusión de las relaciones de adulterio.

Desde las autoridades y la moral pública en general se observa un menor grado de tolerancia frente al adulterio femenino. Aquí el doble estándar se mantiene en relación a España. Sin embargo, en

una sociedad colonial como la limeña no se encuentran penas infamantes para las mujeres. El encierro corto, las amonestaciones y las amenazas en caso de reincidencia fueron todo el castigo que las mujeres presumiblemente adúlteras sufrieron. Lo que se mantuvo en vigencia fue el derecho del marido deshonrado de aplicar la pena de muerte, por su propia cuenta.

El adulterio fue en muchas oportunidades identificado como lo central en la petición de divorcio, aunque también estuvo asociado a otras faltas consideradas graves por las mujeres: el maltrato físico y verbal, y la falta de mantención. Hay una fuerte asociación entre violencia masculina y adulterio. El código de honor masculino, combinado con la difusión de relaciones sexuales fuera del matrimonio, hicieron de Lima una ciudad proclive a la violencia.

Uno de los hallazgos más interesantes en la exploración de este tema es la similitud de perspectivas sobre el problema de parte de las mujeres que denunciaron el adulterio. Más allá de las diferencias sociales, las mujeres percibieron el adulterio como una falta masculina que las devaluaba, que disminuía su honor. Esto lleva a pensar en la producción de un discurso alternativo a la moral dominante masculina que circunscribía la honra femenina al recato sexual de las mujeres. Si bien la denuncia del adulterio femenino es considerablemente menor frente al masculino, puede decirse que aquél deshonraba a los hombres más allá de su condición social. La deshonra masculina originada por el adulterio de las mujeres no se circunscribió a los sectores altos de la ciudad. Hombres de variada pertenencia social sintieron el deshonor que el disipado comportamiento de sus mujeres generaba. En síntesis, las relaciones extramatrimoniales en la ciudad durante el siglo XVII llegaron a crear una suerte de consenso que trascendió los grupos sociales, pero que se diferenció de acuerdo a la pertenencia de género.

El hecho que tales denuncias estuvieran usualmente asociadas a la defensa de los bienes dotales femeninos lleva a plantear la cuestión de clase. Es probable que la tendencia a denunciar el adulterio de los hombres estuviese más difundida entre aquellas mujeres que contaban con una dote. Sin embargo, el sentimiento de deshonra

Capítulo IV

femenina hacia esta época había penetrado también entre las mujeres de los grupos subalternos. Si entre las mujeres de las clases altas había un patrimonio que proteger, las mujeres de las clases subalternas habrían valorado lo suficiente su trabajo como para sentirse con el derecho de defender sus frutos. En ambos casos puede haber existido un vínculo entre un sentimiento de dignidad y algo que se posee individualmente.

CAPÍTULO V

Los ilegítimos: «Con la llanesa y
cariño que sí fuera su marido de que
resultó averse echo preñada»

El significado de la ilegitimidad depende de múltiples factores. Está relacionado con las características de estabilidad del sistema en el que se presenta, de la relación entre grupos sociales, de los vínculos entre hombres y mujeres y de los sentimientos, valores y actitudes que conforman la cultura de los grupos en general. Simultáneamente, cuando la incidencia de la ilegitimidad tiende, en líneas generales, a ser alta, como en el caso de Lima en la época colonial, los nacimientos ilegítimos influyen y modelan los aspectos mencionados.

La sociedad limeña del siglo XVII presenta sus propias complejidades, especialmente si se tiene en cuenta que el matrimonio institucionalizado como un valor lo suficientemente alto y generalizado, es decir, como una opción inevitable para todos los grupos sociales que conformaban la sociedad de la época, es todavía un hecho en cuestión.¹ De otro lado, las distancias sociales entre los grupos obstaculizaban la transmisión de valores culturales, en esta ocasión, el del matrimonio. A los grupos dominantes, con excepción de la Iglesia, les interesaba poco el control de la moral sexual de los subalternos. La presión social sobre éstos era la mayoría de las veces insignificante en relación al matrimonio. Esto se cumple con particular fuer-

¹ Macera, «Sexo y coloniaje»; Martín, *Daughters*.

za en relación a la población esclava, y también en una poca medida a propósito de las castas.²

Algunos estudios han encontrado una correlación positiva entre estabilidad económica y frecuencia de matrimonios legales.³ Asimismo, en sociedades con determinadas formas de organización social, los ciclos de depresión económica han tendido a retardar las edades matrimoniales, dando lugar a un repunte de la tasa de ilegitimidad.⁴ El Perú colonial del siglo XVII, de acuerdo a las investigaciones realizadas hasta ahora, atravesó por un período de crisis económica virtualmente estructural.⁵ De otro lado, en el caso de las élites urbanas propiamente dichas, si bien no se ha dicho la última palabra, se vislumbran quiebres en su configuración durante el período en cuestión. Por ejemplo, la élite mercantil limeña, con sus vínculos regionales y ultramarinos, parece haber sufrido duros embates.⁶

Esta situación difícil de la economía colonial pudo haber desalentado el proceso de formación de nuevas familias. Es muy probable que el dinero destinado a la formación de nuevos núcleos familiares, ya fuera como herencias o como bienes dotales, se encontrara menos disponible. Dada la ausencia de estudios sobre el tema, no es posible afirmar de manera fehaciente que las indicaciones de las crisis detectadas en la actualidad hayan propiciado una significativa inhibición de las uniones matrimoniales, o un retraso sensible en la edad matrimonial de las jóvenes. Pero no es aventurado pen-

² Bowser, *El esclavo*, p. 230.

³ Edith Clarke, *My mother who fathered me*, (London, 1957), citado por Mortínez Alier, *Marriage*, p. 125.

⁴ Laslett, *The World*, p.52.

⁵ John Tepaske y Herbert S. Klein, «The Seventeenth-Century Crisis in New Spain: Myth or Reality?» *Past & Present*, 90 (Feb., 1981): pp. 116-135. Ver también Luis Miguel Glove, *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial siglo XVI/XVII*, (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989).

⁶ Parte de su desmantelamiento tuvo que ver con las persecuciones inquisitoriales contra este grupo en la medida que se le percibió como judíoizante. El secuestro de los bienes de este grupo alentó seriamente contra su poder económico. Ver Alfonso Quiroz, «La expropiación inquisitorial de cristianos nuevos portugueses en Los Reyes, Cortageno y México», *Histórica*, 2 (10), (1986): 237-303; Alberto Flores Golindo, *Aristocracia y plebe. Lima, 1760-1830*, (Lima: Mosca Azul, 1984).

sar que en circunstancias como ésta los tasas matrimoniales no se hayan sostenido invariables.

La reprobación de la ilegitimidad está relacionodo con el grado de desorganización social creado por ésta.⁷ De manera onóloga a otros moterios, las limitaciones y los derechos de los hijos ilegítimos en los espacios colonizados se establecieron de acuerdo o la legislación española. Según los *Siete Partidas*, los hijos naturales eran los procreados por hombre y mujer solteros que vivían juntos y no tenían impedimento para contraer matrimonio, «siendo la mujer una solo». Las *Leyes de Toro*, procediendo con un criterio más amplio, consideraron como hijos naturales o los habidos de padres que al tiempo de la concepción o al de su nacimiento, pudieran contraer matrimonio sin necesidad de dispensa. El hecho de que los padres vivieran juntos o no en uno misma casa y de que la mujer fuero o no uno solo, no fue tenido en cuenta mientras que el padre, si vivía separado de la madre, reconociera por suyos a los hijos.⁸

Los hijos espúreos eran todos los demás ilegítimos: adulterinos los de doñado y punible ayuntamiento, según los *Leyes de Toro*, porque lo modre adúltera incurrió en pena de muerte; los bostardos, los hobidos con barragana; los nefarios, los procreados por descendientes con ascendientes; los incestuosos, los habidos entre sí por porientes transversales dentro de los grados prohibidos; los sacrílegos, hijos de los clérigos ordenados in socris o de frailes o monjas profesos; y finalmente los monceros, hijos de mujeres públicas.⁹

Los espúreos, frente a los cuoles también había coincidencias, no sólo no podían heredor un mayorozgo, sino que no podían ser fundados en ellos desde el principio. En contraste, los hijos naturales «que nacen de concubino tenido en casa, o de soltera y soltero con los requisitos de la ley de Toro, y porque éstos bien pueden ser insti-

⁷ William Gaode, *La familia*, (México: UTEHA, 1966) p. 52.

⁸ Ley 11 de las de Toro, citado por José Ots Capdequi, *Manual de Historia del Derecho español y el Derecho propiamente indiano*, 2 vols., (Buenos Aires: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1943) I, p. 117.

⁹ *Ibid.*

Capítulo V

tuidas y llamados en defecto de legítimos, y no se tienen por personas torpes, sino que antes gozan de la nobleza de su padre, por lo menos para efecto de ser tenidas por hidalgas, de donde es, que suelen admitir a la sucesión de los patronazgos.¹⁰

A pesar de estas consideraciones, los hijos nacidos fuera de matrimonio, si la voluntad del padre no expresaba lo contrario, no se admitían en la sucesión de mayorazgos. Tampoco podían llevar el apellido y las armas de la familia. No eran de la agnación ni del linaje del que instituía el mayorazgo. En esto, según Solórzano, tratadistas como Baldo, Molina y Gregorio López concordaban.¹¹ Además, los hijos naturales, si bien eran menos discriminados que los adulterinos o espúreas, sólo se admitían a los fideicomisos y en las mayorazgos de España cuando así la expresaba el testador. De no ser así, no podían ser portadores ni transmitir el nombre y la calidad honorífica. No podían conservar la dignidad de las familias nobles.¹² Durante el siglo XVI en el virreinato del Perú, las restricciones a los ilegítimos fueron usualmente bastante relajadas. Los ilegítimos, principalmente mestizos, ingresaron a los conventos. Esto suscitó que en enero de 1594 se emitiera una Real Cédula en Madrid en la que se compelió al Arzobispo de Lima a impedir el ingreso a las órdenes religiosas a ilegítimos o «defectuosos» de acuerdo en lo dispuesto en Trento. La Iglesia disponía en aquella época que los hijos naturales, ilegítimos y espúreas no ingresaran a las órdenes religiosas por defecto de su nacimiento.¹³

Desde 1536 se reiteró la legislación que marginaba a los hijos nacidos fuera del matrimonio. Así, los hijos adulterinos, e ilegítimos en general, no podían heredar encamiendas «que por toda derecha son adiosos y tenidas por personas torpes y que así se excluyen de

¹⁰ Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, 2 vols., (Madrid: Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 1972) II, pp. 214-15.

¹¹ *Ibid.*, p. 214.

¹² *Ibid.*, p. 215.

¹³ Richard Konezke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de hispanoamérica, 1493-1810*, 3 vols. en 5. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1950), II, p. 14.

los feudos y dignidades». ¹⁴ Los nobles, en su condición de tales, no estaban obligados a pagar tributo. Tampoco podían ser sometidos a prisión por deudas. Sus pertenencias, casas, caballos, mulas y armas no podían ser embargadas por deudas. ¹⁵ De estas excepciones estaban privados los ilegítimos, o no ser que fueran reconocidos como naturales.

Estas disposiciones no se llegaban a cumplir puntualmente, y en 1636 aparecía otra Real Cédula insistiendo en la prohibición que pendió sobre los mestizos ilegítimos de ser ordenados clérigos. Esta cédula fue ratificada por otra de Madrid, en mayo de 1676. ¹⁶ No obstante, los mestizos ilegítimos no quedarían del todo excluidos de los privilegios propios de los legítimos. Existía la posibilidad de que aquellos accedieran a encomiendas pidiéndolas por nueva «merced», pero lo suficientemente sustentadas en servicios que los hicieran dignos de merecerlos; no necesitaban una dispensa particular, y en el título no se haría mención al «defecto». Citando a Antonio de León, Solórzano añade que estos ilegítimos podían «ayudarse de los méritos y servicios de sus padres y antepasados, no porque los propios no basten para hobilitarlos, sino para facilitar y mover más el ánimo del que se las reporte». ¹⁷ La cuota legítima correspondiente a los hijos estaba integrado por las cuatro quintas partes de la herencia. La cuota de libre disposición de los padres descendió a un quinto. ¹⁸ Se podían legar no sólo las cosas «corporales» sino también las «incorporales», como los derechos, los servidumbres, etc. ¹⁹

Entre los parientes de primer orden —o sea los descendientes— no se hacía distinción por sexo ni por edad. Los legitimados por subsiguiente matrimonio eran equiparables a los legítimos. Los legitimados por disposición del príncipe no estaban equiparados a los

¹⁴ Solórzana y Pereyra, *Política*, II, p. 214.

¹⁵ Ots Capdequi, *Manual*, p. 107.

¹⁶ Solórzana y Pereyra, *Política*, I, p. 357.

¹⁷ *Ibid.*, II, p. 58.

¹⁸ Leyes 28 y 6 de las de Toro y 8 y 1 tít. 20 lib. 10 de la Novísima Recopilación, citado por Ots Capdequi en *Manual*, p. 149.

¹⁹ L. 35, tít. 9, Partida 6, *Ibid.*, p. 151

legítimos en relación a la sucesión del padre y de la madre, pero sí para la sucesión en los bienes de los parientes. La doctrina jurídica de las *Partidas* que equiparaba a las hijas naturales con los legítimos frente a la sucesión de los bienes de la madre, fue rectificada por las *Leyes de Toro* y por la *Novísima Recopilación*; «según estos dos cuerpos legales, los hijos naturales, y en su defecto los espúreos, sólo sucedían en los bienes de la madre, a falta de hijas legítimas y legitimadas pero con preferencia a los ascendientes».²⁰

De acuerdo a los testimonios de la época es posible notar que las autoridades coloniales estaban más consternadas por las relaciones sexuales fuera del matrimonio que por los nacimientos ilegítimos en sí. La ilegitimidad propiamente, como veremos en el capítulo sobre los niños abandonados, preocupó a la Iglesia y a los grupos dominantes principalmente en función del abandono que estos niños podían sufrir. Ciertamente, la presencia permanente en la Real Audiencia de Lima de demandas de reconocimiento de los hijos naturales, no debió ser indiferente para el gobierno colonial. Pero no hay evidencias de que este canal no fuera suficiente para hacerse cargo del posible desorden que tales reclamos podían causar.

La ilegitimidad fue un fenómeno que atravesó todos los grupos sociales y étnicos de la ciudad y tuvo significados diferentes para sus habitantes (Ver cuadros V.1 y V.2). Estos significados variaron de acuerdo a múltiples situaciones. La combinación de cuestiones de género, sociales y étnicas influyeron en la identidad ilegítima. La forma de experimentar la ilegitimidad y la extracomunalidad dependió también de los criterios de clasificación jerárquica de la sociedad en cuestión y de la forma en que las grupos se relacionaban. También los azares y las vicisitudes de la vida de los individuos dibujaron esta condición.

²⁰ Ley 12 de las de Toro y 7 lib. 10 de la Novísima Recopilación, *Ibid.*, p. 166. En cuanto a los bienes del padre, los hijos naturales —a falta de legítimos y legitimados— le sucedían en dos partes de las doce en que regularmente se dividía la herencia para facilitar la partición. Los hijos espúreos no eran llamados a la sucesión de su padre; y las de dañada y punible ayuntamiento, así como los sacrílegos, ni a la de su padre ni a la de su madre. *Ibid.*, p. 166.

Cuadro V. 1
 Legitimidad e ilegitimidad entre los distintos grupos étnicos de la
 parroquia de El Sagrario. Lima, siglo XVII.

El Sagrario	Natu- rales	Legíti- mos	Expó- sitos	No hay Información	Total
Condición Étnica					
Españoles	247 69.7% 5.8%	3027 78.2 71.7	289 98.2 6.8	658 21.1 15.6	4221 55.3% 100%
Indios	3 -8% 2.5%	105 2.7% 89.0%		10 .3% 8.5%	118 1.5% 100%
Negros	17 4.8% 1.7%	293 7.6% 29.2%		695 22.3% 69.2%	1005 13.2% 100%
Castos	87 24.6% 3.8%	443 11.5% 19.4%	5 1.7% .2%	1749 56.2% 76.6%	2284 29.9% 100%
TOTAL	354 100% 4.6%	3868 100% 50.7%	294 100% 3.9%	3112 100% 40.8%	7628 100% 100%

Fuente: AAL, Libros de bautizos. Parroquia de El Sagrario, Lima.

Buena parte del significado de la ilegitimidad está dada por el tipo de vínculos de los que provienen los hijos que nacen fuera del matrimonio. Por ello es importante averiguar si la ilegitimidad fue producto de relaciones consensuales más o menos estables, o si resultó de encuentros sexuales esporádicos que no suponían una relación permanente o algún tipo de embrión familiar. De acuerdo a la información de los libros parroquiales con que contamos, es difícil estable-

cer con exactitud el porcentaje de nacimientos ilegítimos que correspondieron a relaciones sexuales que implicaban convivencia, o una aceptación y reconocimiento mutuo. Los patrones de reconocimiento paterno de los niños nacidos fuera de matrimonio pueden orientarnos en este problema. (Ver cuadros V.3 y V.4).²¹

Otro indicador de las relaciones extramatrimoniales consensuales son las legitimaciones que aparecen en las partidas de bautizo. Una de las cuatro formas de legitimación fue el matrimonio posterior de los padres.²² En la parroquia de San Marcelo para el siglo XVII de un total de 1,493 no legítimos, sólo 18 fueron reconocidos posteriormente. De los 18, 11 fueron legitimados, y 7 adquirieron la condición de natural.²³ Por ejemplo, en 1676, un niño, Julián, bautizado en San Marcelo seis años antes, era legitimado por sus padres después de casarse. De los que fueron legitimados, sólo uno había sido registrado únicamente por la madre en el momento del bautizo; 6 figuraban sin padres; 2 fueron reconocidos por ambos padres, y también 2 fueron reconocidos sólo por el padre.

En la misma parroquia sólo 7 fueron reconocidos posteriormente como naturales. Esto suponía el reconocimiento del padre, lo

²¹ Todas las cifras que aparecen de aquí en adelante sobre el problema de la ilegitimidad y afines provienen de las partidas de bautiza de las parroquias de El Sagrario y San Marcelo. La cifras han sido elaboradas tomando toda el siglo XVII con cortes cada cinco años. A fines del siglo XVI en 1593, la parroquia de la Catedral tenía una población de 8,770 personas, de las cuales 3,980 eran negras y mulatas, y 4,790 de población mayoritariamente blanca. Hacia 1600 la población total de la ciudad fue calculada en 14,262 habitantes. La parroquia de la Catedral, luego, representaba a principios de siglo el 61.49% de la población.

Hacia 1619 habían en Lima cuatro parroquias: El Sagrario, Santa Ana, San Sebastián y San Marcelo. Las mismas alcanzaban 24,275 personas. En esa misma época la parroquia de El Sagrario reunía a un total de 15,012 personas, cuya porcentaje con respecto a la población total de la ciudad se mantenía: 61.84%. Por su parte, San Marcelo en la misma época alcanzaba 1,874 personas, y representaba el 7.1% de la población de la ciudad. Bawser, *El esclavo*, p. 410.

²² Ann Twinam, «Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America» en Lavrin, *Sexuality and Marriage*, pp. 118-155.

²³ Las naturales suponen la condición de solteros y la ausencia de impedimentos para el matrimonio de ambos padres. Pero al mismo tiempo, evidentemente, esto indica que el vínculo entre hombre y mujer no concluyó en el matrimonio.

que es una muestra más del peso de las aspectos patrilineales de la sociedad urbana de la época. En el caso de recanacimiento paterino de las hijas naturales, 5 figuraban originalmente en las partidas de bautiza sin padres, mientras que otras 2 fueran recanacidas únicamente por el padre.

Cuadro V. 2.
Legitimidad e ilegitimidad entre los distintos grupos étnicos en la parroquia de San Marcelo. Lima, siglo XVII.

	IDENTIDAD			No hay Información	TOTAL
	Natu- rales	Legíti- mos	Expó- sitos		
Parroquia San Marcelo					
Condición Étnica					
Españoles	136 47.2% 12.7%	580 58.8% 54.4%	36 94.7% 3.4%	315 26.2% 29.5%	1067 42.4% 100%
Indios	5 1.75 3.6%	100 10.1% 71.4%		35 2.9% 25.0%	140 5.6% 100%
Negros	10 3.5% 4.9%	89 9.0% 43.6%		105 8.7% 51.5%	204 8.1% 100%
Castas	137 47.6% 12.4%	217 22.0% 19.7%	2 5.3% .2%	747 62.1% 67.7%	1103 43.9% 100%
TOTAL	288 100% 11.5%	986 100% 39.2%	38 100% 1.5%	1202 100% 47.8%	2514 100% 100%

Fuente: AAL, Libros de bautizas. Parroquia de San Marcelo, Lima.

Cuadro V.3.
 Patrones de paternidad entre ilegítimos de diferentes grupos sociales en la
 parroquia de El Sagrario, Lima, Siglo XVII

	No Blancas							
	Blancas		Libres		Esclavas		Totales	
Padres conocidos	209	18%	102	22%	903	43%	1214	32%
Padre conocido	96	8%	19	4%	3	0%	118	3%
Madre conocida	266	22%	285	60%	994	47%	1545	41%
Padres «desconocidas»	552	47%	27	6%	3	0%	582	16%
No hay información	59	5%	40	8%	196	9%	295	8%
Totales	1182	100%	473	100%	2099	100%	3754	100%

Fuente : AAL, Libros de bautizos. Parroquia de El Sagrario, Lima

Cuadro V.4
 Patrones de paternidad entre ilegítimos de diferentes grupos sociales en la
 parroquia de
 San Marcela, Lima, Siglo XVII

	No Blancas							
	Blancas		Libres		Esclavas		Totales	
Padres conocidos	99	20%	73	25%	127	17%	299	20%
Padre conocido	42	9%	10	3%	5	0.6%	57	4%
Madre conocida	64	13%	134	46%	533	71%	731	48%
Padres «desconocidas»	263	54%	61	21%	12	2%	336	22%
No hay información	19	4%	13	4%	73	10%	105	7%
Totales	487	100%	291	100%	750	100%	1528	100%

En la parroquia de El Sagrario de un total de 3,760 no legítimos sólo 40 fueron reconocidos posteriormente: 23 legitimaciones y 17 como naturales, adquiriendo así los derechos correspondientes. Entre los naturales, 9 carecían de información acerca de sus padres en el momento del bautizo; 4 habían sido reconocidos sólo por el padre y uno por ambos. Entre los 23 legitimados en El Sagrario, en el momento del bautizo 4 habían sido reconocidos sólo por el padre, 9 por ambos padres; únicamente 3 carecían de información alguna acerca de sus padres.

Estas cifras y porcentajes indican que en las dos parroquias estudiadas, el reconocimiento de ambos padres como posible indicador de relaciones consensuales fue minoritario. A propósito de esto, hay que añadir que, de acuerdo a otras fuentes cualitativas, como los expedientes civiles particularmente, el reconocimiento de ambos padres no estuvo sustentado en la convivencia o en la existencia de uniones extraoficiales. En consecuencia, la consensualidad no constituyó una forma alternativa generalizada de unión conyugal en Lima durante el siglo XVII.

A pesar del escaso número de legitimaciones y reconocimiento, se desprende de estas cifras que los niños que eran reconocidos por ambos padres o sólo por el padre tenían mayores posibilidades de ser legitimados posteriormente. De otro lado, si consideramos el alto porcentaje de niños reconocidos sólo por la madre en los libros de bautizo a lo largo del siglo XVII, difícilmente se puede asociar la ilegitimidad con relaciones sexuales prenupciales (Ver cuadros V.3 y V.4.).

La inscripción de los niños naturales e ilegítimos en general en los libros bautismales adoleció de irregularidades. Sin embargo, según testimonios de la gente común y corriente de la época, los párrocos encargados de «echar el agua» a los niños recién nacidos y de asentar sus partidas en los libros de bautizo, se resistían a registrar a un niño como natural cuando el padre no estaba presente y reconocía su paternidad. La presencia del padre en el momento de registrar a la criatura fue un requisito para que ésta figurara como tal en la partida

«que doña Blanca de Sosa, madrina que fue de doña María Francisca, le dijo a esta testigo que la dicha doña Beatriz Fernández quería que en libro de Bautismo asentasen los curas que era hija natural la dicha doña María (Francisca) del dicho Pedro Luque y que los curas no quisieron asentar la partida en esta forma por el enfado que dicen tenían los padres quando espresaban sus nombres no estando presentes».²⁴

En la sociedad limeña colonial, la palabra de los hombres de los sectores dominantes tenía valor suficiente como para convencer a terceros de la legitimidad de sus hijos. Lo que consigue Antonio Pérez de Losada, natural de Salamanca, es un ejemplo de ello. Era casado y se desempeñaba como contador y comerciante en la Ciudad de los Reyes. En principio, tenía tres hijos legítimos. Sin embargo, en el momento de testar declaró que uno de ellos, fray Simón de Losada, que para ese entonces tenía alrededor de veinte años y era religioso de la orden de Santo Domingo, era en realidad su hijo natural, «y que quando entró en la dicha religión y le dieron el ábito, porque no ubiese dificultad en dársele dixé que era mi hixo lexítimo del primer matrimonio y porque esto puede perjudicar a mis hixos lexítimos para descargo de mi consciencia declaro que. .. es mi hijo natural y no legítimo».²⁵

Sin embargo, los hijos podían ser declarados como naturales también sólo por la madre, tal como figura en algunas partidas de

²⁴ AGN, RA, CC, Leg. 239, C.898. Autos seguidos por doña Francisca de Sosa contra los albaceas de su padre don Pedro Luque para que se le reconozca hija natural del dicha su padre, 1682.

²⁵ AGN, N. 605, Antonio Marcela Figueroa. Testamento de Antonia Pérez de Losada, 1680. Estos testimonios también conducen a un asunto de otra naturaleza: el subregistro de la ilegitimidad. Es muy probable que un número de legítimos, por ahora difícil de determinar, hayan sido en la práctica hijos de relaciones extraconyugales. La figura inversa, —que los legítimos no figuren como tales—, es virtualmente imposible, especialmente si consideramos que la legitimidad era parte de la definición del estatus entre todos los sectores sociales. Sobre subregistro de ilegitimidad ver Stone, *The Family*, p. 380.

las parroquias de la ciudad. En parte, estos casos constituyen una victoria pírrica femenina ya que, obviamente, tal reconocimiento no supuso la transmisión de las calidades paternas. Aunque hay que considerar que este hecho pudo atenuar el desprestigio, por lo menos en términos de la percepción individual de sí mismos.

La cuestión de la ilegitimidad pasa también por la importancia social de conceptos como el honor y la vergüenza. Como hemos visto anteriormente, el honor era un valor que cimentaba las relaciones entre los grupos sociales en la sociedad ibérica. En Lima convivieron los afanes aristocráticos y las ínfulas señoriales de la aristocracia citadina con el respeto y el honor reclamados por hombres y mujeres de las llamadas «castas». El problema de la ilegitimidad cruzaba y articulaba a los distintos grupos sociales. No obstante, puede decirse que la ilegitimidad fue percibida como el no cumplimiento de una norma, y la sanción a esta transgresión se elaboró a través del código de honor. La ilegitimidad no era sancionada en todos los casos por igual. La condición de ilegítimo colocaba a cada sujeto en un peldaño menor dentro de su rango de honor. Las prohibiciones no provenían de lo legal sino de lo social. Un hombre ilegítimo era diferente a una mujer de la misma condición; simultáneamente un español ilegítimo no ofrecía comparación frente a un esclavo nacido fuera de matrimonio. Así, el significado de la ilegitimidad está relacionado con los criterios de separación y diferenciación de los grupos sociales.

Ciertamente, ser ilegítimo tenía significados diferentes de acuerdo a los grupos sociales. La legitimidad era un atributo del honor; ser ilegítimo significaba detentar un estatus menor, lo que podía convertirse en un obstáculo para la movilidad social.

Las actitudes paternas hacia los hijos nacidos fuera del matrimonio fueron muy variadas. Las posibilidades de éstos de acceder al patrimonio paterno estuvieron influidas por factores de distinta naturaleza. Hombres solteros mantenían relaciones más o menos estables con mujeres solteras y, por lo tanto, nacían de este tipo de relaciones extraconyugales niños ilegítimos naturales.

Capítulo V

Un niño ilegítimo de una relación entre dos personas de un mismo grupo social tiene un rango distinta a otro cuyos padres pertenecen a grupos sociales desiguales.²⁶ El reconocimiento de ambos padres de un hija nacida fuera del matrimonio estaba respaldado, generalmente, por una relación entre iguales. Gracias a esta adquiría el rango de natural. Era superior dentro de la escala de los ilegítimos, pero inferior frente a los legítimos de su grupo.

Francisco Arce de la Parra, mercader saltera, originario de Madrid, reconoció en su testamento a cuatro hijos naturales, dos hombres y dos mujeres. Los hijos naturales fueron perfectamente incorporados a su vida familiar, a pesar de que las tuvo con tres mujeres diferentes. Uno de sus hijos, el mayor, Antonio, es su albacea, junto con Juan de la Parra, el esposo de una de sus hijas que al mismo tiempo es nombrado tenedor de sus bienes. A Catalina de la Parra y a Juan Lapez de Sanabria los tuvo con una misma mujer, María del Castillo, «mujer soltera». Luego con Isabel Madera, también soltera, tuvo a Juana de la Parra. Esta hija se casó con Juan de la Parra, primo de Francisco Arce. Por último, declaraba por su hijo natural a Mateo Arce de la Parra, que en ese momento tenía catorce años y vivía en su casa, fruto de una relación con una tercera mujer, Mariana Montero de Espinosa, también soltera.

A su hijo mayor Antonio de la Parra le dejaba la misma cantidad que a Mateo, el menor. Pero a este última le dejó «un pabellón de la cama en que duermo y toda su rapa y una quatro camisas mías y quatro calzones blanco». Estos objetos, sin gran valor real paseen un alto valor simbólico y revelan el afecto del padre por este su último hijo. Francisco Arce de la Parra dotó a sus hijas naturales. A Catalina le dio 3,000 pesos y a Juana 1,500, aunque en un principio le ofreció, según sus propias palabras, 4,000. En este caso la dote funcionó como un adelanto de herencia. Es posible pensar

²⁶ Goade, *La familia*, p. 50. La lectura de Louis Dumont *Homo hierarquicus. Ensayo sobre el sistema de castas en la India*, (Madrid: Aguilar, 1973), ha sido enormemente inspiradora para entender cómo actuó la condición de ilegitimidad en la estructuración de los jerarquías en la sociedad limeña en cuestión.

que la condición de ilegitimidad, a pesar del reconocimiento paterno, expuso a esta descendencia a la discriminación. La aspiración a la equidad fue un sentimiento recortado en el grupo de los nacidos fuera de matrimonio, incluso entre los naturales.

Al parecer, la fama de este hombre soltero sembrando hijos trascendió. Felipa de Montoya, advertía Arce de la Parra en su testamento, era una mulata que afirmaba que «un hijo que parió llamado Josephe es mi hijo lo qual no passa assí, ni lo es ni reconosco por tal y así lo declaro para que conste dello». Agregaba:

«Ytem declaro que Antonia de Acosta, mi comadre que está en la ciudad de Guánuco mujer de Juan de Plaza, crió en su cassa a un niño mestiso llamado Ugenio y siendo de hedad de seis a siete años me pidió lo recibiesse en mi cassa para que me sirbiese y que le diese nombre de hijo y yo lo hisse assi y lo tube algunos días en mi cassa nombrándole hijo, y al presente anda en esta ciudad porque yo le despedí de mi cassa muchos días a dissiéndole cómo no era mi hijo ni sabía quién era su madre».

Es probable que Francisco de la Parra no mintiera. De todas formas, las alusiones a la condición étnica de los hijos que le adjudicaban y que él rechazaba resultan sugerentes; éstas son un contraste ante la ausencia de este tipo de referencias en los vínculos con las mujeres de cuyas relaciones nacieron los hijos que don Francisco sí aceptó. Las desigualdades étnicas de los vínculos extraconyugales pudieron tener un sentido disuasivo en relación al reconocimiento paterno.

La experiencia de don Francisco Arce de la Parra, en términos de la inclusión de sus hijos naturales en sus redes familiares cercanas no es necesariamente una rareza. En 1682, Joseph de Queda, un labrador limeño, actuaba de una manera similar. Reconocía en su testamento cinco hijos naturales, hombres y mujeres, entre los que divide más o menos equitativamente su patrimonio. Esta vez no

hay un sólo dato del que se pueda inferir la identidad de la a las madres.²⁷

Estas patrones de distribución patrimonial na expresan de mada alguno una inhibición del vínculo con la prole ilegítima. Estos hombres se campartan con sus hijas naturales tal como lo hubiese hecha un típica padre de una familia con su descendencia legítima. Las relaciones extracanyugales, especialmente aquellas sostenidas entre iguales, no fueron necesariamente un obstáculo para el desenvolvimienta de patrones tradicionales en las relacianes familiares.

En cambio, las diferencias de estatus social entre las hambres y las mujeres daban cama resultada un estatus menor, de menos privilegios y atributos. El caso más extremo, y acasa el más típica y generalizado: la resistencia paterna a reconocer a sus hijos tenidos con esclavas, tendió a ubicar a los ilegítimos en el estatus más depreciada.²⁸ Una de las mativas que influyó en la resistencia masculina a aceptar la paternidad natural fue la categoría social de las mujeres con las que habían mantenida las relacianes extramatrimoniales. Don Domingo Hernández era un español de Galicia.²⁹ De acuerda al inventaria de sus bienes parece un mediana comerciante que vivía en Lima hacia 1630. Don Domingo afirmó en su testamento na tener descendencia legítima par la que nambra a su alma como heredera de sus bienes. Además, separa y ordena 400 pesos para comprar la libertad de dos esclavas: «Ytem mando a dos mulla-

²⁷ AGN, N. 809, Pablo González Romo. Testamento de Joseph de Quesada, 1682.

²⁸ Otra forma estructural de ilegitimidad es el incesto. Sin embargo, no hemos podido encontrar testimonio alusivo a esta situación. Igualmente, es difícil rastrear la ilegitimidad como producto de relaciones entre mujeres y sacerdotes. Sabemos que el celibato sacerdotal fue establecido por lo Iglesia cristiana hacia el siglo XIII. Pero la Iglesia siempre tuvo dificultades en controlar las costumbres sexuales de su jerarquía eclesialica. Es probable que muchos de los niños no reconocidos por sus padres fueran hijos de sacerdotes, pero es imposible determinar un aproximado. Como se vio en el capítulo III entre los procesos a amancebados que encontramos en los archivos de lo Corte Arzobispal de lo ciudad, hay evidencias que comprometen a sacerdotes en casos de relaciones sexuales ilícitas.

²⁹ AGN, RA. CC. Leg.3, C. 28. Autos seguidos por el defensor de menores de las hijas naturales de don Domingo Hernández contra el licenciado don Bartolomé de Brey, albacea y tenedor de bienes de este último, sobre el cumplimiento de sus disposiciones testamentarias, 1643.

tillas esclavas de Pedro Ximénez Menacho nombradas ambas María de las Santas, hijas de Mariana Criolla esclava del suso dicho a cada una dellas ducientos pessos para que con ello sean libres y lo que sobra dellos se les dé para que se vistan que yo desde luego se los doy y mando por el mucho amor y boluntad que las tengo».

Pero Hernández considera la posibilidad que Pedro Ximénez se niegue a liberar a las dos jóvenes esclavas y manda que sus albaceas les proporcionen el vestido que éstas necesitasen. Hernández, al cabo de un tiempo, comprende que las cláusulas de su testamento no son suficientes, decide hacer un codicilo. En éste, Hernández aclara que Ximénez, el dueño de las dos esclavas, tenía una deuda con él que ascendía a 1,360 pesos. Hernández pide que se le descuenten los 500 pesos de esa deuda a cambio de que Ximénez libere a las dos pequeñas esclavas. Pero más tarde vuelve a modificar su testamento a través de un segundo codicilo: «Ytem declaro por mis hijas naturales a las dichas Mariana y María mulatas que las ube en Mariana Criolla esclava del dicho Pedro Ximénez y no averlas declarado al tiempo de mi testamento fue por ser esclavas y así lo declaro para que conste».

En el mismo codicilo don Domingo Hernández, en una anotación al margen, agregaba que el «remaniente» de sus bienes se entregara a su deudor para que éste lo repartiera entre sus dos hijas por partes iguales en el momento de su matrimonio o cuando entraran al convento.

La condición de esclavas de las mujeres con las que hombres libres mantenían vínculos amorosos tuvo un peso considerable en las actitudes de éstos frente a sus hijos ilegítimos. Existía una contradicción inherente: los esclavos no pueden heredar. Cualquier bien material o inmaterial más o menos significativo, terminaría en las manos del propietario de la mujer esclava. De allí la persistente alusión a la necesidad de liberar a la madre o a la descendencia. Juan de Mendoza es un marinero veneciano, está de paso por la ciudad y es soltero.³⁰ En su testamento, además de registrar sus pertenencias, un esclavo, 200 pesos y alguna ropa, declaraba a su hijo natu-

³⁰ AGN, N. 163, Cristóbal Rodríguez de Linpias. Testamento de Juan Mendoza, 1612.

Capítulo V

ral Alonso y mencionaba también a su madre Natalia de Cabo Verde. Lo condición de esclava no fue un pretexto para desconocer ni a su hijo ni a la propia Natalia. No sólo eso, ordenaba a sus albaceos comprar la libertad de ésta por la suma de 200 pesos y agregaba «en caso que no se lo quieran dar por el precio referido los dichos mis albaceos tengan lo dicho ploto con lo demás que quedore de los dichos mis bienes en su poder poro que se trate». El afecto del marinero veneciano por Natalia se expresa también cuando le deja «una cajuela pequeña mía y el colchón y lo barbacoa en que yo duermo por la voluntad que le tengo».

Los hombres solteros se sintieron más libres de reconocer a sus hijos noturales que los casados.³¹ La ausencia de herederos legítimos en los cuales depositar su patrimonio fue claramente determinante. Pero como se desprende de los casos que se presentan o continuación, los sentimientos personales también dibujaron un margen de acción. Hubo una diferencia entre los que se limitaban o ofrecer lo que la ley determinaba y otros que lo dispusieron todo para sus hijos. Antonio de Lorsa, es español y soltero. En 1668, Andrea de lo Porro, ejerciendo el poder que éste le había dado, hace un testamento a su nombre en donde se establece que Lorsa tiene dos hijos naturales, tenidos con una mujer también soltera: «que se les dé lo que por derecho les tocare».³² Diego Morales Gallinato, sevillano, escribano público y «miembro veinticuatro» de la cofradía del Santísimo Sacramento, también se ceñía a lo que la ley establecía.³³ Poseedor de una cantidad considerable de bienes, dejaba a su almo como heredera y declaraba una hija natural llamada Catalino «mondo que pagado y cumplido este mi testamento y todo lo que en el contenido del remaniente de mis bienes se le dé la sexta parte».

³¹ Sin embargo, es difícil establecer con precisión las dimensiones de la soltería masculina entre los ilegítimos. En los registros de bautizo en ambas parroquias, la denominación solteros aparece con escasísima frecuencia: 14 (0.6) en San Marcelo y 95 (1%) en El Sagrario. Estas evidencias llevan a descartar esta categoría como un dato confiable. Los patrones de paternidad entre la población no legítima de ambas parroquias resultan más orientadores.

³² AGN, N. 303, Juan Casas y Morales, Testamento de Antonio de Lorsa, 1668.

³³ AGN, N. 68, Cristóbal Aguilar Mendieta, Testamento de Diego Morales Gallinato, 1641.

Hubo otros más generosos. Juan Martín Guillermo, de origen italiano y soltero, a principios del siglo XVII registraba en su testamento un esclavo, 2,000 pesos, un solar y menaje doméstico.³⁴ Reconocía a Isabel de la Candelaria «de edad de quinze a dies y seis años» como su hija natural. Mencionaba a la madre, Juana López.

Nombraba como su albacea a Sebastián de Meneses y, al mismo tiempo, lo nombraba tutor y curador de Isabel de la Candelaria «para que la ampare y le administre sus bienes hasta que tome el estado que le pareciere y sea de edad suficiente para le entregar sus bienes». Como padre natural se preocupaba por el destino de su hija.

Juan Otasso de Normat, natural de Navarra, mercader, soltero, poseía esclavos, una buena cantidad de plata labrada, herramientas y mercaderías.³⁵ Declaraba en su testamento a mediados del siglo XVII que tenía una hija natural llamada Micaela. No mencionaba a su madre. Micaela era en ese entonces religiosa profesa en el convento limeño de las Descalzas. Otasso de Normat deseaba asegurar la permanencia de su hija en aquel convento, para lo cual establecía se le adjudicasen 150 pesos de renta anual hasta el resto de su vida «para sus ábitos y demás necesidades». Incluso antes había desembolsado alrededor de 8,000 pesos para Micaela que «con la renta que le mando imponer que biene a ser mucho más de lo que le podría tocar de la sesta parte de mis bienes como a tal mi hija natural». Pero la magnanimidad de Otasso con su hija tenía sus límites: nombra como su universal heredero a su ahijado Josephe Gómez «porque lo quiero y averle criado desde los quatro años».³⁶

³⁴ AGN, N. 50, Cristóbal Aguilar Mendieta. Testamento de Juan Martín Guillermo, 1607.

³⁵ AGN, N. 613, Antonio Marcelo Figueroa. Testamento de Juan Otasso de Normat, 1652.

³⁶ Definitivamente Otasso era un hombre generoso, hace múltiples donaciones a mujeres y tiene una actitud benevolente hacia sus esclavos, en particular hacia María Angola, lo que había estado a su servicio más de veinticuatro años: «para que no quede desamparada y aya quien cuide de ella y la sustente», decía Otasso, María Angola debía estar con su hija Micaela. Incluso contemplaba la necesidad de que María no quisiese permanecer con Micaela y deseara hacer con su vida otra cosa. Sin embargo, la decisión final siempre iba a estar en manos de la propietaria, la que debía obrar bien «en consideración a que la crió a sus pechos». *Ibid.*

María de Salamanca, natural y vecina de Lima, fue hija ilegítima.³⁷ Tuvo dos hijos naturales antes de casarse: Pedro y Agustina de Salamanca. Cuando se casa lleva dote. Sin embargo, María de Salamanca nombra como albacea de su testamento al hijo varón de su primer matrimonio: Pedro Radríguez. Pero declaró como herederos al mismo Pedro Rodríguez, a Antonia de Esparsa, natural, y a Lorenza de la Rúa, su nieta hija de Agustina de Salamanca, su hija mayor, nacida antes de su matrimonio. Mejora a su hijo natural varón: «puedo disponer de ella por la que me toca al tercio y quinto de los dicha mis bienes meoro en ellos al tercio y remaniente del dicho quinto al dicho Don Pedro de Salamanca... por ser mi voluntad y no perjudicar a las demás mis hijas naturales en cosa alguna». Aquí se manifiestan ciertas criterios de estratificación: hombres antes que mujeres, legítimos antes que naturales.

Casos como estos llevan a preguntarse por la existencia de una discriminación por género entre las ilegítimas. Si bien no hay muchas evidencias testimoniales que lo confirmen, se han encontrado casos de hijas naturales reconocidos por el padre como herederas universales, mientras que en el caso de las hijas naturales, éstas llegaron a ser dotadas, pero en ningún caso fueron declaradas «herederas universales». En cambio, las hijas legítimas sí fueron nombradas herederas como tales. En lo que se refiere a los patrones de reconocimiento en las partidas de bautizo, a lo largo del siglo se nota una ligera diferencia en términos de reconocimiento de ambas partes según el sexo de las niñas. Entre la población libre de San Marcela y de El Sagrario, 261 niños fueron reconocidos por ambas partes, mientras que en el caso de las niñas, éstas sólo llegaron a 226. Es evidente que la diferencia no es grande, pero no se puede descartar la posibilidad de que hubiese cierta discriminación por género en el reconocimiento de los ilegítimos.

En general, la resistencia de las madres a reconocer su prole ilegítima es un fenómeno bastante extendido en la Lima urbana del siglo XVII. Las cifras obtenidas de las partidas de bautizo de las pa-

rraquias limeñas nas acercan a esta afirmación. En un 43% sólo las madres reconocieron a sus hijas ilegítimas. En la parroquia de San Marcela durante el siglo XVII el 48% de las niñas no legítimas fue reconocida únicamente por la madre. En El Sagrario este porcentaje llegó al 41%.

De acuerdo a la legislación de la época, las hijas nacidas fuera de una relación conyugal tenían derecho a la sexta parte del remanente de las bienes. Como es de presumir, esto creaba un serio conflicto en la repartición de los bienes familiares. Esta debió ser una razón de peso por la que las personas, especialmente las hambres casados y con hijos, se resistían a reconocer a su prole ilegítima. Don Rodrigo Paz de Orihuela, «persona de notoria calidad, caballero, hijadalga», hacia 1649 «tubo amistad ilícita con doña Graviela del Aguila ... siendo donzella y desta amistad resultó hacerse preñada de que parió a la dicha Jordana siendo las susa dichas salteras y personas óbiles para pader cantraer matrimonio». ³⁸

Según las declaraciones de doña Gabriela del Aguila, don Rodrigo había proveído con toda la necesario a daña Jordana, que par ese entances tenía once años más o menos. A pesar de todas estas evidencias, éste no se refirió a Jordana como su hija natural de manera expresa en su testamento, «Iten manda a una niña natural de la ciudad de las Reyes nambrada daña Jordana de Paz Orihuela hija de daña Gabriela del Aguila que será de nueve a diez años poca más o menos, dos mill pesas de a acha reales y se le den para ayuda a tamar estado y no para otro efecto, y declara que además a ésta la e sacorrido y alimentado desde que nació. Y se le den par el amar y baluntad que le tenga desde que nació».

Los dos mil pesos asignadas a Jordana deben estar en manos de un tal Juan Diez de Jarama; la madre tiene un pesa insignificante en este tipo de disposiciones. Pero el padre sentía un gran afecta hacia Jordana: «para que con el interés dellos se le alimente y el

³⁸ AGN, RA, CC, Leg. 165, C. 617. Autos seguidos por daña Jordana de Orihuela, hija natural de don Rodrigo Paz de Orihuela, contra el albacea y herederos de éste, sobre el cumplimiento del legado dispuesto por voluntad testamentaria de su padre, 1659.

Capítulo V

suso dicho los tenga asta que tome estado y si asta hedad de veinte años no tomare estado se le entreguen libremente y sin ningún gravamen y si muriese antes de la dicha hedad los hereden los herederos de la dicha Jordana.» Se nota una actitud magnánima y hasta comprensiva en don Rodrigo al aceptar el hecho que Jordana herede los 2,000 pesos, incluso sin que se case o profese en un convento. Aun más, le deja la posibilidad de disponer de su legado de acuerdo a su voluntad a su todavía muy pequeña hija. Todo esto a pesar de que don Rodrigo tenía otros herederos legítimos. Sin embargo, éste no se animó a reconocer a Jordana como su hija natural en su postrera decisión. En todo caso, los herederos de don Rodrigo igual blandieron una serie de argumentos para esquivar el pago de lo que le tocaba a Jordana. Esta vez los jueces fueron muy claros y contundentes: que le paguen a Jordana los 2,000 pesos correspondientes en el plazo de ocho días.

Los presuntos hijos naturales usualmente tuvieron que enfrentar múltiples obstáculos para poder gozar de sus derechos. Una de las principales dificultades que éstos encontraron estuvo relacionada con la existencia de una unión legítima de los padres y con la existencia de hijos legítimos. En 1682, doña María Francisca de Cosar Bueno sostenía ser hija natural del capitán Luque Cosar Bueno, y reclamaba ante la Real Audiencia limeña su legítima paterna. Argumentaba que cuando nació, sus padres eran solteros y libres para contraer matrimonio: «alimentándome y creándome como a tal y llamándome de su hija y io a los suso dichos de padres». El padre se casa y María Francisca pierde su apoyo. Pide, además, un adelanto de 300 pesos. Ante este reclamo, doña Catalina de la Fontanella, esposa del capitán Cosar Bueno, pide la retención de sus bienes dotales que ascienden a 6,252 pesos. Para esto presenta su carta dotal. Argumentaba ser «muger viuda, onesta y recogida». Las autoridades reconocieron «la calidad, hermosura, virginidad y buenas partes de la dicha doña Catalina».³⁹ Al mismo tiempo su

³⁹ AGN, RA, CC, Leg. 239, C. 898. Autos seguidos por doña María Francisca de Cosar Bueno contra el Capitán don Luque Cosar sobre ser declarada su hija natural y su consiguiente derecho a la asignación de pensión alimenticia, 1682.

abogado sostiene que dicha capitán tiene das hijas legítimas, doña Rosa y doña Clara; además, dice, existen acreedores, par la que María Francisca tiene derecho únicamente a 200 pesos. Par su parte, el capitán pide precisar el tiempo que su hija dice que estuvo con su madre y se refiere a la partida de bautizo.

El capitán Lorenzo del Cerro murió sin mencionar en su testamento la existencia de das hijas naturales que había tenido con doña Antania de Ochoa.⁴⁰ Ellas iniciaron una acción civil ante la Real Audiencia limeña en 1673 para que la viuda del capitán, doña Francisca de Aceveda, albacea y tenedara de sus bienes, recanaciera su estatus y pudieran acceder a la legítima paterna carrespondiente. Doña Francisca de Acevedo tenía intereses que defender, puesta que había tenido con el capitán dos hijas legítimas, que para esa época eran todavía doncellas, lo que hacía importante que dispusieran de una dote.

Las hijos naturales tenían entre dieciocha y veinticinco años. Como prueba de su condición se presentan las partidas de bautiza que habían sido asentadas en la parroquia de San Sebastián. Francisco había sida reconocido por ambas padres, mientras que Antania sólo figuraba recanacida por su madre. Pera el abagada de la parte cantraria sastuvo que la partida «na era instrumenta suficiente».

Desfilan los testigos. Una mujer mestiza, saltera declara ser testiga de cómo Lorenza del Cerro pagaba las amas de leche que criaban a sus hijos. Francisca de Oliva, «muger legítima de un soldada de a caballo de la guardia de su Excelencia», dija que dañ Antonia de Ochoa y su hermana se mudaron a una casa y «llevaban a un niño pequeñita todavía con los brazos metidos, hijo del capitán». Un sastre dijo que era amigo de Lorenzo de Cerra «y que le había cosida algunas vestidillos para Antania y Francisca». Finalmente, el capitán Cristóbal de Hurtada, encargado del abasta de

⁴⁰ AGN, RA, CC, Leg. 211, C. 799. Autos seguidos por don Francisco y Antonio del Cerro, hijos naturales de don Lorenzo del Cerra contra doña Francisca de Acevedo su viuda, albacea y tenedora de bienes, sobre su filiación y su consiguiente derecho a la herencia de don Lorenzo, 1673.

carne de la ciudad, confesaba que Larenza de Cerra le pidió en cierta apartunidad que le diera a sus hijas una cantidad de dinera y que se la pagaría con dinera que le enviaría de su chacra «parque na la supiese su muger».

Las declaraciones de estas testigas resultaban insuficientes. En una segunda vuelta de testigas, daña María Ganzales Durán aseguró que había visto preñarse a daña Antania, del Capitán Larenza del Cerra. Úrsula de Tarres, de cuarenta años, mujer legítima de Antania de Ullaa, declaraba que era amiga de daña Antania desde que era dancella, hasta que Larenza del Cerra «la echó a perden». A pesar de toda, la parte contraria seguía negando la paternidad del capitán. Algunas, como sucedía en circunstancias como ésta, argumentaban que eran hijas de otra fulana.⁴¹ También impugnaron la originalidad de las partidas. Pero hubo de parte de las demandadas un argumento más contundente: la relación mantenida entre el capitán y daña Antania se había desarrollado mientras éste estaba casado con daña Francisca de Aceveda, la que significaba que no eran naturales sino espúreas «de la qual se debe hacer diferente aprecio que de la natural y no pudiendo ésta merecer más alimentos que las que caven dentro de los límites del quinta».

Las cosas se ponían difíciles para daña Antania y sus hijas. Su abogada alegó que aquella no procedía puesta que daña Antania no fue adúltera pues no estaba casada, «y absta menos que se halle nombrada el dicha Francisca del Cerra con la calidad de hija natural siendo casada dicha Larenza del Cerra quando le tubo en mi parte respecto de que en derecho qualquiera hija latum mada se llama natural mayormente quando el ympedimento de ser casada el que le engendró, no se perderá tanta respecto del padre como de la madre en la regulan». Entre las testigas de la parte demandada hubo quienes sostenían que no era posible reconocer como naturales a las hijas de hombres adúlteros. Finalmente apareció declarando Josepha de la Peña, zamba: que había sido alquilada para car-

gar a Francisco. Recibía el dinero que el capitán le daba para comprar el pan, y que Francisco del Cerro «muchas veces iba a las tres de la mañana, le tiraba una piedra en el techo y era la señal para llevársela a la hacienda».

Los demandantes fueron reconocidos como hijos naturales; de allí había que dilucidar el monto que les correspondía, pero el expediente está incompleto. Es difícil saber con precisión cuáles fueron los argumentos tomados en consideración por los oidores para declarar a favor de los hijos naturales. Pero vale la pena señalar la existencia de las partidas de bautizo que acreditaron la filiación de los demandantes. En segundo lugar, llama la atención el peso de la declaración de la nodriza de éstos. Estos dos elementos, la acción privada del reconocimiento paterno en la pila bautismal y la voz pública de una mujer de un grupo subordinado, zamba, actuaron a favor de los hijos del capitán Lorenzo del Cerro y de doña Antonia de Ochoa.

En 1690, Bartolomé Dongo en nombre de Beatriz Espinosa pide a la Real Audiencia limeña que se le reconozca la filiación de su hija doña Baltazara de Villegas y que sea reconocida como hija natural de Juan de Villegas.⁴² Baltazara era menor de siete años y su madre se quejaba del abandono sufrido por la niña de parte del tenedor y albacea de Juan de Villegas, su padre.

La Audiencia falló en contra de la petición. Juan de Villegas había sido corregidor de Ica. Estaba casado en España con doña Anna de Angulo Vargas que era portadora de una dote matrimonial de 60,000 reales de vellón. Juan de Villegas, a su vez, era propietario de viñas y olivares en España, así como de algunas casas principales. Había nombrado tutora y curadora a su esposa con la que tenía un hijo legítimo, Matheo Manuel de Villegas.

Dos presbíteros aseguraron que Juan de Villegas mencionaba a Baltazara como a su hija. Uno de ellos afirmó que Villegas le decía

⁴² AGN, RA, CC, Leg. 267, C. 1006-A. Autos seguidos por doña Baltazara de Villegas contra los herederos de Juan de Villegas sobre su filiación y declarada hijo natural de éste, se le asigne una pensión alimenticia, 1690.

Capítulo V

que quería llevarse a Baltazara a España para que la criaran sus hermanas. El otro, el licenciado don Gregorio de Lurita, dijo que había pagado las costas del parto y de la estadía de doña Beatriz Espinosa en Lima, y luego Villegas le pagó la gastada. La madre quería llevarse a la niña con ella a Pisco, pero el padre se la quitó y se la llevó a vivir a su casa. Isabel, de costa canga, ladina, que había sido esclava de Juan de Villegas fue testigo de esta «mala amistad». También había criada a Baltazara «a sus pechas como a hija de su ama el qual dijo muchas veces que abía de ir con él a España y siempre la tuva en su compañía». Además, declaró en su testamento a otra hija natural Jerónima de Villegas, «el qual me a sido un gasto de más de la parte que le padía pertenecer... por cuya caussa na le deja casa alguna».

Juan de Villegas no mencionó a Baltazara en su testamento. Además, el hecho de que el padre fuera casado deslegitimaba la petición de la niña adulterina. Por otro lado, la existencia de una esposa con dote y de un hijo de ese matrimonio, también actuaron en detrimento de su petición. Estos hechos le quitaron peso a las declaraciones de los testigos.

Los hijos naturales no sólo tuvieron problemas para ser reconocidas por el padre. La obtención de la condición de natural también fue obstaculizada en el caso de la descendencia de madres salteras. Doña María Narváez, era una mujer de los grupos dominantes de Lima, hija del capitán Gaspar de Narváez Carral, del que había heredado una regular fortuna.⁴³ Tuvo una relación extraconyugal de la cual nació Francisca Lazo. Luego estableció un vínculo con Manuel Vélez de Guevara, un próspero mercader madrileño. Durante ese tiempo tuvieron tres hijas, Ana, Domingo y Nicalasa Teresa, que fueran oficialmente legitimadas cuando María se casa con Manuel Vélez. Llevó dote a su matrimonio. Especifica en su testamento que se le otorgue a su hija natural Francisca Laza la que le

⁴³AGN, Cabildo, CC, Leg. 14, C. 155. Autos seguidos por doña Francisca Lazo de la Vega, hija natural de doña María Narváez contra el capitán don Manuel Vélez de Guevara, albacea de ésta, sobre la cuenta de albaceazgo y entrega de la legítima materna, 1695.

corresponde deducido de su propia dote «por lo bien que nos ha asistido». Dejó como albacea a su marido.

Su esposo hizo una relación de gastos muy detallada de sus caudales, con el objeto de que su descendencia legítima quedara protegida. Al final de las cuentas, la dote de su esposa María se reducía a 1,142 pesos. Por otro lado, en una acción, que evidentemente perjudicaba a Francisca Lazo, esgrime su derecho a retener por el lapso de un año la «dote mueble». María Narváez años antes había aceptado esta posibilidad protocolarmente, «renunciando a las Leyes de Toro a favor de las mujeres». No sabe escribir.

Francisca inicia el juicio luego de un año y ocho meses de fallecida su madre. El viudo no quiere cumplir con las disposiciones testamentarias de su esposa a favor de Francisca. Éste se ha casado nuevamente y vive en Huamanga. Argumenta que Francisca ha estado tomando algunas cosas pertenecientes a su madre y que con eso tiene de sobra.

Como se ha visto, la existencia de un matrimonio formal, y de herederos legítimos, fue un factor que actuó en contra del reconocimiento de los hijos naturales y de sus derechos como tales. Sin embargo, esto no fue un hecho siempre determinante. Gerónimo de Oliva, natural de Lima y patrón de una capellanía era casado.⁴⁴ Su esposa había llevado como dote matrimonial 5,250 pesos y él había entregado como arras otros 1,000. De ese matrimonio había nacido Francisca de Oliva, la que había profesado en el convento de la Concepción, la misma que era heredera universal de Gerónimo de Oliva. Pero éste tenía tres hijos naturales: Leonor, María y Juan de Oliva. María había recibido una dote de su padre, aunque no se especifica la cantidad involucrada en ella. Por otra parte, a Juan le había otorgado ya 500 pesos por lo que añadía: «declárolo así para que conste y que se le rebaje lo que han recibido de la sesta parte que han de aver».

No siempre el hecho de ser casado descartó la posibilidad de reconocer a los hijos tenidos con otras mujeres. El capitán Geróni-

⁴⁴ AGN, N. 1494, Pedro Pérez Landero. Testamento de Gerónimo de Oliva, 1690.

Capítulo V

mo de Montenegro, natural y vecino de Lima, no había tenido hijos dentro de su matrimonio.⁴⁵ En su testamento en 1650 declaraba que tenía un niño, Joseph de Montenegro, que se criaba en casa de doña Clara de Ortigosa, «el qual hube siendo casado en una mujer soltera». A éste lo nombra como heredero, a pesar de su condición de bastardo. Pero su esposa legítima era su albacea y, además, había llevado al matrimonio bienes dotales, por lo que había asuntos pendientes con ella.

A pesar del formato burocrático de los testamentos, los afectos experimentados por los padres hacia sus hijos pueden leerse entre líneas. Pedro Fernández de Moreda, natural de Rioja, Navarra, ejercía el cargo de Visitador de las Cajas Reales.⁴⁶ Había tenido como hijo natural a Pedro Fernández, producto de una relación extraconyugal con una «mujer soltera», el que fue reconocido de la siguiente forma en su testamento: «instituyo por mi universal heredero de todos mis bienes, derechos y acciones a Pedro de Moreda mi hijo natural abido en muger soltera en la ciudad de los Reyes de edad de dos a tres años para que los gosse con la vendissión de Dios y la mía».

Los lazos de afecto producidos entre padres e hijos debieron ser un ingrediente también influyente en las formas de transmitir el patrimonio personal. Lo personal y su peso en la configuración de este tipo de situaciones, pasa también por cómo se había experimentado el vínculo con las mujeres, madres de la descendencia ilegítima.

La paternidad ilegítima no necesariamente suprimió el sentimiento amoroso. Alonso Gameroz era un andaluz pobre.⁴⁷ A pesar de ser casado declaraba en su testamento haber tenido «amistad ilícita» con Bernarda de Sosa, una mujer de casta parda, «la qual está preñada y en caso que Dios nuestro Señor le alumbré con bien

⁴⁵ AGN, N.604, Antonio Marcela Figueroa. Testamento de Gerónimo de Montenegro, 1650.

⁴⁶ AGN, Cabildo, CC, Leg. 8, C. 96. Autos seguidos por don Pedro Fernández de Moreda, hija natural de Pedro Fernández de Moreda contra Alonso Jiménez Vela de Lora, albacea de su difunto padre, sobre lo cuento del albaceazgo, 1687.

⁴⁷ AGN, N. 1494, Pedro Pérez Landero. Testamento de Alanso de Gameroz, 1690.

y salga a luz el póstumo o póstuma le nombro por heredero atento a ser hijo mío para que lo gose con la vendición de Dios y la mía». Dejaba como su heredero a un tal Martín Caballero, que simultáneamente figuraba como su albacea. A pesar de este detalle se aprecia aquí cómo los afectos doblegaron los estatutos legales, sobre todo cuando la voluntad masculina así lo deseaba.

Los asuntos económicos no siempre estuvieron en el centro del reconocimiento de los hijos naturales. El reconocimiento de la paternidad también implicaba una cuestión de honor. Hubo padres que no tenían posesión alguna, sin embargo en el momento de testar reconocían a su descendencia ilegítima. Josephe Carrillo de Albornoz, madrileño, había sido corregidor de Cajamarca y Huanta. Al final de su vida era un comerciante venido a menos.⁴⁸ Había contraído matrimonio dos veces. Tenía una hija de su primer matrimonio y dos descendientes del segundo. Su esposa esperaba un niño cuando él escribía su testamento. Nombraba como herederos a todos sus hijos legítimos y a su mujer como albacea. Además declaró una hija natural que tuvo mientras era soltero, que por ese entonces tenía veinticuatro años, aproximadamente, llamada Catalina de Carrillo. No le deja nada a su hija y agrega en un codicilo que muere pobre.

Si bien los reclamos de reconocimiento de los hijos naturales estuvieron normalmente orientados a acceder a los bienes paternos, ser reconocido hijo natural significó también el derecho a ciertas costumbres, derechos y privilegios que no necesariamente estaban relacionados con lo material. Pedro de Mendoza pedía ser reconocido como hijo natural de Juan del Monte y de una mujer mulata, Luisa Flores.⁴⁹ Además de reclamar su derecho sobre el sexto de los bienes de su padre, pedía «que no se me prohíba llevar espada por aver estado en posesión de traerla más tiempo de catorce años y se

⁴⁸ AGN, N. 281, Juan Casos y Morales. Testamento de Josephe Carrillo de Albornoz, 1681.

⁴⁹ AGN, RA, CC, Leg. 188, C. 712. Autos seguidos por Pedro de Mendoza, hijo natural de don Juan del Monte, contra la testamentaria de éste sobre su derecho a la sexta parte de los bienes de su padre extinto, 1666.

Capítulo V

declare no ser comprendido en el bando que prohibió que lo trogesen los pardos y negros y por todo lo demás que por rraçón de hijo de español y de parda me puede competir». En esta oportunidad se apreció cómo los miembros de las castas estobon afectados por la ilegitimidad. Para un ilegítimo de este grupo ser reconocido como natural abría la posibilidad de diferenciarse de las castas tales como los pardos y los negros.

El estigma de la ilegitimidad tiene que ver con el grado de difusión que ésta tiene en una sociedad determinada.⁵⁰ Por ejemplo, lo desaprobación de la ilegitimidad disminuye en coyunturas de desorganización social, en donde el índice de ilegitimidad suele elevarse y el control social es más laxo.⁵¹ La extensión de esta situación entre todos los grupos sociales debilitaba el control público y los castigos propiamente dichos fueron, en la ley y en la práctica, inexistentes. De otro lado, la difusión de la ilegitimidad entre todos los sectores sociales disuode de percibir este fenómeno como una forma de subcultura (ver cuadros V.1 y V.2).

La descendencia ilegítimo no siempre fue algo que los hombres de los sectores dominantes solieran ocultar en sus relaciones cotidianas. Eso se comprueba por las declaraciones de los testigos y en el tono de ellas. Esta información formaba parte de la comunicación cotidiana y familiar. La ilegitimidad no fue algo que se podía ocultar con facilidad, y conformaba un ingrediente natural de la identidad de las personas.

José de Ribera aparece en su partida como hijo de Juan de Ribera y de doña Rafaela de Zomudio.⁵² Sin embargo, su condición de natural no es mencionada. Rafaela tiene una regular cantidad de recursos económicos. Ambos reconocieron a José como hijo natural en otros documentos. Los padres de José han fallecido y en 1659 éste tiene tres años. En el reconocimiento se pueden apreciar el afecto

⁵⁰ Goode, *La familia*, p. 50.

⁵¹ *Ibid.*, p. 51.

⁵² AGN, RA, CC, Leg. 165, C. 618. Autos seguidos por Fernando Cuadrada, tutor y curador del menor José de Ribera, hijo natural de don Juan de Ribera contra el alférez Fernando de Arco, tutor y curador de los hijos legítimos del mismo, sobre la cuenta de la tutela, 1659.

y la preocupación por el futuro de su hija: «Attento a soy su padre natural y como tal preferido a otra qualquier extraño en la tutela y curaduría de el dicho menor y que ninguna mirará más bien por él ni cuydará de su aumento y conserbassión de sus bienes que yo por la presunssión y amar de padre por tanto y en consideración de el dicha don Francisco Cuadrado está llano a hacerme dexación de la dicha tutela».

Doña Rafaela dispanía que el niño debía estar al cuidado de su hermana hasta que tenga edad de ir a la escuela. A partir de ese momento su madre decidía que debía pasar a estar «en poder de Hernando Quadrado mi albacea en quanto pueda y ha lugar de derecho le nombra por su tutor y curador y en cassa que en casa de la dicha mi hermana no se le hace buen tratamiento se la quite y llebe a su poder el dicho Hernando Quadrado».

En muchas oportunidades las hambres, guiados tol vez por un sentimiento de culpa, optaban par acultar su descendencia ilegítima y simplemente se limitaban a otorgarle una pensión –real o simbólica–. Incluso se llegaba a nombrar pero se evitaba mencionar el vínculo. Un mecanismo relativamente común usado por las hambres en sus testamentos para legar a sus hijos e hijas naturales algún dinera fue hacérselos llegar a través de alguien, pero en forma de secreta virtual. Andrés García de Babadilla, natural de Antequera, decía: «Iten quiero y es mi boluntad que luego que conste de mi fallecimiento se le entreguen al licenciada Gerónimo de Azebedo, presbítero sacristán mayor de la santa iglesia catedral, seiscientos pesos de a acha rreales para que haga lo que le comunicué y que de su distribución na se le pida ni tome más quenta de la que yo le encarga». ⁵³ Cláusulas testamentarias como ésta se encuentran con cierta frecuencia en los testamentos masculinos revisados.

Pero más allá del estado conyugal del hombre y de la pertenencia social de las mujeres, la inhibición de aquellos frente al recanoci-

⁵³ AGN, RA, CC, Leg. 140, C. 517. Autos seguidos por don Roque Lorenzo García de Bobadilla, contra don Larenza de Arnedo, albacea de este último sobre su filiación y su consiguiente derecho a la herencia de su padre, 1619.

Capítulo V

miento de los hijos tenidos fuera del matrimonio responde también a un momento particular de la historia de las tensiones entre hombres y mujeres. Vale la pena recordar que durante el período cortesano en Europa, hasta bien entrado el siglo XVI la aceptación de los hijos bastardos era parte del comportamiento social. No existían mecanismos internos ni externos que reprimieran este tipo de actitudes. A partir del siglo XVII se empezaron a notar cambios importantes en relación a estas actitudes, y se tiende a ocultar la paternidad ilegítima.⁵⁴ Estos cambios, según Elías, estuvieron vinculados al cuestionamiento del control absoluto del hombre sobre la mujer. Las mujeres empiezan a influir en la opinión pública, lo que limita la libertad sexual de los hombres fuera del matrimonio.⁵⁵ Esto, a su vez, modifica las actitudes masculinas hacia la descendencia ilegítima. A mayor poder público de las mujeres, menor proclividad masculina a procrear hijos fuera del matrimonio.

* * *

La ilegitimidad configuró un sistema particular de jerarquías, que se encargó de ordenar a los individuos dentro de éste, sin llegar a la exclusión propiamente dicha. Los mecanismos jerarquizantes de la organización social hicieron que los ilegítimos no quedaron fuera de esto, sino que ocuparon una posición inferior. Podían quedar fuera del grupo u ocupar un lugar inferior dentro de éste. En este sistema jerárquico, los patrones de relación entre los géneros, además de cumplir una función explicativa, en la medida en que la naturaleza de sus vínculos dieron origen a la extraconyugalidad y a la ilegitimidad, también se vieron influidos por estos mismos hechos. De todas formas, la ilegitimidad no tiene consecuencias unívocas. Es posible identificar un amplio espectro de patrones de discriminación de los hijos nacidos fuera del matrimonio. Pero lo que resulta

⁵⁴ Elías, *El proceso*, p. 223.

⁵⁵ *Ibíd.*

simultáneamente es un cuadro muy matizado de actitudes y situaciones.

La ilegitimidad no siempre significó un estigma que impidiera a hombres y mujeres ascender en la escala social o pretender un rango en los sectores dominantes de la sociedad colonial urbana. Sin embargo, la condición de ilegítimo formaba parte de la identidad básica de los miembros de dicha sociedad y establecía una serie de pautas que regían las relaciones de los individuos en cuestión.

Entre los grupos dominantes de la ciudad, la ilegitimidad inferiorizó a los ilegítimos frente a los legítimos. El derecho al patrimonio paterno se encontraba reducido legalmente a un porcentaje de los bienes en el caso de los hijos naturales. En el mejor de los casos, es decir, cuando éstos habían sido reconocidos en el registro parroquial por el padre y nombrados como herederos en el testamento de éste, albaceas, herederos legítimos y viudas trabaron el acceso a los bienes dispuestos por el padre. En estas circunstancias era necesaria una acción civil que permitiera el reconocimiento del estatus de natural y gozar de los derechos como tales.

La ilegitimidad fue muy marcada entre los grupos étnicos subordinados de la ciudad, particularmente entre las castas. Las expectativas de estatus en estos grupos fueron mucho menores, y si bien esto los ubicaba de una manera muy definitiva como inferiores, sus miembros se movían con cierta comodidad, pero siempre dentro de su grupo. La administración colonial no manifestó preocupación alguna sobre los ilegítimos en este sector de la sociedad. Esto expresó el poco interés por la protección del prestigio, tanto del grupo mismo como de parte de las autoridades.

Un rasgo dominante de las experiencias revisadas es la publicidad de los hijos fuera del matrimonio. Gente próxima y no tan próxima a padres y madres de hijos ilegítimos, hablaban con familiaridad de los niños nacidos de relaciones ilícitas. Ciertamente, era imposible ocultar embarazos en una sociedad donde la vida privada recibía tantas miradas. El grueso del número de ilegítimos en Lima y las actitudes hacia éstos descarta la idea de que la ilegitimidad fue percibida de una manera total como el incumplimiento de una regla,

Capítulo V

como una subcultura. Es más, puede especularse en relación a la existencia de una cultura afectiva en la que la ilegitimidad era un componente esencial.

Sólo excepcionalmente las hijas naturales fueran nambrados herederas plenas de sus progenitores. Más frecuente fueron los casos de legados que se sujetaban a lo establecido legalmente y que al no haber herederos legítimos, los padres instituyeron como herederos a parientes colaterales o, incluso, prefirieron a parientes no sanguíneos como ahijados, por ejemplo. Ante la ausencia de estas posibilidades, algunas hambres llegaron a aptar par nombrar como heredera universal a su alma en detrimento de las hijas ilegítimas. La existencia de medio hermanos de legítimo matrimonio fue otro factor que entarpeció el camino de las naturales hacia el reconocimiento paterno y el goce del quinta de los bienes carrespondientes. Un mecanismo más o menos difundido fue que los hijos ilegítimos recibieran algún dinero, a ciertas bienes de manera infarmal, es decir, na vía testamentaria.

En Lima colonial hubo circunstancias que atenuaron la discriminación a la que de facta padían estar expuestas las hijas naturales. Si sus madres disponían de algún dinero, éstas tenían la autonomía suficiente para dudar. En circunstancias como ésta se reducía el desprestigio que esencialmente constituía la condición de ilegítima.

El potencial desorden generado por los nacimientos fuera del matrimonio encontró sus propias contenciones en las paderes privados masculinas, en ciertas instituciones y en los procesos públicos. De acuerdo al amplia pader de que disponían las hambres —el pader de la palabra masculina en el momento de la inscripción en los registros bautismales, donaciones eventuales, diferentes formas de alusión en los testamentos— éstas podían, sorteando ciertas obstáculos, otorgar el estatus que más les convenía. Al otorgar la condición de natural, o con el simple reconocimiento, niñas y niños nacidos fuera del matrimonio tornábanse herederos y se mantenían dentro del grupo del padre. Pero siempre en una situación de inferioridad con respecto a las legítimas.

La existencia de un vínculo formal diferente del padre, matrimonio o hijos legítimos, o la condición de esclava de la madre, inhibieron en la mayor parte de los casos un reconocimiento formal de los ilegítimos. En estas circunstancias quedaban opciones individuales, y las más de las veces eventuales o intermitentes. A través de la entrega periódica de dinero, ropa y alimentos, de dotes informales y de donaciones testamentarias secretas, los hombres reproducían un comportamiento que se acercaba a una especie de moral caballeresca.

Una tendencia apreciable es que los hombres ofrecieron mayores resistencias a aceptar la paternidad de hijos nacidos fuera del matrimonio con mujeres de bajo rango social, específicamente en el caso de las mujeres esclavas. Serían los padres de niños esclavos. No obstante, algunos, en la medida que podían negociar con los amos de sus amantes esclavas, hicieron los esfuerzos correspondientes para liberar a sus amantes del yugo de la esclavitud comprando su libertad.

Los hijos naturales no sólo reclaman bienes, sino también estatus. Hay pedidos expresos de ilegítimos que quieren ser reconocidos como naturales para no pertenecer a las castas, y padres que reconocen en el testamento a sus hijos naturales sin dejar precisamente herencias. Además está la inscripción de naturales por mujeres, que también tiene algo de aspiración a estatus. Ser reconocido como hijo natural de un español significaba diferenciarse de las castas de la ciudad sobre las que pesaban fuertes discriminaciones. En consecuencia, la ilegitimidad empujaba a los sujetos hacia las castas rebajando su rango. La ilegitimidad es un factor discriminatorio, y aun más cuando el origen ilegítimo se encuentra combinado con alguna mezcla racial.

A pesar de todos los matices y de la variedad de patrones en las experiencias registradas sobre el acceso de los hijos ilegítimos a la condición de naturales, encontramos que en última instancia la voluntad del padre, el deseo masculino tiende a predominar. La palabra masculina fue considerada cierta en el momento de inscribir a sus hijos en el registro parroquial. Una partida de bautizo que acre-

Capítulo V

ditara la condición de natural de un hijo ilegítimo, gracias al reconocimiento en principio también del padre, podía ser más tarde impugnada por el propio padre. Sólo si el padre lo expresaba en el testamento, un hijo natural podía ostentar la dignidad familiar y ser admitido en fideicomisos y mayorazgos.

En circunstancias extremas los padres podían comportarse con todos sus hijos naturales, incluso si eran de madres diferentes, pero solteras y de cierto rango social, como si se tratara de familias formalmente constituidas. Herencias, dinero y afectos fluían por cauces virtualmente establecidos y formales. Salvo excepcionalmente, las mujeres, las madres naturales, quedaban excluidas de estos repartos y reconocimientos. Se desprende que el poder privado masculino podía incluso reparar relaciones que suponían drásticas diferencias de estatus. Otro caso extremo es el de los hijos bastardos y adulterinos, reconocidos como tales por el padre. Éstos llegaron a tener el reconocimiento de naturales. El poder paternal para determinar la condición de los hijos nacidos fuera del matrimonio revela la preponderancia de lo privado frente a lo público en la sociedad colonial limeña.

Las características del poder público, tan interferido por la autoridad masculina familiar y por los propietarios de esclavos, influyó fuertemente en el significado de la ilegitimidad. Estas características, puede decirse, no favorecieron a los ilegítimos. Las voluntades paternas tenían un espacio de acción muy amplio que definía la intensidad de las experiencias de la ilegitimidad.

Pero algún margen quedó para los poderes cívicos y públicos para contrapesar la autoridad del padre. La acción de los ilegítimos y de las mujeres, particularmente de las madres naturales, es decir de los inferiores y subordinados, presionaba los márgenes de sus posibilidades, interpelando los poderes privados y, por lo tanto, los masculinos. En muchas oportunidades los jueces de la Real Audiencia de la ciudad hicieron que las autoridades masculinas retrocedieran al hacer valer, en base a las declaraciones de los testigos, los derechos de los naturales, aunque normalmente tendieran a recibir menos de lo que en principio les tocaba. Las mujeres y los ilegítimos

de casi toda la gama social existente en la ciudad, recurrieran a las instancias públicas para reparar su estatus devaluada. En este entramado es interesante notar cómo las presiones de los subalternos tienden a modificar el carácter privado de las instituciones, ampliando con ello el peso de la pública en la configuración social.

Otro aspecto importante a señalar es que la ilegitimidad no estuvo esencialmente ligada a situaciones de consensualidad conyugal. Sólo en un número insignificante el nacimiento ilegítimo precedió al matrimonio. Esto quiere decir que cuando hablamos de ilegitimidad en la sociedad colonial, no estamos necesariamente frente a relaciones consensuales calificadas de prenupciales. Asimismo es posible deducir que la ilegitimidad no fue, en términos generales, resultado de relaciones consensuales estables. La idea de la convivencia extramatrimonial, como opción de la pareja que dio origen a un fenómeno difundido, por lo menos en la sociedad limeña del siglo XVII, no parece encontrar mucha asidero. El insistente control de las autoridades eclesiásticas de la vida cotidiana de los habitantes de la ciudad, el carácter poco íntimo de la vida privada de las personas que hacía que ésta estuviera muy expuesta a las miradas externas, la condición de esclavitud de las mujeres involucradas en relaciones extraconyugales, y la honra femenina y familiar de los grupos dominantes de la ciudad, inhibieron la difusión de la simple convivencia. Este hecho está también expresado en los patrones de reconocimiento paterno provenientes de los registros parroquiales de la ciudad. Lo que tiende a predominar según estas cifras es el reconocimiento de los ilegítimos por las madres naturales de manera exclusiva. Esta tendencia también se refuerza con las cifras de la ausencia de reconocimiento de los ilegítimos de ambos padres en la pila bautismal. Por último, este tipo de evidencias refuerza la asociación entre ilegitimidad y desprestigio, en la medida que la ausencia del padre en las partidas de bautizo tiende a expulsar a los ilegítimos del grupo de éste por lo tanto, pierden valor como individuos.

CAPÍTULO VI

La deshonra femenina y las jerarquías sociales

El hombre adquiere la honra por muchos títulos, unos las armas, otros por las letras, otros por las riquezas y finalmente la adquieren muchos por la nobleza de sus pasados, pero la mujer sólo la adquiere por sólo un título que es ser casta, honesta y virtuosa y en comparación de esta verdad experimentamos cada día en una mujer que aunque sea de humilde nacimiento siendo virtuosa se le da título de honrada y los príncipes y señores la respetan y beneran.¹

La sociedad limeña colonial estuvo lejos de tener la rigidez de una sociedad típicamente estamental. Se rompió así el esquema de colonización que la voluntad administrativa proponía. El carácter segregativo del mandato metropolitano se atenuaba y aparecían formas singulares de subordinación y de relaciones sociales. Si bien los grupos sociales tenían un lugar formalmente establecido y aparentemente inamovible, en la vida cotidiana entraban en contacto de múltiples formas: física, social, sexual y económicamente. Indudablemente, el ingrediente de desigualdad y de conflicto, en una sociedad jerarquizada como aquella, marcó estas relaciones.² En un contexto social como este, la segregación sexual fue un fenómeno complejo, muchas veces contradictorio y ambiguo. Las leyes que regulaban la transmisión de la propiedad no mostraron un carácter particularmente discriminatorio.³ Esta situación relativamente igua-

¹ AAL, Apelaciones, Cusco. Doña Juana de los Remedios, religiosa del Convento de Nuestra Señora de los Remedios de la ciudad del Cusco contra don Mencion de San Bernardo, religiosa del dicho Convento sobre que se dé por nulo la elección de priora del dicho Convento que se hizo en lo suso dicho, 1644.

² Flores Galindo, *Aristocracia*, p. 26.

³ La legislación ibérica en este plebe ámbito presentó un carácter menos discriminatorio que

litaria que quedaba señalada en la ley escrita, se reproducía también con cierta puntualidad en la realidad colonial. Las hijas mujeres de las relaciones legítimas participaban de la herencia paterna o materna en igual pie que sus hermanos hombres. La mayor parte de los testamentos confieren a los hijos e hijas partes iguales del patrimonio familiar. No obstante, las cónyuges rara vez recibían otra cosa que no fuese su dote y arras, en el caso de que éstas no hubiesen sido dilipendiadas a lo largo de la vida matrimonial. Una excepción fue la situación creada por la existencia de gananciales o parafernales. En esta ocasión los bienes acumulados a lo largo de la vida conyugal debían ser repartidos entre ambos cónyuges.

Hubo circunstancias en las que se expresó con nitidez la segregación por géneros. La creación de mayorazgos fue una de ellas. La legislación establecía que se prefiriera a los hijos varones por encima de las mujeres. De otro lado, las mujeres estaban obligadas a contar con el permiso de sus cónyuges para iniciar acciones judiciales.⁴ En el peor de los casos podían apelar a un permiso especial del juez. Las restricciones de este tipo se reforzaban en la medida en que la participación pública de las mujeres atentaba contra el pudor que la honra exigía de ellas. La vida de las mujeres, en general, estuvo normada por una serie de reglas restrictivas, pero sus acciones alcanzaban a presionar los márgenes de los limitados espacios públicos existentes en la ciudad.

La diferencia entre hombres y mujeres aparece también en cuanto se repara en la forma en que se presentan los individuos ante las instancias judiciales, civiles y eclesiásticas. En el caso de los hombres, si bien existieron diferencias entre los grupos sociales, los rasgos que definían su identidad eran el lugar de nacimiento, su origen, su vecindad, su oficio. Su estado conyugal sólo fue consignado luego de una serie de precisiones. Además, la cantidad de pormenores acerca de su identidad variaba de acuerdo a las diferencias sociales

la anglosajona por ejemplo, en la que las mujeres usualmente tenían un acceso particularmente restringido al reparto de los bienes familiares. Boxer, *Women in Iberian Expansion*, p. 52.

⁴ Ots Capdequi, *Manual*, p. 114.

y particularmente de género. Mientras más alta era la ubicación social, se expandían más detalles que definían su identidad. Al revés, en el caso de un mulato libre, ex esclavo, no se mencionaban más detalles que ese: era un mulato libre y punta. Otra información acerca de su identidad parecía sobrar. Ese única data era suficiente para ubicarlo en la sociedad colonial; ninguna otra mención acerca de su persona le ponía o le quitaba algo. Las mujeres, incluso la de los sectores aristocráticos, eran identificadas normalmente de una manera semejante a la de aquellos individuos pertenecientes a las clases subordinadas: los detalles sobre quiénes eran son más escasos. Puede decirse que las mujeres, más allá de su pertenencia social, compartían una identidad común. Esto se manifestaba, entre otras cosas, en la forma en que aparecen socialmente ante las instancias mencionadas. Éstas, inmediatamente después de su nombre, eran definidas por su estado conyugal, es decir por su relación con un hombre o con una institución familiar o religiosa de la que formaba parte. Cualquier otra información fue virtualmente contingente, con excepción de referencias a estados tales como dancella, que denotaba un estatus también en relación a los hombres.

La inserción de población africana esclavizada en la sociedad colonial, particularmente en la vida urbana, llegó a influir de manera sensible en las relaciones entre hombres y mujeres en la sociedad en mención. Bernard Lavallé, en su estudio sobre las desavenencias conyugales en Lima, durante el siglo XVII, encuentra testimonios que sostienen esta idea. Las propias mujeres denunciaban a sus maridos ante el tribunal eclesiástico comparando el trato recibido de éstos con la forma en que era tratada la población esclava. Habían sido azotadas por sus maridos después de desnudadas, en condiciones verdaderamente infamantes. Juana de Satomayar, que en 1657 sostenía un juicio de divorcio contra su marido ante el arzobispado, argumentaba «me ha tratado con tanta crueldad y sevicia como si fuera su esclava».⁵ Hay muchas opiniones femeninas con este contenido. La interacción cotidiana de población esclava y libre apartó

⁵ Lavallé, «Divorcio y nulidad», p. 438.

Capítulo VI

un ingrediente de jerarquía al trato entre hombres y mujeres en general.

Las abismales desigualdades en la sociedad hispana de la época estaban en principio aceptadas, y ser mujer era un estado: existía junto con los otros un «estado femenino». Los estadistas y filósofos se encargaron de definirlo: doncella, casada, viuda y monja fueron básicamente los estados de las mujeres. Se ubicaban, pues, dentro de lo religioso y lo doméstico. El matrimonio y la familia eran la razón primordial de la existencia femenina. Las mujeres fueron percibidas por los moralistas de la época como inconstantes, parleras, móviles y emocionales, por lo que debían guardar obediencia y sujeción ante las autoridades masculinas, públicas y privadas.

Las relaciones entre marido y mujer en la sociedad estamental, como la mayoría de éstas, estuvieron formalmente definidas. El marido tenía derecho sobre el cuerpo de su esposa como señor y cabeza de ella. Los tratadistas de la época advertían que la esposa no debía ser tratada como esclava, sino como compañera y hermana de sus cuidados y vida. Sin embargo, tanto el derecho civil como el canónico insistieron en que el «marido como legítimo y verdadero superior», podía castigar moderadamente a su mujer.⁶ Esto no se contradecía con lo que Machado de Chávez recordaba a los hombres: ellos también debían honrar y respetar a sus mujeres «con especiales señales de amor y benevolencia, como a quien es una misma carne con él».⁷

La naturaleza estamental de la sociedad encerraba su propio mandato sobre la elección de una pareja. El funcionamiento del sistema de estamentos supuso una defensa expresa de la endogamia. Los casamientos deben realizarse entre iguales. El riesgo de no ser así era grande y ponía en cuestión los mecanismos que sustentaban el sistema. Hombres y mujeres deben casarse dentro de su nivel social.⁸ Una opción diferente maltrataría la honra de la familia y de

⁶ Machado de Chávez, *El perfeto*, II, p. 447.

⁷ *Ibid.*, p. 448.

⁸ Ciertamente este precepto es virtualmente universal, aunque se den, en procesos sociales

sus miembros. En el mejor de los casos, las familias llegaron a transgredir las normas de estratificación jerárquica concertando matrimonios desiguales desde una perspectiva económica, por compensaciones de prestigio. Pero lo que sí estuvo fuera de la perspectiva familiar fue que las mujeres se casaran con quienes quisieran.⁹ Los padres tienen en sus manos esa decisión. El control sobre la elección del esposo/a es fundamental para la mantención del sistema.

Un rasgo común de las sociedades patriarcales, y especialmente de una estamental, es el énfasis en normar el comportamiento femenino, en contraste con el relativamente laxo control sobre el masculino. La rigurosidad en el control de la sexualidad de las mujeres varía en grados de acuerdo a cada sociedad. En la sociedad colonial limeña, esto se expresó a través de mecanismos como la segregación física —el encierro—, el sistema dotal y el concepto de la honra.

En las sociedades donde la honra tenía un valor clasificatorio es importante distinguir dos modelos interpretativos en cuanto al control de la sexualidad femenina. Verena Martínez Allier, en su estudio sobre el matrimonio en la sociedad cubana del siglo XIX, sostiene que el valor dado a la virginidad es inversamente proporcional al grado de movilidad social y por lo tanto a la libertad individual conseguida en el orden social. En la misma línea, a mayor jerarquía, mayor restricción para la conducta sexual de las mujeres. El grado de severidad en el castigo del comportamiento desviante de las mujeres está directamente relacionado a la importancia del origen familiar como fuente de estatus.¹⁰ Mientras tanto, Marilú Vigil en su trabajo sobre la vida cotidiana de las mujeres españolas en los siglos XVI y XVII, encuentra que las mujeres de los sectores medios eran las

particulares, ciertas formas de transgresión. De todas formas, en la sociedad estamental esta norma fue motivo de numerosos fórmulas legales y consecuentes reformulaciones. Esto no puede dejar de ser un indicador significativo en la configuración de las identidades de género en la sociedad colonial. Además, lo estamental se complejizó y redefinió con el componente étnico propio de dicha sociedad.

⁹ Vigil, *La vida*, p. 88.

¹⁰ Martínez Allier, *Marriage*, p. 124.

Capítulo VI

que más presión recibían en cuanto al virtuosismo sexual.¹¹ En lo que sí parece existir consenso es en cuanto a la escasa presión sobre el comportamiento sexual de las mujeres de los grupos sociales más subordinados. Según Malinowski, la sociedad estará menos interesada en la ilegitimidad cuando se da en las clases sociales más bajas, ya que su posición es menos significativa para la estructura social más extensa.¹² En la sociedad cubana del XIX y en la España de los siglos XVI y XVII tampoco fue importante el control de las mujeres de los sectores subordinados. Esto último, como veremos, parece cumplirse también en la Lima de la época. Pero lo relativo a las mujeres no esclavas presenta en éstas otros matices.

La institución matrimonial, el control de la Iglesia y de las autoridades civiles no eran suficiente para que la vida de las mujeres transcurriera de acuerdo a las normas establecidas por la moral dominante. La manera de ser de las limeñas de los sectores dominantes impresionó a los hombres que visitaron la ciudad y escribieron sobre sus experiencias. El supuesto judío portugués León de Portocarrero, que vivía en la ciudad a principios del siglo XVII, las percibió como:

«las mujeres más hermosas y de más lindos talles que tiene el mundo, son discretas, de lindo brio, airoosas, desenfadadas, hablan desenfadadamente, con buena gracia, son limpias, curiosas, desenvueltas para trabajar, labran lindas labores, hacen bien cualquier modo de comida, para todo tienen gracia. Vistense gallarda y costosamente, todas generalmente visten seda y muy ricas telas y terciopelos de oro y plata fina. Tienen cadenas de oro grueso, mazos de perlas, sortijas, gargantillas y cintillas de diamantes, rubies, esmeraldas y amatistas (...) tienen sillas de mano en que las llevan los negros quando van a misa

¹¹ Vigil, *La vida*, p. 125.

¹² Citado por Goode, *La familia*, p. 46.

y a sus visitas; y tienen carrozas ricas y muy buenas». ¹³

A pesar de las restricciones que regían sobre las mujeres para ocupar las calles, éstas se resistían a la autoridad de sus maridos, y si las cosas se ponían difíciles para ellas se apartaban de éstos. La queja masculina se escucha una y otra vez: «En queriendo correr por el camino de sus apetitos y deshonestos pasatiempos no reparan ni consideran más de en seguir su gusto, sin considerar lo que adelante les puede suceder». ¹⁴ Las descripciones del viajero francés Amedée Frézier, un siglo más tarde, coinciden con las anteriores:

«Son generalmente bastante placenteras; tienen una bella tez, pero de poca duración por el gran uso que hacen del afeite del solimán, que es una combinación de sublimado. Son de ojos vivos, el decir jovial, gustadoras de la galantería libre y a menudo en una forma que se acerca al libertinaje de nuestras maneras. Las proposiciones que un amante no osaría hacer en Francia sin merecer la indignación de una mujer honrada, les agradan y, lejos de escandalizarlas, les producen placer, a pesar de que están muy distantes de consentir en ellas». ¹⁵

Las mujeres se resistían a cumplir con las ordenanzas oficiales, y seguían usando sus rebozos a modo de tapados, logrando así un anonimato que les proporcionaba una singular libertad. León de Portocarrero, en su *Descripción del Virreynato del Perú*, relata cómo las mujeres van tapadas, como debía ser en casos de asuntos públicos, a conocer al virrey que recién llega a la Ciudad de los Reyes. Es

¹³ León Portocarrero, *Descripción*, p. 39.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 71.

¹⁵ Frézier, en Núñez, *El Perú visto por viajeros*, p. 25.

interesante notar aquí cómo las mujeres hicieron del hecho de estar acultas un instrumento de libertad. Cambiaron el significado de esa práctica. Son canacidos los esfuerzos de las autoridades virreinales por evitar el uso del tapada.¹⁶ Las intentos masculinos de encerrarlas y controlarlas encontraron resistencia en las actitudes femeninas». En 1604, el virrey Luis de Velasco se lamentaba de la conducta de las mujeres de la ciudad. El «acia y la abundancia de mantenimientos» eran según dicha autaridad un caldo de cultivo para la sensualidad femenina. Pedía fundar una Casa de Recogidas donde encerrar a las mujeres «perniciosas e insalentes». Esto, además, serviría para intimidar a las demás y que se inhibieran en sus desacatos.¹⁸

La separación compulsiva de hombres y mujeres fue la opción de las autaridades:

«El que yo habia discurrido y me embarazó la falta de medios, era labrar en los altos de la cárcel de corte una casa de prisión, donde con separación de los hombres pudiese ser este género de gente recogida por tiempo limitado a arbitrio del gobierno, distribuyéndole costura y otras tareas para el servicio de los hospitales. Pues podía esta operación morigerar a unas con la ejecución y a otras con el ejemplar, y por lo menos todo aquel tiempo de la prisión se evitarían muchos pecados que ejecutarán sueltas.¹⁹

Carriá el año de 1634 y las autaridades de la ciudad no conseguían poner fin al desorden atribuido al descantrel del comporta-

¹⁶ Ver también Raquel Chang-Rodríguez, *Cancionero peruano del siglo XVII*, (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983), pp. 31-32.

¹⁷ Memoria de Juan de Mendoza, en Fuentes, *Memorias de los Virreyes*, I, p. 35.

¹⁸ Memoria del virrey Luis de Velasco de 1604, en Ricardo Beltrán y Róspide, *Colección de Memorias o Relaciones que escribieron los Virreyes del Perú*, (Madrid: Imprenta del Asilo de Huérfanos, 1921), 2 vols. p. 133.

¹⁹ *Ibid.*

miento femenino, y seguían buscando la manera de que «se recojan mujeres distraídas y escandalosas en la república». ²⁰ Se trataba de no permitir que las mujeres anduvieran sueltas. Al parecer, era bastante difundido que las mujeres entablaran juicios por divorcio; por lo menos así lo percibían las autoridades masculinas. En ese proceso, las mujeres se deshacían de los controles domésticos, convirtiéndose en sujetos de peligro. Según Francisco de Saldaña, fundador del monasterio de Santa Clara, la creación del retiro de mujeres divorciadas había ayudado a que las mujeres desistieran de iniciar juicios de divorcio y, a su vez, «las pocas que ay se entran allí las mugeres durante el pleito con que cesan muchas ofensas de Dios Nuestro Señor». ²¹

La Casa de Recogidas fue fundada por el virrey Conde de Lemos en 1670 con el nombre de Amparadas de la Purísima Concepción, al amparo del Patronato Real. Las mujeres que ingresaban a este lugar eran principalmente blancas «desengañadas de los tropezos mundanos, deseando mejorar la vida, se introducen por el saludable camino de la penitencia (...) También se reciben algunas que por muy pobres y desamparadas, puede peligrar su honestidad». ²² La clausura era muy estricta, y todas vestían uniformemente un tosco sayal. No se podían comunicar con persona alguna «si no es una cosa muy precisa, y con asistencia de una muger anciana de virtud y ejemplo». ²³

Las autoridades de la ciudad no cesaban de criticar el comportamiento licencioso de las mujeres: «No es menor cuidado el remediar los escándalos y pecados públicos que suelen ocasionar algunas mujeres de licenciada y desenvuelta vida, especialmente mulatas de que abunda esta ciudad». ²⁴

²⁰ Carta de Francisca de Saldaña, Lima 20 de mayo de 1600, Emilio Lissón, *La Iglesia de España en el Perú*, (Sevilla: 1944), vol. IV, p. 556.

²¹ Nancy Van Deusen, *Dentro del cerco de los muros*, (Lima: Cuadernos de Trabajo, CEN-DOC Mujer, 1987), p. 22.

²² Memoria del virrey Melchor de Liñán, en *Fuentes, Memorias*, I, p. 286.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, I, pp. 294-5.

Uno de los principales obstáculos, inherentes al ordenamiento social, para controlar de una manera efectiva el comportamiento de las mujeres fueron las jerarquías sociales. La experiencia colonial había originado una gran variedad de grupos para los cuales no existía un corpus legal apropiado. Esta situación creaba una gran confusión en el momento de solucionar los conflictos cuando éstos aparecían. La organización estamental, como se vio en el capítulo II de este trabajo, diseñó una normatividad particular para cada grupo social. Estas particularidades, al margen de que estuvieran sancionadas por una ley pública establecida, se aplicaban también circunstancialmente. Por ejemplo, en 1684 el arzobispo de Lima pretendía poner orden en los conventos de mujeres a propósito de las corridas de toros de la ciudad. Ocurría que las religiosas, seglares y criadas de los conventos se asomaban por sus muros y campanarios para presenciarlas. La autoridad eclesiástica prohibía esta actividad, y disponía que:

«(las) monjas ser suspensas de sus oficios por término de tres meses, y las religiossas privadas de voto activo y passivo...: y las seglares serán echadas de dichas clausuras y entregadas a sus padres o a las personas a cuio cargo estubieren, y las criadas siendo libres, no sólo se echar fuera de la clausura, sino es que en convento algun no se volverán a admitir, y las que fueren esclavas se venderán, y embarcarán fuera de esta ciudad». ²⁵

En el caso del adulterio femenino, por ejemplo, las autoridades se confundían. Una cosa era el adulterio de las mujeres españolas o blancas, y otra diferente el de las mujeres mestizas, por ejemplo.²⁶ A esto se sumaba que las autoridades públicas compartían el poder

²⁵ AGN, Colección Santa María, sin foliar, 1684.

²⁶ En 1548 en una Real Cédula emitida en Valladolid, el Rey comentaba que sabía de muchas mestizas que estando casadas con españoles cometían adulterio. El problema residía en que las mestizas no eran procesadas por ningún canon. No existía un conjunto de leyes específicas para ser aplicados a las mujeres adúlteras mestizas. En este caso el maraño

con padres y maridos, en el caso de las mujeres no esclavas. La incidencia del poder doméstico era lo suficientemente fuerte como para que las autoridades no domésticas de la ciudad apelaran a los poderes privados mencionados para controlar a las mujeres.

Otro mecanismo importante para la explicación de la identidad de las mujeres en la sociedad en cuestión fue el sistema dotal. Los primeros estudios sobre la dote y el arras señalaban que la vigencia del sistema dotal expresaba una alta valoración de la condición femenina en la sociedad. Mientras tanto el pago del arras, el precio de la novia, estaba asociado a un estado de cosificación, donde las mujeres literalmente se compraban. Esta concepción ha sido cuestionada más recientemente. En aquellas sociedades donde predomina el pago del novio para acceder en matrimonio a una mujer, se está valorando altamente la condición de ésta. El funcionamiento del sistema dotal implica entonces una escasa valoración de lo femenino. Tan es así que las mujeres deben recibir un plus, necesitan de un valor agregado que es la dote para poder formar un nuevo grupo familiar.

En principio, la dote preparaba a la mujer para su salida del núcleo familiar original.²⁷ La colocaba en condiciones óptimas para

determinó que se aplicaran a las mestizas adúlteras las mismas leyes que regían a las mujeres españolas. Disposiciones, I: 237.

²⁷ El sistema dotal ha sido analizado en distintas oportunidades en la historia de América Latina colonial. Los estudios de John Kicza, «The Great Families of Mexico: Elite Maintenance and Business Practices in Late Colonial Mexico City», *Hispanic American Historical Review* 62 (3) (1982): 429-457, y de Doris Ladd, *The Mexican Nobility at Independence. 1780-1827*, (Austin: University of Texas Press, 1976), en el caso mexicano revelan la importancia de este mecanismo en la configuración de las élites y en las alianzas de los grupos sociales. En la misma dirección se encuentran los estudios de Susan Socolow, *The Merchants of Buenos Aires. 1770-1810. Family and Commerce*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), en el caso de la élite comercial en Buenos Aires en el siglo XVIII. Asunción Lavrín y Edith Couturier, «Dowries and Wills: A View of Women's Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla. 1640-1790», *Hispanic American Historical Review* 59 (2) (1979): 280-304, han analizado los aspectos de la dote relacionados con la identidad femenina, su función matrimonial y el papel de las mujeres en la economía mexicana. La dote en el Perú colonial ha sido menos estudiada. Paul Rizo-Patrón ha abordado el tema en relación a las élites limeñas del siglo XVIII: «Familia, matrimonio y dote en la nobleza de Lima: los De la Puente. 1700-1850», Tesis de Bachiller en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas con mención en Historia, (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989).

formar un nuevo grupo familiar, para establecer un vínculo matrimonial. La dote también era necesaria si se quería entrar al convento por la «puerta grande», que era la única opción honorable para las mujeres de las clases dominantes de la sociedad colonial peruana de la época. Las mujeres recibían sus dotes de las propias prapientas, normalmente del padre.²⁸

El sistema dotal prapiciaba las alianzas matrimoniales, protegía económicamente a las mujeres en la sociedad conyugal y regulaba la dinámica de las jerarquías sociales. Pero, además, se convirtió en una forma de ordenar el comportamiento femenino y controlar las opciones de las mujeres. En las sectas dominantes de la sociedad colonial, la dote familiar expresaba de manera simbólica el endoso paterno a un compartimiento femenino honesto. En la medida que el honor de las varones de la familia estaba sustentado por la honestidad sexual de sus mujeres, la dote paterna constituía una manera de avalar el prestigio femenino. Si bien no se ha encontrada

²⁸ En las *Siete Partidas* se estipulaban varias formas de dote. «Advertencia», era la constituida con bienes no procedentes del padre, y que revertía en la mujer y sus herederos; «Profecía», la procedente de la línea paterna, y que en el caso de fallecer la hija sin descendencia retornaría al padre. Se prevé también que en el caso de divorcio, y restituida la dote al padre, la titularidad pasará plenamente a la hija al morir o qué; «Voluntaria», la que estaba constituida por la mujer, por sí misma o alguien no obligado o o qué; «Necesaria», si daban los obligados por ley: el padre (a la hija legítima no emancipada), el abuelo paterno, la madre de distinta religión o su hijo católica, el curador a favor de la menor, o bien cualquiera que estuviera obligado a ello por contrato o por última voluntad aceptada; «Estimada» si se habían tasado los bienes dotal; «Inestimada», es decir, sin tasar. El marido es el propietario de la dote desde el día de la boda —y con cierto requisito de responsabilidad—, con coposidad de enajenarla, excepto en el caso de ser inestimada. Las frutas de la dote incrementarán los bienes del matrimonio. Se prevé la restitución de la dote en el caso de que lo mala conducta, na la desgracia, del marido ponga o aquellos bienes en peligro. Se restituye la dote cuando se rompe el vínculo matrimonial.

Las Leyes de Toro distinguen entre donaciones —aunque sea *Propter nuptias* (las hechas a las hijas)— y la dote (lo otorgada a las hijas), e introducen algunas novedades en la regulación de las dotes. La dote na puede exceder la legítima. Los bienes constitutivos de la dote deben de proceder de las gananciales si data el matrimonio conjuntamente. Si sólo la hace el padre, y la hija es común, la hará igualmente de los gananciales o, en su defecto, con los bienes propios del padre, na de la madre. María Isabel López Díaz, «Arras y dote en España. Resumen histórico», pp. 96-97. *Nuevas perspectivas sobre la mujer. Actos de los primeros jornadas de investigación interdisciplinario*. (Semana de Estudios de la Mujer. Universidad Autónoma de Madrid, 1982), pp. 83-110.

ningún caso en que las hijas hayan sido privadas de sus dotes familiares por razones de un comportamiento sexual deshonesto, esta posibilidad existió. La disposición de una dote suponía el recato femenino.

La asociación entre el sistema dotal y el control de la sexualidad femenina se manifestaba de manera particularmente nítida en la normatividad relativa al adulterio. De acuerdo a las *Leyes de Toro* vigentes en la sociedad colonial, una de las razones más importantes por las que las mujeres perdían su dote era el adulterio. En este caso era el esposo deshonrado el que se convertía en el propietario de la dote. Las leyes determinaban que el marido no debía hacer justicia con sus propias manos matando a los adúlteros. Para obtener la dote de su mujer debía hacerlos condenar jurídicamente.²⁹

En la ciudad había un gran contingente de mujeres blancas que por su procedencia familiar no contaba con el auspicio de una dote para organizar su destino; esto restringía severamente su competencia en el mercado matrimonial. El cuidado de sus virtudes era particularmente acucioso y el control de su sexualidad discurría por canales distintos de aquellos de las mujeres aristocráticas, por un lado, y por el otro del de las mujeres paupérrimas o esclavas. Sobre este grupo de mujeres las autoridades ejercieron un control particular. En este caso un poder mezcla de privado y público entró en funcionamiento.

Las precariedades de la sociedad colonial, parte de ello la alta tasa de mortalidad existente en la época, dejaron a muchas mujeres huérfanas. Era importante preservar a estas infantes del desamparo. Patronatos, fundaciones y congregaciones, reunieron fondos destinados a proteger a mujeres que carecieran de dote. Las cofradías, sobre todo aquellas de españoles, también dispusieron de dinero para ser asignado como dotes para las niñas blancas pobres o huérfanas.

²⁹ *Ibid.*, p. 97

³⁰ ABPL, Libro de la congregación de Nuestra Señora de la O, f.1.

Estas instituciones establecían una serie de criterios para repartir los fondos dotales entre las mujeres que los necesitaban. Un ejemplo es la congregación de Nuestra Señora de la O en Lima durante el siglo XVII. Dicha congregación sorteaba anualmente dos dotes de 500 o 1,000 pesos cada una que «dévensele acudir luego que tome estado de religiosa o casada, y no de zelibato, para (lo) que está excluida».³⁰ Las mujeres que entraban en el concurso debían guardar los siguientes requisitos: ser pobres (no contar con más de 1,000 pesos), ser «españolas», es decir blancas, llevar vidas virtuosas y recogidas, y ser hijas legítimas. Las mujeres de origen no legítimo se vieron en la mayoría de los casos marginadas de esta posibilidad.

La historia de Angela de Olivitos y Esquivel revela la función de la dote en cuanto mecanismo de control del comportamiento femenino, y de protección del prestigio de los grupos dominantes. Esta doncella reunía los requisitos esperados por la congregación de la Virgen de la O de la ciudad para participar en el concurso de dotes que ofrecía cada año dicha institución.³¹ Era española, pobre, honesta e hija legítima. La suerte la favorece y consigue 1,500 pesos que debía usar para su ingreso como religiosa en algún convento de la ciudad o para tomar estado de casada. Gracias a este dinero tenía un futuro digno asegurado. Pero Angela tomaba la «tercera vía», los caminos independientes de la beatitud.³² En esos quehaceres llegó a tener cierto prestigio. Esta actividad, junto a la costura, le daba el dinero para sus gastos diarios. Al poco tiempo, Angelita de Cristo, nombre que había adoptado, era acusada ante el Tribunal de la Inquisición de Lima. Uno de los principales testigos del proceso, un «honorable y bien casado hombre», insistía en haber sido seducido repetidamente por Angela. Y no sólo eso: con la excusa de estar preñada le había pedido dinero. Angela de Olivitos cree defenderse describiéndose a sí misma dominada por fuerzas incontrolables. Los inquisidores atribuyeron estos sentimientos a la obra de un

³¹ *Ibid.*

³² Archivo Histórico Nacional de Madrid, Consejo de la Inquisición, Lima, folio 392.

pacto con el demonio. Evidentemente, a propósito del juicio, Angela de Olivitos y Esquivel perdió la dote ganada tiempo atrás. Su buena honra había sido echada por tierra. Un comportamiento recotado era imprescindible para las mujeres si se deseaba lograr un reconocimiento en la jerarquía social de la ciudad. La actuación personal de estas mujeres sí tenía un peso muy importante en términos de su rango social, ya fuera para permanecer en él o ascender en la escala.

Las mujeres, además de ser consideradas las transmisoras biológicas de la herencia —sus úteros onidaban a los herederos de los bienes de los hombres—, debían encarnar las virtudes de la moral dominante, reproducirlos de generación en generación. De allí el ofán de cuidor de aquellas mujeres que tenían menos posibilidades de crear nuevos núcleos familiares y que, por lo tanto, eran más proclives a desarrollar una conducta reñida con los valores de la cultura oficial.

La vigencia del sistema estamental de la sociedad urbano colonial influyó en la normatividad del comportamiento sexual de hombres y mujeres. En una sociedad estrictamente estamental, el estatus social tiende a ser odscrito, determinado por el nacimiento. Sin embargo, la sociedad estamental no es por definición estático, tal como lo demuestran los estudios realizados sobre estos cosas. Las personas pueden perder su honor que es una fuente de rango y valor dentro del sistema. En el caso de Lima colonial, los individuos, a pesar de pertenecer por sus condiciones de nacimiento a cierto orden, podían, quizá dentro de su propio estamento, perder o ganar valor. Ciertamente, existían grupos más seguros y estables dentro del sistema que otros.

Como hemos visto anteriormente, el honor era un valor que cimentaba las relaciones entre los grupos sociales en la sociedad ibérico. Aunque el honor no se mantuvo intacto en los espacios coloniales, como se señaló en el capítulo IV, el código de honor articuló de manera particular el comportamiento de hombres y mujeres en la sociedad colonial limeño de la época, y convivieron en ello diferentes versiones de lo que este valor significaba.

Capítulo VI

El valor social de los individuos y de las familias descansaba en buena parte en la virtud sexual de sus mujeres. La vigilancia de la sexualidad femenina fue un componente central de la conducta social de los hombres de las familias que aspiraban a algún tipo de reconocimiento social. De allí que las sanciones ante la pérdida de la vergüenza y del honor familiar recayeran mucho más fuertemente sobre las mujeres que sobre los hombres.³³ En el caso de los hombres, más allá de su procedencia social, el virtuosismo sexual no parece haber tenido peso alguno en su ubicación dentro de las jerarquías sociales.³⁴ Es decir, el orden estamental y el código de honor sustentaban la doble moral.

Las relaciones sexuales fuera del matrimonio eran consideradas una falta grave. No obstante, la virginidad tenía un precio que variaba de acuerdo a quién era la mujer desflorada. La experiencia de doña Gabriela María de Espinassa, una mujer limeña, nacida también de una relación extracónyugal es un testimonio ilustrativo.³⁵ Reproduciendo parte de la historia vital de su madre, doña Gabriela establece una relación extraconyugal con Tomás de Alvarado, español, que no termina en el matrimonio. De esta relación nace María. El comportamiento de esta mujer pobre, pero no necesariamente marginal, revela un conocimiento de las reglas de juego de la sociedad colonial. María Gabriela entabla un juicio en la Corte Criminal de la Real Audiencia de la ciudad contra Tomás de Alvarado,

³³ Mortínez Alier, *Moriage*, p. 120. Ver también los estudios clásicos sobre el tema de J. G. Penhian, *Ensayos de Antropología del honor. El concepto de honra en la sociedad mediterránea*, (Barcelona: Nueva colección Lobar, 1968) y Julion Pitt-Rivers, *Antropología del honor o político de los sexos. Ensayos de antropología en la sociedad mediterránea*, (Barcelona: Grijalbo, 1979).

³⁴ Al contrario, aunque quizá de un modo poco reconocido formalmente, el valor de lo masculino ha reposado también en lo conquista de las mujeres. Lo virilidad, de alguno modo componente del honor, tenía que ver con lo seducción de las mujeres. Pero cabe señalar que o lo largo de este trabajo no se han encontrado evidencias suficientes como para afirmar que los hombres olordaban de haber conseguido seducir a mujeres. Es probable que en estos momentos de lo histórico colonial cierto grado de desarrollo de lo opinión público y de lo opinión femenino hayan estado octuondo de tal forma como para inhibir este tipo de actitudes masculinas. Ver Elios, *El proceso*, pp 35-38.

³⁵ AGN, N., 809. Pablo González Romo, *Testamento de Doña Morio Gabriela Espinassa*, 1671.

el que debió pagar, antes de partir a España, 3,000 pesos por la virginidad de ésta.

Durante su vida doña Gabriela había logrado acumular algunos objetos de cierto valor: un menaje doméstico compuesto de una cama, sillas y un escaparate; además de un modesto ajuar. No se había casado. «Para descargo de su conciencia y para que no haya duda» reconoció en su testamento a María de Alvarado como su hija natural, niña de cinco años, a la que nombró su heredera. Su condición de ilegítima no le impide ser reconocida por su madre y ser nombrada su heredera. Por más pequeño que fuera, existía un margen que por lo menos servía de compensación ante la honra perdida. No sabemos cuántas mujeres estaban en capacidad de ejercer este derecho frente a los hombres.

Las doncellas establecieron relaciones extraconyugales ante la promesa masculina de futuro matrimonio. Con ello, virtualmente, ponían en riesgo su honra, una posesión altamentepreciada.

La experiencia de doña Francisca de Morales ilustra los sentimientos femeninos a propósito de la honra perdida de una mujer de la aristocracia limeña en la segunda mitad del siglo XVII. Además, muestra cómo este hecho fue percibido por hombres y mujeres de diferentes grupos sociales de la ciudad.³⁶ Una esclava de doña Francisca contaba cómo ella «cuidava de su aseo», almidonando la ropa del prometido de su ama «y de ber la suso dicha que el dicho don Laureano no havia casado con ella, lo llorava, muy amargamente, pues el dicho don Laureano havia sido caussa de perder su honrra y reputación y así clamava a Dios por momentos». Doña Antonia Dávila y Góngora, prima hermana de doña Francisca, de más de cuarenta años, explicaba que su prima «de estado soltera tubo amistad y lísita con don Laureano Gelder quien asimismo era de estado soltero y uno y otro tenían dicha amistad con palabra de contraer matrimonio». Doña Mariana Albina del Campo Vega y Otáñez, mujer

³⁶ AGN, RA, CC, Leg. 285, C.1082. Autos seguidos por Juan Jacinto Gelder contra don Julián Avila, albacea de doña Francisca de Morales sobre que sea reconocido como hijo natural de ésta, con derecho a legítima materna, 1696.

Capítulo VI

doncella de treinta años, sobrina de doña Francisca, hablaba de cómo su tía se había involucrado con don Laureano Gelder previa promesa de matrimonio, a lo que esta joven mujer le había replicado «no se creyese de palabras de hombres, y dello se lamentava la dicha doña Francisca». Joseph Buendía, de la Compañía de Jesús, había estado cerca de la experiencia de doña Francisca y conocía de cerca a su hermano Juan de Morales, también jesuita. La Real Audiencia escuchó atentamente sus minuciosos relatos:

«estando hablando (...) con la dicha doña Francisca, quien le consultó a este testigo barias cossas de descargo de su conciencia, la una fue el decir a este testigo la dicha doña Francisca cómo a su hijo don Juan Jacinto Gelder se lo havian querido desear (sic) de que fuese su hijo siendo ella muger de tanto recato y que la dicha doña Francisca le dixo a este testigo *¿pues acaso su padre fue alguien monstruo? Laureano su padre era muy buen mosso, ¿pues de qué se espantan de que yo tubiese esta fragilidad con quien supo obligarme?»*.

Simultáneamente el abogado del albacea y tenedor de bienes de doña Francisca insistía en que «fue una mujer mui honrrada, virtuosa de mui buena fama y proseder conforme a sus obligaciones y de quien jamás se dijo cosa que no fuese ni correspondiente a ellas y su buena bida».

La palabra de casamiento, en primer lugar, hacía público el compromiso entre el hombre y la mujer; abría un margen, aunque ambiguo, para las relaciones sexuales de la pareja en formación. La gente próxima a los futuros cónyuges estaba al tanto de las relaciones sexuales de don Laureano y doña Francisca. Aquí las mujeres ponían en juego su honor y, al mismo tiempo, la publicidad del hecho funcionaba como una suerte de mecanismo de control social. Pero tal control era un arma de doble filo. Y la garantía tenía límites reales en la sociedad colonial de la época. Cuando Francisca se

encontró preñada, la promesa seguía en pie. A pesar de ello, su hijo Juan Jacinto Gelder fue inscrito en el libro bautismal con la seña de «padres no conocidos». Con esto se intentaba seguir protegiendo la honra de doña Francisca, la que continuaba viviendo separada de su prometido, en casa con su hermano Juan de Morales. Pero la inhibición de don Laureano de reconocer a su hijo como natural presagiaba su futura actitud.

Con el mismo digno afán, «con el secreto que pedía la materia», Juan Jacinto pasó los primeros dos años de su vida con María de Tapia, la partera que atendió a su madre y lo recibió. Luego, con «consulta y beneplásito de su padre», lo llevaron a casa de su padrino Luis Pérez de Tudela, en donde permaneció hasta que cumplió los veinte años. Pero alguna resistencia había en don Laureano. Doña Francisca en una oportunidad tuvo que recurrir a los padres de la Compañía de Jesús para presionar a Laureano Gelder para que cumpliera con asistir a su hijo.

El capitán don Laureano Gelder falta a su palabra y decide casarse con otra mujer, también de la aristocracia citadina, hija del capitán don Phelipe de Zavala. Esta noticia afecta el honor del grupo familiar del que era parte doña Francisca. En este momento se activa otro mecanismo de presión: el duelo. Don Simón del Campo y Vega Garay y Otañes, Marqués de Villa Rubio de Langre, atestiguó al respecto. *Ocurría que doña Francisca de Morales era sobrina de doña Ysabel Salbado Hurtado de Corcuera, marquesa de Villa Rubio, esposa del marqués en mención. El marqués relataba cómo le:*

«dixo a doña Juana de Utrera y Ocampo, viuda del capitán Thomás Durán, en presencia del suso dicho cómo te parece como nuestro compadre don Laureano Gelder se cassa con hija del capitán don Phelipe de Zavala teniendo un hijo en doña Francisca de Morales que lo está criando Luis Pérez de Tudela y habiendo oído lo referido este testigo se indignó y fue en busca de don Juan López de Corcuera, su cuñado, y combosados se

fueron en casa del capitán Juan de Valverde como deudos todos de la dicha doña Francisca para efecto de impedir dicho casamiento y sacar a la campaña al dicho don Laureano por haver de querer hacer dicho casamiento con dicha hija de don Phelipe de Zavala y impedirlo y que se casase con la dicha doña Francisca de Morales a quien el dicho don Laureano había dado palabra de casarse y mediante ella había tenido un hijo».

La acción reparadora no pudo cumplirse: «de sacar al dicho don Laureano a la campaña se hacía público lo que estaba en secreto».

La maldición de doña Francisca caía sobre don Laureano: «que no te goses en tu casamiento y que ni en tierra ni en mar goses tu plata pues que la honrra me as quitado». Al poco tiempo moría en España don Laureano Gelder de un balazo que se escapó de una escopeta que él mismo había cargado. Su muerte es percibida por doña Francisca como un castigo a su deslealtad. Le había dado palabra de casamiento y «no la había cumplido y que así había tenido el suso dicho la muerte que había tenido y era público en toda esta ciudad por haverle faltado a dicha palabra de lo qual se lamentava y clamava a Dios Nuestro Señor amargamente», «que Dios había permitido de que el dicho don Laureano Gelder hubiese muerto de un balaso cuyas armas había dispuesto su Divina Magestad porque el suso dicho no había cumplido con la palabra que le había dado y que del pesar había quedado ympedida y con temblores en el cuerpo». La honra de doña Francisca había sido echada por tierra, y la dignidad de su parentela menoscabada.

Pero la historia tiene más ángulos. Doña Francisca había sido impedida de vivir con su hijo por los «reselos y desamores» de su hermano, que nunca pudo perdonar semejante deslíz: «la mucha sequedad y extrañesa que tenía el Doctor don Juan de Morales con la dicha doña Francisca pues puso cuidado este testigo que quando salían de su vivienda y pasava por el quarto de la dicha doña Francisca aunque estubiese en la puerta pasava dicho don Juan de Mo-

rales sin hacer mabimiento siquiera de mirar a la dicho doña Francisco». Otro presbítero mencionaba también la «gronde displencio» can que su hermono hablaba de doña Francisco, y esto provenía del «justo sentimiento que tenía de que hubiese tenido su hermano esta desdicho». Estaba retirada en un «quarto bien ordinario». Según este testigo, doña Francisca había estado a punto de contraer nupcias con un «cavallero cuyo nombre no se acuerdo (...) se deshizo el casamiento par sólo este motivo», «no permitió siquiera que sus criadas sirbiesen o lo dicha daña Francisco».

A pesar de lo hostilidad de don Juan de Morales hocio su hermano y su hija, éste entrobo o la cosa de ellas y comió junto a su madre cuando el sacerdate no se encontraba en casa. El vínculo entre madre e hijo hobía existida a lo largo de las años. Esto fue confirmado en diferentes aportunidades por las testigos. Doña Francisca se ocupó sostenidamente de lo mantención de su hijo, «osistiéndale y dándole todo la necesario de camer y de bestir, estudios y escuelas y desde el día que nació el dicho Juan Jacinto estuvo en posesión de hijo de la dicha daña Francisca quien llamaba siempre de hijo al dicho don Juan y éste a la dicha doña Francisca de madre». Según una sobrina de doña Francisco, mientras su hijo estuvo en coso de su padrina Pérez de Tudela, ésta «hazía diferentes pucherros de regala para embiar al dicho dan Juan Jacinto y par vísperas de San Juan la dicha doña Francisco hizo un bestido el qual le mandó a esta testigo como deudos se lo ojalasse y que le hiciesse uno bolona y manguillas».

Pera los sentimientos de atención y respeto que doña Francisca tenía por su hermano impidieron una cercanía permonente entre ella y su hijo. Sólo cuanda su hermono muere, madre e hijo pueden vivir juntas.

Doña Francisca hereda de su hermana «sólo un legodo de 10,000 pesos y otras alaxas». Luego ella hoce un testamento. Todavía resentida y sin librarse de lo culpa y de la vergüenza, «mironda su honra», no menciona o su hijo en su voluntad finol. Comentó que en su testamento hobío actuada así y no de otro forma «par mirar a la conciencio y al alma de su hermano».

En esta historia se revela el mecanismo de control femenino como un asunto privado. No existe ley escrita y pública alguna que sancione la conducta sexual de las mujeres aristocráticas. Las actitudes privadas, domésticas son las que entran en acción: el hermano con su actitud inmisericorde y la parentela que trata de reparar el daño. La tensión entre estas fuerzas es la que genera los sentimientos de culpa y vergüenza de doña Francisca, en cuya experiencia es difícil distinguir estos sentimientos de los más personales, como el despecho por el abandono del hombre amado.

La experiencia de doña Francisca de Morales no fue la misma que la de otras mujeres de los sectores dominantes limeños que tuvieron hijos fuera del matrimonio. Don Diego Damián de León fue reconocido a los dieciséis días de nacido en 1664 en la parroquia de Santa Ana como hijo natural por su padre, que declaraba que la madre de éste era «no conocida».³⁷ Ambos padres eran solteros y libres cuando el niño nació. La identidad de la madre se mantuvo siempre en el anonimato. Incluso en 1690, veinticuatro años después del nacimiento de don Diego, la referencia a la madre era así «la madre del dicho mi parte cuio nombre no expreso por la decencia de la persona, la cual fue y es actualmente soltera». Aquí la honra de esta mujer anónima estuvo protegida por el reconocimiento expreso del varón, tanto del hijo como de la calidad de la mujer. Pero experiencias como ésta no fueron muy difundidas en la ciudad. De acuerdo a los registros parroquiales, la tendencia a que los hombres protegieran la honra femenina reconociendo ellos exclusivamente a su descendencia ilegítima fue bastante insignificante. Entre la población blanca de la parroquia de San Marcelo, durante el siglo XVII, el 9% de los niños no legítimos fue inscrito sólo por el padre. En la parroquia de El Sagrario para el mismo periodo el porcentaje de éstos alcanza el 8%. En realidad se trata de porcentajes mínimos, y éstos son más bajos todavía si se considera a la población libre no

³⁷ AGN, RA, CC, Leg. 10, C. 124. Autos seguidos por don Diego Damián de León contra los bienes y herederos de don Diego León y Andrade, sobre que se le reconozca como hijo natural de éste y su derecho a la legítima paterna, 1690.

blanca: 3 y 4% respectivamente. La resistencia masculina frente al reconocimiento de los hijos nacidos fuera del matrimonio atentaba contra el estatus de las mujeres.

Hubo formas muy aristocráticas de vivir las relaciones extraconyugales y de experimentar la paternidad y maternidad ilegítimas. Hacia fines del siglo XVII doña Jacoba de Córdoba inicia un juicio contra los herederos del capitán Diego Ruiz de la Parra, mercader sevillano, padre de su hijo Andrés, para que éste sea declarado hijo natural.³⁸ El padre «faltó a la obligación en el testamento».

El licenciado Juan Mendoza, presbítero, después de jurar de la monería requerida, refirió que conocía por más de diez años a doña Jacoba y al capitán. Estaba el tonto de lo «amistad ilícita» que ambos mantuvieron durante años, siendo «solteros y libres». El licenciado Mendoza era amigo del hermano de doña Jacoba, por lo que frecuentaba la casa familiar. Durante sus visitas solía encontrar a Diego de Parra y lo veía «tratar y comunicar a la dicha Jacoba de Córdoba como si fuese su marido, desta amistad continuada resultó el hacerse preñado la suso dicha». Luego del nacimiento de Andrés de la Parra, la relación entre ambos continuó durante ocho años. Diego trataba a Andrés como a su hijo, «y dándosele a entender a este testigo el dicho Diego de la Parra aunque con otensión y desencia cortesana ... assí por haverlo manifestado el suso dicho como por que la dicha Jacoba correspondió con mucha finessa y independencia en la amistad y buena correspondencia con el suso dicho y fue asistida de él con los alimentos y socorros necesarios para su gusto y criança».

Doña Jacoba de Córdoba también presentó como testigo a la partera que la asistió en el nacimiento de su hijo. Josepha Mónica de Ayala, «comadre de parir», zamba, los conoció mucho tiempo y

³⁸ AGN, RA, CC, Leg. 270. C 1021. Autos seguidos por doña Jacoba de Córdoba, madre natural de Andrés Parra, sobre sea declarado hijo natural del difunto y reconocido su derecho a legítima paterna, 1691.

«estando en los meses mayores, el dicho Diego de Parra le pidió a esta testigo estubiesse con cuydado porque avía de partear a la dicha Jacoba y la noche que le dió el parto el dicho Diego de Parra llamó a esta testigo y fue con él hasta la puerta de la casa de la dicha Jacoba y aviendo parido a Andrés de Parra y faxado y vestido al dicho niño se fue a casa de Diego de Parra y le pidió albricias el qual le dió unas medias de seda de Toledo verdes y una bara de clarin en albricias y le dijo que assistiese a la parida asta bautisar al niño porque lo había de llevar a la pila como lo hizo».

La hermana de Jacoba también declaraba que había sido testigo de la relación entre su hermana y Diego de Parra, «entrando en la casa y teniendo muchos ratos a solas». La relación había continuado y Diego de la Parra le había dado un ama de leche para que criara al niño.

Una mujer de casta matamba, ladina en la lengua española, llamada Ana que era esclava de doña Luysa de Cordova, hermana de Jacoba, narraba cómo

«Diego de Parra estaba con la dicha Jacoba todas las noches que la iba a ver comunicar y visitaba a vista de todos los de la cassa y estava la dicha Jacoba en reputación de doncella y de la llanessa y mala amistad se hizo preñada y parió a un niño que se llama Andrés de Parra que conoció por hijo suyo el dicho Diego de Parra, cargándolo en sus brazos y regalándolo y dando plata a quien cuydaba de él, llamándole de hijo en presencia de esta testigo la qual yba muchas vesses a la tienda donde estava el dicho Diego de Parra con el dicho su hijo y recaudo de su madre por plata para el sustento de ella y de el niño y después de grandesito para la miga y la escuela».

Amigas, parientes y esclavas miraban con una paca familiaridad las relaciones extracónyugales del capitán De Parra y de Doña Jacaba.

Finalmente, el albacea de Diego de Parra, comerciante también, presentó su testimonio a favor de Andrés de Parra. Contaba que antes de partir en la Armada Real del año de 1685, Diego de Parra hizo su testamento, y entre sus cláusulas figuraba una en que le pedía a éste dispusiera de 3,000 pesas «para la que le tenía comunicada»: que las retuviese y acudiese con sus rentas a Andrés Parra, su hija, y que cuando tuviese edad se las entregase, «porque se hallaba con el carga de la abligación a quien no podía escusarse ya que como hambre se avía travada en ella». En este caso se expresan los valores caballerescos del comportamiento masculino de la época. El capitán se casó posteriormente con otra mujer. Andrés de la Parra fue formalmente reconocido como hija natural, heredando así la sexta parte de los bienes de su padre. Para muchas mujeres, especialmente las blancas o españolas, haber tenido hijas fuera del matrimonio no se constituyó en un obstáculo para casarse posteriormente. Doña Juana de Larca, por ejemplo, había tenido a Esteban, Manuela y Leonor Jiménez antes de casarse con Manuel de Cuenca.³⁹ Todas estas hijas naturales eran producto de una relación, que Doña Juana había mantenido durante años con el capitán Gaspar Jiménez. Una relación larga de amancebamiento no marginaba a las mujeres blancas del mercado matrimonial. Ciertamente no se conocen los detalles de la historia de Doña Juana. Es posible que éstas guarden hechos que pudieran restañar el menoscabo de su reputación, tales como date y reconocimiento público del capitán Jiménez.

Los procesos civiles relativos al reconocimiento de la calidad de naturales ante la Real Audiencia limeña, como se ha visto en el capítulo anterior, revelan el juego de las tensiones entre las distintas per-

³⁹ AGN, RA, CC, Leg. 5, C. 57. Testimonio de los autos seguidos por Esteban, Manuela, y Leonor Jiménez, hijos naturales de Juana de Larca contra Agustina de Larca Sormiento por cantidad de pesos, 1667.

Capítulo VI

sonajes involucrados en ellos. Un ingrediente importante en la retórica propia de estos procesos fueron las repetidas alusiones al comportamiento sexual de las mujeres directamente comprometidas. Las presuntas hijas naturales y las madres de éstas vieron su conducta sexual expuesta ante la opinión pública. El juicio sobre ésta, tanto a favor o en contra, fue usado con frecuencia por los testigos de las partes en conflicto. Más allá del peso exacto que las opiniones sobre la honestidad sexual de las mujeres pudieron tener en las decisiones finales de la Audiencia, lo cierto es que la condición de ilegitimidad suponía una especial vulnerabilidad de las mujeres a propósito de su honra.

En 1682, doña Teodora Gómez Baraona, supuesta hija natural de Juan Gómez Baraona, presenta una demanda ante la Real Audiencia limeña contra la testamentaria de su padre difunto.⁴⁰ Ella es una niña aún, mayor de siete y menor de doce: «se me den alimentos y dote para poder tomar estado teniendo edad para ello y respecto de mi menor edad no puedo parecer en juicio». El tenedor de los bienes de su padre, sostenía que no se había probado que fuese su hija natural. Luego se presenta la partida de bautizo y los testigos. La parte contraria cuestiona la validez de la partida.

Una mujer que apareció como testigo, doña Ana Arias, viuda de un capitán Juan Ortiz Cavallero, declaraba que «no le conoció esta testigo otro hombre que el suso dicho». Probar que se llevaba una vida honesta, recogida y virtuosa era importante, y esto no sólo le competía a la madre sino a la hija. Otro de los testigos hombres también afirmaba «que siempre a bisto y oído desir que la dicha doña Teodora a bibido y bibe con gran recato, frecuencia de sacramentos por averla bisto frequentando la Iglesia de Nuestra Señora de los Desamparados donde es vecino este testigo y no ha tenido ningunas noticias en contrario de lo que dicho tiene».

⁴⁰ AGN, RA, CC. Leg. 241, C. 903. Autos seguidos por doña Teodora Gómez Baraona, hija natural de don Juan Gómez Baraona, contra la testamentaria de su padre difunto, sobre su derecho a legítima paterna, 1682.

Se aprecia aquí la importancia que tenía en esa época no sólo transgredir ciertas normas, sino dar señales externas de buena conducta, como era frecuentar la iglesia y cumplir con los sacramentos. Otro testigo señalaba que la niña «se ha criada con toda honestidad en compañía de la dicha su madre». La conducta honesta generalmente se comprobaba cuando las mujeres vivían en un lugar respetable: en casa de una familia honrada o en un convento. La ausencia de una presencia masculina formal le restaba honor a la casa y, por lo tanto, crédito a las mujeres.

Teodora dejó de vivir con su madre para refugiarse en el convento de Santa Clara como seglar; no era suficiente para una niña a partir de cierta edad vivir con su madre, sin haber conformado una familia típica. Manuela de Jesús, superiora del beaterio de Santa Rosa de Viterbo, declaraba en su defensa: «se a criado y continúa en toda onestida y recogimiento, virtud y frecuencia de sacramentas y al presente está en el Manasterio de Santa Clara desta ciudad». Teodora gana el juicio y se le otorgan 5,000 pesos. Todo estuvo en regla y las testimonios de los testigos fueran admitidas como verdaderos.

En el capítulo anterior aparecía el caso de la descendencia ilegítima del Capitán Lorenzo del Cerro y de doña Antonia de Ochoa.⁴¹ En él también se esgrimieron argumentos relativos al comportamiento sexual femenina. Doña María González Durán aseguró que Cerro había comprado una negra para que le criase a los hijos, y que «la negra estaba viva»,

«y estaba esta testigo en casa de la suso dicha y al cabo de algunos días vio que a la dicha doña Antonia le iba creciendo la barriga por lo qual le dixo esta testigo que qué era aquello, que si las

⁴¹ AGN, RA, CC, leg. 211, C. 799. Autos seguidos por don Francisco y Antonio del Cerro hijos naturales de Don Lorenzo del Cerro contra doño Francisco de Acevedo su viudo, albacea y tenedor de bienes, sobre su filiación y su consiguiente derecho o lo herencio de don Lorenzo, 1673.

Capítulo VI

doncellas sabían hacer aquello, a que la suso dicha le respondió que el dicho Lorenzo del Cerro la avía hechado a perder y que la avía ofrecido la acudiría y que era suio lo que tenía en la barriga y desde entonces la acudía y dava el dicho Lorenzo del Cerro algunas cosas a la dicha doña Antonia quien tubo sobre lo referido muchos disgustos con su madre».

Ursula de Torres, mujer legítima de Antonio de Ulloa, declaraba que era amiga de doña Antonia desde que era doncella «por lo qual entrava mui a menudo esta testigo en casa de la madre de la suso dicha en cuiu compañía vivía y así vio que Lorenzo del Cerro la solicitaba y la solicitó hasta conseguirla como la consiguió echándola a perder y después continuó el suso dicho su amistad ilícita con la suso dicha muchos años en cuiu discurso parió».

A pesar de todo, la parte contraria seguía negando la paternidad del capitán. Un argumento central en la acusación fueron las supuestas y varias relaciones que doña Antonia había mantenido.

Josefa de Herrera había nacido de una relación extramatrimonial entre un comerciante español don Sebastián de Herrera y una mujer «noble y conocida como tal», cuyo nombre se mantuvo ignorado para mantener limpia su honra.⁴² Sus padres eran solteros cuando la niña nació. En 1679, a raíz de la muerte de su padre, Josefa había tenido que abandonar el convento de Santa Clara en el cual había crecido mantenida cómodamente por su padre. Este hecho la lleva a reclamar su derecho a la legítima paterna ante la corte civil limeña. Allí se encontraría con ciertos impedimentos serios: Josefa no había sido reconocida como hija natural, ni en la pila bautismal ni en el testamento de su padre. Ante esta carencia, Josefa acudió a testigos que acreditaran su filiación. De las declaraciones se des-

⁴² AGN, RA, CC, Leg. 227, C. 857. Autos seguidos por Josepha de Herrera, hijo natural de don Sebastián de Herrera, contra la testamentaria de éste, sobre su derecho a legítimo paterno, 1679.

prende que apenas nacida la niña, don Sebastián de Herrera la llevó a criar a casa de una mujer, doña Andrea Alvarado, «pogándole ama de leche y acudiéndola con todo lo necesario». Cuando tuvo doce años, su padre la llevó al convento. Pero un argumento central en lo relatado por los testigos fue el recato sexual de la madre de doña Josefa. Éstos, la mayoría mujeres que estuvieron cerca de Josefa a lo largo de su vida, habían conocido a la madre de Josefa y aseguraron que ésta no hobió «conocido otro hombre». Este argumento debió tener mucho fuerza: los oidores fallaron declarándola hijo natural, y le asignaron 1,500 pesos para sus alimentos. El recogimiento y el recato sexual femenino podían, en circunstancias como ésta, doblegar la voluntad masculina. Pero la suma asignada resultaba ridícula frente a la fortuna del rico comerciante, la que había repartido entre distintas personas e instituciones de beneficencia y caridad públicas: beaterios, casas de recogidas, indios convalecientes, etc. Definitivamente, los 1,500 pesos asignados por la corte no iban a hacer a doña Josefa una mujer rica y posiblemente le permitieron reingresar al convento, pero en una posición no tan ventajosa.⁴³

Lo condición de ilegitimidad afectó de manera diferente a hombres y mujeres. Las disposiciones de la Iglesia sobre el ordenamiento religioso, por ejemplo, fueron más discriminatorias para los hombres. Ésta es una de las aparentes paradojas del orden jerárquico de la sociedad colonial en donde la distinción social era el resultado de múltiples combinaciones de criterios clasificatorios. El caso de doña Mencía Pérez Martel de San Bernardo, dominica, elegida abadesa del convento de Santa Catalina del Cusco, es un hermoso y revelador testimonio del significado de la ilegitimidad para las mujeres de la época.⁴⁴

En una apretada competencia de voto secreto, doña Mencía de San Bernardo consigue, por un voto de diferencia con doña Jua-

⁴³ El proceso de Josefa de Herrera está incompleto en la medida que el fallo de la Real Audiencia tuvo un carácter provisional. No se sabe si este caso se retomó después. Sin embargo, este caso nos transmite las dificultades que una hija nacida fuera del matrimonio podía tener para ser reconocida.

⁴⁴ Este caso que ocurrió en el Cusco, puede haber ocurrido en Lima. En la medida en que

Capítulo VI

na de los Remedios, el cargo de priora del convento. Un grupo de religiosas sostenía con anterioridad que no podían ser elegidas las monjas que no habían nacido de legítimo matrimonio. A pesar de la condición de ilegítima de doña Mencía, dieciséis de treinta monjas electoras le dieron su voto. El grupo opositor objeta la elección con fuertes argumentos en torno a la condición de ilegítima de doña Mencía, y otros de diferente tipo. Incluso pusieron en cuestión la propia admisión de doña Mencía en el convento.

«no se devió admitir a botos a la dicha Mencía por ser como tenemos dicho no legítima yncapaz del dicho boto paçivo, como también lo es para ser vicario del obispo el religioso y legitimo aunque por la profession se haga legítimo, porque para este caso no sirve aquella legitimidad o la jurisdicción que exersse, ni tampoco puede ser ordenado de sacerdote el tal ilegítimo todo lo qual consta en la doctrina de la mexor escuela de autores».

Según la apelación, la mayoría de los votos obtenidos por doña Mencía provenían de monjas que compartían su origen ilegítimo «para hacer acto pocetivo de su favor para cuando les llegase a ellas su bez yntención que basta para anular los dichos botos por ser especie de simonía».

Se despliegan argumentos de variado tipo. Acuden a las constituciones de la orden de Santo Domingo; un voto de diferencia no era suficiente. En la elección no se habían presentado todas las autoridades eclesiásticas que el derecho canónico requería para el caso. Además, la elección no había sido refrendada por los tres escudri-

tiene lugar dentro de una institución religiosa, las mismas criterios habrían sido esgrimidas en cualquier convento del virreinato del Perú. El comportamiento de las monjas y las opiniones de las autoridades que intervinieron, son lo suficientemente generales como para ser extensivos a una población como la limeña. Ver nota a pie de página 1 de este capítulo. Agradezco a Kathryn Burns haberme referido la existencia de este expediente.

ñadores, sino sólo por uno. Por último se esgrimía, en detrimento de la colidad y honestidad personal de doña Mencía, que ésta había prometido a las religiosas del convento «sobornos y rregalos teniendo ya prevenida como para cosso hecha y cierta música y saraos».

Haciendo caso omiso a las protestas, los resultados de la elección fueron refrendados a través de una escritura público con presencia del escribano. Allí quedo confirmado el voto del vicario de la Iglesia don Diego de Ontiveros a favor de doña Mencía de San Bernardo, «le asió de la mano y dijo le dova y dio posesión del dicho oficio y corgo de tal priora y desde el dicho locutorio las dichos monjas la llevaron en prosección con su capa de coro al coro bajo del dicho monasterio y se osentó en una de los sillas del conto de el *thedum loudamus* dándole la obediencia».

Juana de los Remedios, Catalina de Jesús, Isabel de la Asunción y Moría de Son Josef vuelven a opelar, ahora ante el juez metropolitano de Lima: no se debió odmitir por ser bastarda.

El abogado defensor de doña Mencía de San Bernardo, en primer lugar, se apoya en el derecho canónico. Según éste, las religiosas profesas no pueden oporecer en juicio sin licencia de sus prelados: no se debió admitir la petición de doña Juana de los Remedios y sus seguidoras. Sostiene que la condición de ilegitimidad es diferente para prelodas que para prelodos: «las abadesas son yncapaces en el fuero ynterior y exterior de las llaves de la Iglesia». Las obadesas y las prioras no tienen jurisdicción eclesiástica, de allí que no existiera lo exigencia de ser legítimas. En cambio los prelodos «por aver de exercer los lloves de la Iglesia no sean tiznodos ni notados de vicio o ní defecto alguno, lo que al no militar en la religiosa prelada porque no se le dan las dichos llaves y assí no tiene necesidad de legitimación».

Estas afirmaciones estaban basadas en los bulas papales. Además, el obogodo refiere lo ocurrido a propósito de las disposiciones que sobre el caso tomó el Concilio de Trento: «se salieron (de los conventos) muchos religiosos profesos por el dicho defecto». No sucedió lo mismo con las religiosas ilegítimas, que a pesar de ello permanecieron en los conventos. A los argumentos del derecho ca-

Capítulo VI

nónico se agregaron los seculares. Según la defensa de doña Mencía, las *Siete Partidas*, las *Leyes de Toro* y las *Recopilaciones de Leyes*, estimaban: «que los hijos naturales siendo sus padres hidalgos gozen de todas las libertades, franquezas y privilegios de que gozan sus padres sin que paguen tributos ni pechos como si fueran hijos legítimos». Doña Mencía Pérez Martel no era una ilegítima cualquiera. Era hija natural, «mujer principal hidalgo», por lo que merecía tales privilegios. Profesar para ella había sido un «acto heroyco de virtud», y no por ello se le debía despojar de la nobleza de que gozaba en el siglo.

Su condición femenina merecía también consideraciones especiales:

«El hombre adquiere la honra por muchos títulos unos las armas, otros por las letras, otros por las riquezas y finalmente la adquieren muchos por la nobleza de sus pasados, pero la mujer sólo la adquiere por sólo un título que es ser casta, honesta y virtuosa y en comparación de esta verdad experimentamos cada día en una mujer que aunque sea de humilde nacimiento siendo virtuosa se le da título de honrada y los príncipes y señores la respetan y veneran y si en lo humano y político se beneficia lo dicho, en lo divino y espiritual donde no ay aceptación de personal y que solo a las tendencias sean a la virtud mayor honra y mayor respeto, mayor veneración, y mayor dignidad, merece mi parte en el dicho convento y en toda esta ciudad está publicado lo condicho y acrisolado de sus acciones singulares y gran exemplo en que tanto resplandece».

226 El maestro de escuela aprobó la elección, sin reparar en los argumentos que esgrimieron las demandantes. No era cierto que

las que votaran por daña Mencía fueran ilegítimas; en toda casa las ilegítimas también tenían el derecho de votar. Toda el cabildo eclesiástico había estado presente en el proceso de la elección, hasta el nombramiento de la nueva priora. Por última, era falsa que daña Mencía prometiera cargas o cambios de votos de otras religiosas. Además, había malicia en las acusaciones contra daña Mencía, pues no había venta de casas espirituales; la simonía debía descartarse sin lugar a dudas. Por todas estas calumnias las partes contrarias debían ser castigadas.

El chantre de la Santa Iglesia juez y vicaria del Cusco, revoca el derecho de las denunciantes y las amenaza con la pena de la excomunión. El encargada se acerca al sacrista del monasterio y manda llamar a las monjas para comunicarles la mencionada decisión. Luego de escucharla «se levantaron y balvieron las espaldas diciendo que no ayan nada y se metieron adentro». Estas monjas de Santa Catalina del Cusco estaban fuertemente convencidas de que una hija natural no podía ser priora de su convento. Era una cuestión de honor frente a la cual no estaban dispuestas a ceder, aunque amenazas como la excomunión pesaran sobre ellas.

Tomás Sánchez, abogada de daña Juana de las Remedias, sostenía que las decretas y derechos arriba citados no solamente son válidos para los hombres sino también para las mujeres: las monjas necesitan dispensación apostólica para poder ser electas y nombradas por prioras y abadesas. Se remite al código de Justiniana, en el que en ningún caso se expresaba el hecho de poder prescindir de la dispensación en el caso de las mujeres.

El debate continúa. La defensa de daña Mencía compara a las monjas de Santa Catalina con las de Santa Clara «que militan debajo de la misma regla y ayan de unas mismas constituciones». Intenta hacer una analogía entre la condición de ilegítimas y las partidaras de sangre judía, luterana o mahometana. Éstas, a pesar de su «infame linaje», no habían sido discriminadas en la orden de Santa Clara, pudiendo ejercer sus vacaciones y prelacías dentro de ella. Esta no ocurría así entre las franciscanas, para las cuales el «mal nacimiento» las excluía de la vida conventual, «luego, si las decretas

Capítulo VI

que comprenden a los rreliгиозos de Francisco para que no puedan alegar prelado descendiente de judío, no comprenden a las monjas de Santa Clara sólo porque no lo expresaron y nombraron en las dichas constituciones y que assí no obstante constituciones, no obstante este decreto, pueden elixir prelada de informe linaje». Nuevamente se recurre al argumento de la subordinación de las mujeres y a su carencia de poder y autoridad para justificar su capacidad de ejercer como ilegítimas la profesión religiosa y los cargos de autoridad dentro del modelo de sujeción.

«el ser las rreliгиозas preladas o abadesas no es tener dignidad o prelación eclesiástica ni tampoco tener oficio que tenga ordinaria jurisdicción, porque ninguna cosa desta pueden tener como lo enseña el angélico doctor santo Tomás de Aquino en el libro cuarto de las... (copia en latín de una parte del texto de Aquino). Que las mujeres según San Pablo están sólo en estado de sujeción y que por esto no pueden ni tener jurisdicción eclesiástica. Que las abadesas no tienen prelasías ordinarias sino sólo por comission por el peligro que hay de que coaviten con los hombres».

El caso pasa a Lima. Doña Juana de los Remedios presenta un recurso. Insiste en la anulación de la elección. No se guardó la forma que por sagrados cánones está dispuesta; ni asistieron las personas que debían confirmar, ni se hizo el escrutinio de la manera dispuesta. Insiste en el problema de la ilegitimidad de doña Mencía. La palabra religioso, sostenía, comprende por su naturaleza a las religiosas «y en la palabra prelado lo está también la prelada». Que las religiosas tuvieran una jurisdicción más delimitada, no significaba que las religiosas estuvieran excluidas de la autoridad. También existe jurisdicción en la prelada: «aunque sea más limitada se halla también jurisdicción y la dignidad de la prelación simbólica».

El Juzgada de Apelación en segunda instancia de Lima finalmente presenta su falla: «Atento a los autos y méritos del processa que deba declarar y declaro no obstante a la dicha Mencía de San Bernardo el defecto de la ilegitimidad que le apusa para la dicha elección y por no haber sido canónica la day por nula y de ningún balar y efecta en cuia consecuencia mando se proceda a nueva elección de priora».

Otras mujeres de origen ilegitimo accedieron a altas e importantes cargas en las conventas sin tener que pasar por la censura como doña Mencía de San Bernarda. Pera el camina tampoco estuvo libre de dificultades pravenientes de su candición de natural. Sar María Magdalena de San Juan y Santa Lucía, había llegado a ser abadesa del convento de las Descalzas de Lima a pesar de ser hija natural del capitán Juan de Urrutia, y de na haber recibida aún la date que le correspondía de acuerda al testamento de su padre .⁴⁵ Carría el año de 1665 y el testamento de Juan de Urrutia había sido redactada en 1643. Habían pasada más de veinte años y su situación na se resalvía, a pesar de que su padre había sido bien explícito:

«quiero y es mi voluntad que a Magdalena de Santa Lucía monja professada en el Convento de San Joseph desta ciudad, descalça, que se le den doscientos patacones el día que io falleciere y luego se le impongan en renta quatro mil patacones de a veinte mill el millar dieren de premio los quales es mi voluntad se le den mientras viviere y demás necesidades y después de sus días los aian y hereden principal y corridos mis herederos sin que el dicho convento ni otra persona alguna adquiera derecho alguno por esto».

⁴⁵ AGN, RA, CC, Leg. 185, C. 694. Autos seguidos por María Magdalena de San Juan y Santa Lucía, hijo natural del capitán don Juan de Urrutia contra la testamentaria de éste sobre la entrega de los legados dispuestos por su padre, 1665.

Capítulo VI

Sor María Magdalena no había sido reconocida como su hija por su padre en el testamento; pero en el padrón de españoles de la parroquia de San Sebastián de Lima se confirmó su filiación.

La fortuna de Juan de Urrutia es cuantiosa: 60,000 pesos. Pero éste tiene dos hijos legítimos; uno de ellos es el albacea de su padre; además, es racionero de la Santa Iglesia de la Catedral. El otro es prior del convento de San Agustín. Son poderosos y se resisten a darle lo que le corresponde y alegan que el dinero no alcanza. Sin embargo, la Real Audiencia decide a favor de sor María Magdalena.

De esta historia se desprende que en el caso de las hijas naturales españolas, la ilegitimidad no fue un obstáculo irremontable para ascender socialmente; pero probablemente no sólo está la cuestión étnica sino el estatus económico. En este caso también ayuda el hecho de que existía en el testamento la cláusula a favor de la mujer.

Las relaciones fuera del matrimonio y la ilegitimidad, por un lado, se van convirtiendo en ingredientes de clasificación social, pero, simultáneamente, fueron incorporándose como un elemento constitutivo del universo afectivo de las personas. Hay un conjunto de experiencias femeninas que conducen a plantear los aspectos de la ilegitimidad en relación a la reproducción de los valores culturales de la ciudad.

María de Salamanca, natural y vecina de Lima, fue hija ilegítima.⁴⁶ Sólo conoce el nombre de su madre, a la que menciona en su testamento. Tuvo dos hijos naturales antes de casarse: Pedro y Agustina de Salamanca. Cuando se casa lleva dote y recibe arras. De Catalina Gil de Pastrana sabemos poco, sólo se encuentra su codicilo en el que declara que tiene tres hijos naturales: un hombre y dos mujeres.⁴⁷ Ella tampoco había nacido de una unión matrimonial formal, pero conocía a sus dos padres. Posteriormente se casó y de ese matrimonio tuvo dos hijas legítimas. María de las Nieves, hija natural, recordaba el nombre de sus padres, por lo que presumiblemente nació de una unión relativamente estable. María, viuda, tenía dos hijas, una

⁴⁶ AGN, N. 809, Pablo González Romo. Testamento de María de Salamanca, 1682.

⁴⁷ AGN, N. 809, González Romo. Testamento de Catalina Gil de Pastrana, 1689.

nacida de su matrimonio con Nicolás Sánchez Salguero, y otro fuera del matrimonio (no es posible saber si antes o después de éste).

Francisca Compoverde era uno moreno liberto. Había nacido en Saña pero vivió y murió en Lima. En 1651 dejó su testamento en el que afirmó ser hijo natural de un mulato libre y de una mujer criolla, ambos procedentes de la isla de Santo Domingo.⁴⁸ El recuerdo del nombre de su madre y no el de su padre sugiere que Francisco creció al lado de su madre. El padre, si bien no fue un desconocido, estuvo ausente en la relación, lo identificó pero no de una manera precisa. Francisca llegó a pertenecer a ocho cofradías, lo que es un indicador del grado de su integración a la sociedad urbana. Además, poseía seis esclavos, tres hombres y tres mujeres, ropo fino y nuevo, regular cantidad de plomo labrado y una respetable cantidad de joyería. Esta mujer a pesar de su origen esclavo, al casarse llevó como dote 2,270 pesos y recibió como orros 2,243.

Haber tenido tres hijos antes de casarse con Jocinto Sarmiento y ser liberto no fueron agravios. Se casó con dote y arras. A pesar de lo excepcional, este caso da una idea de los grados de flexibilidad que podía ofrecer la sociedad colonial de la época.

María Posquela de Sarmiento había nacido en Lima y no se había casado.⁴⁹ Ella misma era hija natural; curiosamente sólo recuerda el nombre del padre. Al parecer María Posquela había tenido una relación consensual y estable con Juan Esteban de la Porra con el que tuvo cinco hijos. Nunca llegaron a casarse. No es posible sospechar algún tipo de impedimento matrimonial.

En todas estas experiencias femeninas, las mujeres involucradas en relaciones extra matrimoniales provenían también de vínculos amorosos y de situaciones familiares informales. Puede decirse que las mujeres tendieron a reproducir el comportamiento de sus madres en circunstancias de esta naturaleza.⁵⁰ Asimismo, estos

⁴⁸ AGN, N. 609, Marcela Antonia Figueroa. Testamento de Francisca Campoverde, 1651.

⁴⁹ AGN, N. 615, Marcela Antonia Figueroa. Testamento de Pascuala de Sarmiento, 1653.

⁵⁰ El tema ha sido planteado por Donald Ramos, en «Marriage and Family in Colonial Vila Rica», *Hispanic American Historical Review* 55 (2) (1975): 200-225.

Capítulo VI

mujeres no se caracterizan por tener un comportamiento propiamente marginal: pueden casarse, con las padres de sus hijas o con otras, cuentan con dote y hasta con arras, y participan de la vida pública de la ciudad. Estas indicaciones nos distancian de la posibilidad de concebir a la matrifocalidad, a la ilegitimidad entre las mujeres de los sectores medios de la ciudad como generadora de una subcultura.

La ilegitimidad y las relaciones extraconyugales, por un lado, estuvieron muy ligadas a la existencia de la población esclava en general, y a la de las mujeres esclavas en particular. De otro lado, tales experiencias tuvieron entre la población femenina esclava un sentido especial. Como en muchos centros urbanos del mundo colonial hispano, los grupos esclavos vivieron incrustados en el mundo accidental libre. A diferencia de lo que sucedía en sociedades de orientación protestante, en las que se establecieron criterios segregativos altamente rígidos entre la población blanca y la de color, en las sociedades coloniales españolas, así como en las portuguesas, los criterios segregativos fueron de una especie bien distinta.⁵¹

Para el caso que interesa aquí, la proximidad física entre los esclavos y las amas es un hecho contundente.

Esto propició desde estrechas vínculos emocionales entre las nodrizas esclavas de color y criaturas blancas⁵², afectuosas declaraciones testamentarias de gente libre hacia sus esclavos, hasta las crueldades propias del vínculo ama-esclava alimentadas por el cotidiano contacto doméstico. El trato sexual entre hombres libres y mujeres esclavas fuera del matrimonio se encuentra en el medio de esta configuración de proximidades y jerarquías.

Las Siete Partidas establecían que las siervas podían casarse entre sí sin necesidad de autorización alguna de sus amos.⁵³ El

⁵¹ Para una síntesis del debate sobre el tema ver Eugene Genovese, *In Red and Black: Marxian explorations in Southern and Afro-American History*, (Knoxville: University of Tennessee Press, 1984).

⁵² Llama la atención a León Portocarrero en su *Descripción del Virreynato del Perú* la afición de los hombres blancos por las mujeres negras: «como ellas las crían todos a sus pechos así les son más aficionados que a las españolas», p. 39.

⁵³ Ley I, lib. V, cuarta Partida, citada por Trazegnies, *Ciriaco de Urtecho*, p. 112.

matrimonio era un derecho para el esclavo y la Iglesia intervenía frente a los amos en el caso que los esclavos casados pertenecieran o diferentes amos, así como en el caso de cambio de residencia de alguna de las propietarias.⁵⁴ El Derecho español, señala Trazegnies, apta para la religión sobre el matrimonio, salvaguardado la unidad física de la familia. No obstante, los Partidas no vacilan en afirmar que el siervo debe obediencia prioritaria o su señor antes que a su cónyuge.⁵⁵

Si bien en múltiples ocasiones las autoridades coloniales atribuyeron el desorden público y la promiscuidad reinante en la ciudad al compartimiento esclavo, éstas no llegaron a perturbar el vínculo amo-esclavo que o lo larga determinaba la vida de estos últimos. Las mismas autoridades públicas delegaban su poder sobre los esclavos en materia sexual a los propietarias; expresión de ello fue, por ejemplo, la virtual ausencia de esclavos implicados en los procesos contra los amancebados como se vea en el capítulo III.⁵⁶ Pero había poca en el matrimonio de esclavos que beneficiase a las amas. Los lazos de parentesco eran un obstáculo para la venta de los esclavos o para su traslado de un lugar a otro. Los amos se resistieron fuertemente al matrimonio de sus esclavos. El vínculo amo-esclavo, por su propia naturaleza, raramente conllevaba una preocupación de las amas por el cumplimiento de la moral sexual y de la efectividad de sus esclavas, a no ser que aquello los perjudicase de una u otra forma. La fuerza del vínculo entre amas y esclavas se manifestó en la baja incidencia matrimonial entre la población esclava y descendientes de africanas en general. El matrimonio entre negros presenta, por lo menos hasta mediados del siglo XVII, una tasa baja. En la muestra de Bawser que abarca un siglo (1560-1650), sin contar

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid., 170.

⁵⁶ Es importante aclarar que aquí nos referimos básicamente a los aspectos del matrimonio formal. Desconocemos hasta este momento posibles formas de conyugalidad entre la población esclava en Lima. Lamentablemente no contamos con estudios parecidos a los realizados sobre otras sociedades esclavistas donde se han encontrado formas alternativas de vida familiar y vínculos conyugales entre la población esclava. Ver Herbert Gutman, *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925*, (New York: Random House, 1977).

Capítulo VI

los bozales, resulta que sólo un 6% de los hombres y un 10% de mujeres de este grupo estaban casados.⁵⁷ El estado conyugal de los esclavos dependió también, como muchos otros aspectos de la vida de éstos, de la condición social de sus amos. Aquellos esclavos cuyos propietarios pertenecían a grupos sociales dominantes o cuyas vidas estaban sujetas al escrutinio público, o representaban una suerte de alter ego social, eran más propensos a contraer matrimonio.⁵⁸

La baja tasa matrimonial entre la población esclava también se explica en cuanto Lima recibía permanentemente el flujo de esclavos africanos de distinto origen étnico. Estos bozales, a diferencia de los ladinos, hablaban una serie de lenguas diferentes, hecho que hacía sumamente difícil su incorporación a la cultura hispana. Los esfuerzos de los curas, especialmente de los jesuitas, no fueron siempre suficiente para establecer una comunicación que garantizara que los africanos recién llegados adoptaran ciertos patrones de conducta esperados por las autoridades del virreinato.⁵⁹ Este hecho, además de la condición de esclavitud propiamente, explicaría en parte el alto índice de ilegitimidad entre la población esclava.

A lo largo del siglo XVII en la parroquia de San Marcelo, el 19% de los nacimientos de esclavos fue legítimo. Este porcentaje, a su vez, representa el 18% de los legítimos en toda la parroquia. El 81% carecía de información clasificatoria al momento de ser inscritos, es

⁵⁷ Bowser, *El esclavo*, pp. 314-317.

⁵⁸ No hay investigaciones que permitan conocer cómo se dio esta situación en las ciudades. Pero esto se cumplió en el caso de los esclavos que trabajan en las haciendas pertenecientes a los órdenes religiosos. Nicholas Cushner en su estudio sobre las haciendas jesuitas al norte de Lima en el periodo colonial detecta cómo los curas tenían una política o propósito de la conyugalidad de sus esclavos que propiciaba el matrimonio entre éstos. Ver *Lords of the Land. Sugar, Wine and Jesuit Estates of Colonial Peru, 1600-1767*, (Albany: State University of New York Press, 1980). Ver también Bowser, *El esclavo*, p. 298.

⁵⁹ A principios del siglo XVII la corona española recibía una serie de informes en los que se afirmaba que la mayoría de la población negra, que sólo en Lima ascendía a 20,000 personas estaba desintegrada en términos religiosos. Sin embargo estas juicios fueron desestimados unos años después cuando los oidores limeños le dieron otra dimensión al problema, arguyendo que según el censo de 1600, en Lima había sólo 6,600 personas de color y que las instituciones parroquiales y la Iglesia en general, se daban abasto para atender sus necesidades espirituales. Bowser, *El esclavo*, p. 298.

decir, fueron presuntamente ilegítimos, los que representan el 49% de los nacidos fuera del matrimonio en toda la parroquia. De otro lado, en la parroquia de El Sagrario en el mismo periodo, 19% de los esclavos fue legítimo. Por último, el 79% de la población no tenía información clasificatoria en el momento de su inscripción. Los esclavos ilegítimos fueron el 56% del total de los no legítimos de la parroquia. En breve, aproximadamente el 20%, es decir, sólo uno de cada 5 esclavos, fue legítimo.⁶⁰

Los hombres blancos libres reconocieron muchas veces a sus hijos tenidos con esclavas. Pero se podría encontrar un igual número de testimonios que apuntan a una tendencia opuesta. En los testamentos se encuentran infinidad de casos de hombres blancos liberando a niños esclavos sin mencionar el vínculo que los unía. Las intenciones masculinas se reflejaron en las partidas de bautizo, lo que permite reconstruir e interpretar con mayor detalle la configuración de la ilegitimidad y su significado (ver cuadros V. 3. y V. 4).

En la parroquia de El Sagrario no hubo una asociación tan fuerte entre ilegitimidad y ausencia del padre. Las relaciones entre mujeres esclavas y hombres no parecen estar unívocamente marcadas por el desentendimiento masculino. Contrariamente, en el caso de San Marcelo, la ilegitimidad entre esclavos sí estuvo mayormente signada por la ausencia masculina. ¿Cómo pueden explicarse estas diferencias? ¿Qué significado tienen estos datos? Es cierto que en la parroquia de San Marcelo el porcentaje de nacimientos esclavos durante el periodo en mención fue mayor que en la parroquia de El Sagrario. Ésta no sólo era una parroquia considerablemente más grande, sino que entre su población blanca se concentró la gente más rica y «notable» de la ciudad, los «vecinos», es decir el grupo más articulado en función de los patrones culturales dominantes. Es probable que los esclavos, que en su gran mayoría compartían la

⁶⁰ Estas cifras se parecen a las que ofrecen otros estudios sobre el tema en centros urbanos en el periodo colonial en Latinoamérica. Ver por ejemplo, el trabajo de Elizabeth A. Kuznesof, «Sexual Politics, Race and Bastard Rearing in Nineteenth Century Brazil: A Question of Culture or Power?», *Journal of Marriage and Family History*, 16 (3) (1991): 241-260.

vivienda con sus amos, se hallaran también bajo la influencia de éstos. Vale la pena recordar que los porcentajes de legitimidad de la población en general son mayores en El Sagrario que en San Marcelo.

Otro aspecto que merece considerarse es la presencia de bozales en la parroquia de El Sagrario. En ésta, el 12% de los padres de los niños bautizados era de origen africano, mientras que en San Marcelo sólo el 7%. Si bien es cierto que los bozales fueron menos proclives a contraer matrimonio, es posible que éstos, dadas sus tradiciones de origen, se sintieran más comprometidos con la paternidad, lo que los animó a reconocer a su descendencia en la pila de bautizo. Entre los esclavos ilegítimos los reconocidos por ambos padres en la parroquia de San Marcelo, de acuerdo al estatus del padre, se distribuyeron de la siguiente manera: 41 fueron reconocidos por padres esclavos y 55 por padres no esclavos. En la parroquia de El Sagrario, de los ilegítimos reconocidos por ambos padres, 546 fueron reconocidos por padres esclavos y 313 por padres no esclavos.⁶¹ Lo que podría afirmarse, considerando la gran diferencia de los esclavos reconocidos por ambos padres y aquellos reconocidos sólo por la madre entre ambas parroquias, es que la esclavitud tuvo sólo un peso específico en la configuración del cuadro de la legitimidad.

De acuerdo al sistema de jerarquías de la época, las mujeres esclavas carecían de honor; una esclava no podía pretender la condición de doncella aunque jamás hubiera estado con hombre alguno. Sencillamente la virginidad, por lo menos vista desde afuera, no existía como condición de las mujeres esclavas. Más allá de los pareceres de los amos, sus limitaciones provenían del sistema mismo: en principio no se esperaba de ellas ningún tipo de conducta virtuosa, o no ser que su conducta amenazara el orden público. Este hecho explica parte de la presunta disponibilidad sexual de las mujeres esclavas. Sin embargo, y a pesar de que la esclavitud inhibió fuerte-

⁶¹ Un elemento difícil de evaluar en relación con la predominancia de relaciones extracónyugales entre la población africana y sus descendientes, y que por extensión involucró a otros sectores sociales, es la sobrevivencia de patrones conyugales y familiares africanos.

mente la conyugalidad, el matrimonio tenía un valor importante para estas mujeres. Éste suponía, por un lado, argumentas para presionar a los amos, que aunque se resistieran a conceder la libertad tendrían que aceptar un mínimo de condiciones que hicieran viable la «vida maridable». Además, el establecimiento de un vínculo matrimonial creaba nuevas redes, inauguraba espacios relacionales y de interacción, que por lo menos simbólicamente erosionaban el significado de la esclavitud. Finalmente, en el mejor de los casos, el vínculo conyugal podía favorecer una real manumisión. La Corona se preocupó por esta situación y mandó que los esclavos permanecieran en su estado a pesar de haber contraído matrimonio.⁶² Así, las mujeres esclavas, a pesar de no poseer honor, debieron percibir el matrimonio como algo valioso.

Cuando esta opción se tornaba lejana, sin duda con bastante frecuencia, las mujeres esclavas encontraron en las relaciones sexuales con hombres libres ventajas significativas. Los vínculos amorosos entre hombres libres y mujeres esclavas llevaron a éstos a reconocer a sus hijas y a intentar liberarlos. Para estas mujeres, la posibilidad debía ser altamente alentadora. En el mejor de los casos, ellas también podían acceder a la manumisión. Los testimonios consultados revelan el lado más utilitaria, más prosaico. Dicen poco de la naturaleza de los afectos entre hombres libres y mujeres esclavas. De todas formas, no se puede dejar de intuir los sentimientos masculinos relativos a la paternidad. En 1627, Juan Gámez, de Trujillo, casado, y Juana Ramírez, negra esclava, eran procesadas por el Juzgado eclesiástico por tercera vez.⁶³ Dos de los tres testigos cuentan cómo un mes atrás había sido bautizada una niña, hija de Juana Ramírez y de Sebastián Gómez en la parroquia de Santa Ana. Justo en esas días, agregaban, sabían que Sebastián Gómez «le avía dada plata para ahorrarla». Gracias a esta, declaraban, la «dicha mulatilla, se puso por libre» en los libros de bautizo de la parroquia.

⁶² Disposiciones, I, p. 244.

⁶³ AAL, Amancebados, Leg. sin clasificar. 1627. Proceso contra Juan Gómez y Juana Ramírez, 1627.

Capítulo VI

En 1632, María de Arias inició un proceso contra su padre Salvador Arias «can expresso consentimiento del dicho su marido don Luis de Dueñas».⁶⁴ A la sazón María era «menar de veinticinca y mayor de catarce». En la partida de bautiza María figuraba como «hija de Juana mulata esclava de Fabiana de Vera y de padre no conocida». Juana de Banilla declaró que había sido esclava y que su hija nació esclava también y que posteriormente ambas compraron su libertad. Lamentablemente, el proceso de manumisión no está detallado en el documento consultado.

En la información siguiente actuaron como argumentos explícitos que pretendían dar más peso y credibilidad al reclamo de María Arias. Su marido era un «hombre hanrado y española». El prestigio de María Arias se ve incrementado por tener un marido con tales características. A esto se agregó que ambos padres eran solteros en el momento del nacimiento de María y, finalmente, que Salvador Arias contaba con una buena posición económica y no tenía hijas legítimas que lo heredaran.

Los testigos de María Arias, Diego de Leyton, artillero de la Armada Real, Bartala de la Torre, casada, y María de Bonilla, hija de la ex propietaria de María y de Juana, sostuvieron que conocían el caso y sabían que ésta era hija natural de Salvador Arias. Pero Salvador Arias pide que se presente la carta de manumisión y niega su paternidad. La ex propietaria de la madre de María y su hija sostiene que Salvador Arias compró la libertad de ambas. Pero, según lo que expone el abogado de Arias, Diego de Leyton no puede ser creído «por tener y haber tenido ilícita amistad con la dicha Juana de Banilla madre de la parte contraria». Junta con esto aparece más información sobre la vida de Juana de Bonilla a la que se le adjudican varias amantes e hijos ilegítimos. No obstante, el juez provincial de la corte le asigna a Luis Dueñas 300 pesos mientras que los oidores deciden suspender la orden. Mientras tanto se sigue argumentando que Salvador Arias es el padre de María. Ante esto, el abogado de

⁶⁴ AGN, RA, CC, Leg. 87, C. 323. Autos seguidos por doña María Arias contra don Salvador Arias, su padre natural, sobre alimentos, 1632.

Arias sostenía que la madre era «inquieta y viciosa y como tal la comunicaban carnalmente muchas personas de quien tubo hijos».

Las declaraciones de los amos parecen haber tenido un peso decisivo en el fallo de las autoridades a favor de María. Doña María de Bonilla, hija de la propietaria de Juana y María, declaraba que conocía a aquélla desde que nació y que se había criado al lado de la segunda, «juntas en su casa». Agregaba que cuando se conocieron los amantes –Juana y Salvador– eran solteros, «que se veían y se trataban y que siguieron haciéndolo por mucho tiempo que fueron amigos»; que ella misma había actuado a favor de la libertad de María ante su madre cuando Salvador Arias había propuesto comprar la libertad de su hija natural María. Además, relataba cómo la hermana de Salvador Arias se la había llevado de su casa para criarla con el argumento de que era su sobrina, hija de su hermano. María muere en el curso del proceso. Pero la sentencia fue que cada uno de los hijos de María de Arias recibiera 200 pesos «una sola vez». Esta historia revela cómo a través de una relación ilícita la hija de una esclava se convirtió en una «española» en el sentido pleno de la palabra.

Los vínculos de la esclavitud se relajaban dentro del orden estamental. Hombres libres y mujeres esclavas se vincularon y procrearon descendientes. Postreras voluntades y murmuraciones de los habitantes de la ciudad nos remiten a estas pequeñas, pero significativas historias: los hijos nacidos de relaciones extraconyugales entre mujeres esclavas y hombres blancos podían ubicarse en las jerarquías superiores dentro del universo esclavo y, en el mejor de los casos, convertirse en un miembro de grupos con prestigio.

* * *

En la sociedad colonial urbano, fuertemente jerarquizada, las autoridades religiosas y seculares tenían un discurso sobre lo que era un comportamiento femenino adecuado. La virginidad, el recato, la discreción, en resumen, la subordinación a lo masculino (padre, esposo, cura), eran valores y condiciones que debían orientar la

Capítulo VI

vida de las mujeres. Sin embargo, la situación colonial, con su peculiar estratificación social, fue creando no sólo una doble moral —la masculina y la femenina— sino varios códigos de comportamiento femenina. Esta variedad de códigos, además de diferenciar el valor social de las mujeres, es decir, de crear jerarquías, tuvo otras consecuencias. Por un lado, desarrolló un discurso fragmentado a propósito de la normatividad del comportamiento femenina. De otra parte, estos criterios de jerarquización, alimentados por la condición de ilegitimidad, fueron el sustento de diversas formas de discriminación.

Las mujeres no encontraron especiales obstáculos en su condición de ilegítimas, naturales o no, para ingresar a los conventos. En la medida en que estas instituciones religiosas femeninas carecían de jurisdicción eclesiástica y estaban subordinadas al poder religioso masculino, el «defecto» de la ilegitimidad no cerró las puertas de las opciones religiosas femeninas. Mientras tanto, en el caso de los hombres, la condición de legítimo nacimiento sí fue requerida para el ejercicio religioso. En estado de sometimiento la ilegitimidad no fue una desventaja. Es cierto que una dación paterna podía ayudar sensiblemente a una buena ubicación en los monasterios. Pero como se ha visto, la estabilidad de las mujeres en ellos podía ser amenazada por una interrupción en la entrega del dinero, o al ponerse en evidencia su condición de no legítima, es decir, en ciertas circunstancias la asociación entre poder y legitimidad se presentaba con nitidez. Las mujeres ilegítimas no accedían al poder eclesiástico a través de la vida conventual, pero sí lograban obtener estatus al incorporarse a instituciones como aquellas. No hay correspondencia estricta entre poder y estatus. Las mujeres podían obtener estatus pero no poder.

Pero así como la situación de sujeción de género atenuó una desventaja como ésta, la pertenencia de género expuso a las mujeres ilegítimas a una mayor fiscalización de su conducta sexual. A diferencia de los hombres, las mujeres ilegítimas que pretendieron ser reconocidas como naturales para gozar de los privilegios de esta condición, tuvieron que sustentar su respetabilidad y su honra sexual. La moral sexual, como ardenadora del mundo social colonial, mar-

có en direcciones distintas el significado de la ilegitimidad en la sociedad colonial. En el caso de las mujeres, el recanacimiento civil de la condición de natural y el consiguiente disfrute de los bienes paternos estuvo mediado, en muchas oportunidades, por acreditar una conducta sexual ajena a sospechas. No sólo eso, sino que la propia participación de las mujeres en instancias públicas como la sala civil de la Real Audiencia, era un hecho que menoscababa reputación según el código de honor de la época. La honra femenina, en este caso definida por el discurso masculino dominante, fue un factor que jugó en el desentramamiento del destino y de la identidad de las hijas naturales.

La honra femenina, un valor propio de las mujeres castas y virtuosas en términos de la moral sexual, actuó de manera particular en los casos donde la ilegitimidad estaba de por medio. Este mecanismo de control femenino adquiere una fuerza particular en sociedades en donde las relaciones son cara a cara y la opinión pública, todavía bastante doméstica, tiene gran influencia en la vida íntima de las personas. Ocurre así en sociedades donde las fronteras entre lo público y lo privado son tenues y en donde la intimidad pertenece de manera exclusiva al reino del privado como sucedía en efecto en la sociedad limeña de la época.

La ilegitimidad fue un criterio más de jerarquización entre las mujeres. La tendencia es a expulsar del grupo, a convertir las en inferiores. Las mujeres blancas ilegítimas no podían acceder con fluidez a los dotes paternos; tampoco podían formar parte de ciertas instituciones. Sólo obteniendo dotes de instituciones expresamente creadas para ellas podían ingresar a los monasterios más prestigiosas. Pero incluso en estas óptimas circunstancias podían verse en problemas.

La mantención de estas mujeres dentro del grupo de estatus está, en buena parte, en manos del padre. Si el padre reconoce el vínculo, si la dota y dispone parte de su herencia para su descendencia ilegítima femenina, estas mujeres tienen una ubicación de prestigio más o menos asegurada en la jerarquía de la ciudad. Pero la intervención de una esposa solicitando la retención de su dote ma-

Capítulo VI

rimonial, de hijos legítimos argumentando que el patrimonio del padre es insuficiente para satisfacer las demandas de los naturales, o una posterior retracción del mismo padre, son siempre potenciales amenazas para la estabilidad del prestigio de las mujeres ilegítimas.

En la medida en que la dote era un requisito importante para competir en el mercado matrimonial de la ciudad, y que la disposición de una dote para las hijas naturales estuvo permanentemente amenazado, las mujeres de condición ilegítima encontraron mayores dificultades para alcanzar el «estado de casada». Esto se sintió con mayor nitidez entre aquellas que no gozaron siquiera de la condición de natural.

Es posible apreciar diferencias entre hombres y mujeres en los grupos dominantes de la ciudad. En el caso de las mujeres blancas, la condición de ilegítimas traía especiales repercusiones en relación a la obtención de la dote, fundamental en el destino de las mujeres blancas y de los sectores medios de la ciudad. Las dificultades de las mujeres ilegítimas en el acceso fluido a los legítimos potenciales debieron funcionar también como un obstáculo para la formación de nuevas familias. Este elemento, sin duda, contribuyó a que la extraconyugalidad se reprodujera como patrón de relación entre hombres y mujeres. Por un lado, se creaba una suerte de círculo vicioso en el que la ilegitimidad se alimentaba a sí misma y, por el otro, su difusión tendía a deteriorar el estatus femenino en los sectores dominantes de la ciudad. Las mujeres ilegítimas pierden más estatus que los hombres de la misma condición. Por último, se ha observado una tendencia, aunque sutilmente marcada, de favorecer a los naturales varones frente a las hijas de igual condición.

A través de los testamentos de mujeres de Lima del siglo XVII se puede notar que la mayoría de mujeres de condición ilegítima tendieron a reproducir a lo largo de sus vidas dicho estatus. Estos casos también muestran que para las mujeres haber tenido hijos fuera del matrimonio no significó la marginalidad. Pudieron, a lo largo de sus vidas, acumular por lo menos un pequeño patrimonio, participar en instituciones como cofradías y hermandades e, incluso, controlar matrimonio o aspirar a la vida conventual.

Otro aspecto que ha sido explorado en este trabajo es el de los sentimientos. De hecho eran las personas las que los experimentaban. No obstante, los sentimientos, como suele suceder, están referidos a un imaginario colectivo que tiene mucho que ver con las jerarquías y con las diferencias. La forma de vivir la discriminación, o la pérdida de estatus, está estrechamente ligada a la pertenencia a un grupo. En los sentimientos hacia la ilegitimidad y hacia las relaciones fuera del matrimonio se combinaron varios elementos. El sistema de jerarquías y desigualdades de la sociedad limeña supuso una forma de regulación en donde el control de los individuos se ubicaba en gran medida fuera de ellos mismos. Las coacciones eran básicamente externas. Por ese motivo, los sentimientos en torno a la ilegitimidad y a la extraconyugalidad, en particular la culpa, estuvieron muy vinculados a la cuestión religiosa, a un sistema de valores basado en el honor, a las diferencias de género y a las sociales en general.

En tanto que los controles internos no eran los predominantes, la sexualidad fuera del matrimonio, particularmente la femenina, producía la vergüenza en cuanto se daba en el marco de una situación: un embarazo y, sobre todo, cuando a esto se añadía la deserción masculina frente al compromiso. Es en el caso de los grupos dominantes de la ciudad cuando esto se nota con más claridad. Obviamente eran los más preocupados por la protección de su estatus.

La vergüenza femenina estuvo en función a la vergüenza experimentada por los miembros de la familia y del grupo. De otro lado, estos sentimientos femeninos fueron atenuados por el reconocimiento masculino de la paternidad. Los registros de bautizo muestran dos tendencias fuertes: una cantidad considerable de mujeres de los grupos blancos, los más preocupados por el estatus, se vieron involucrados en la maternidad fuera del matrimonio, sin que sus hijos fueran reconocidos por el padre. De otro lado, una forma de proteger la honra femenina, y la de su grupo familiar, fue el reconocimiento exclusivo del padre. Sin embargo, situaciones como ésta tienen un peso insignificante a lo largo del siglo XVII en Lima.

No obstante, la ilegitimidad no sólo actuó contra el prestigio de las mujeres de los grupos dominantes. Si bien dichos grupos estuvie-

Capítulo VI

ron más preocupados por su estatus que otros grupos subordinados, la honra también preocupó a las mujeres de estos últimos. Mujeres de distintos grupos sociales vieron su honestidad sexual puesta en cuestión en los tribunales de la ciudad, lo que a la larga podía actuar en su contra.

Pero la cuestión de género combinada con la ilegitimidad presenta algunas diferencias entre los sectores subordinados de la ciudad. Las mujeres ilegítimas, producto de relaciones entre hombres blancos y mujeres de casta, incluso esclavas, si la voluntad paterna masculina las había dotado de algún dinero, podían ascender socialmente a través del matrimonio con un hombre blanco de la ciudad. En este caso, las mujeres ganan estatus. De todas formas, éste es un supuesto que tendría que ser discutido con mayor profundidad a la luz de trabajos futuros sobre patrones matrimoniales y las tendencias exogámicas en la sociedad en mención que todavía no existen.

La situación de las mujeres esclavas presentó sus propias especificidades. Es cierto, según los trabajos que se han ocupado del tema, que el matrimonio no resultó indiferente para la población esclava. La institucionalidad del vínculo conyugal atenuaba la esclavitud de muchas maneras. Además, las relaciones extraconyugales ofrecían otros caminos hacia la libertad. El vínculo amoroso entre hombres libres y mujeres esclavas llevó a éstos a buscar la libertad de su descendencia ilegítima. Sin embargo, hay otro aspecto que aparece en este trabajo y que vale la pena retomar aquí. Si bien las esclavas no podían pretender honra alguna, los procesos públicos traían a la luz la conducta sexual de las mujeres esclavas cuando se trataba de reconocer como naturales a los descendientes de estas relaciones.

En términos de la matrifocalidad, las cifras son bastante altas y varían de grupo a grupo. En las clases altas, la honra inhibió a las mujeres de formar familias matricentrales. Los hijos se criaron en otras familias y en conventos para protegerlos. Para las mujeres de los grupos medios de la ciudad fue más difícil conseguir que sus hijos fuera del matrimonio fueran aceptados en otras familias o instituciones. Aunque la posibilidad no fue propiamente remota.

Las familias centradas en la autoridad materna deben haberse dado con más probabilidades en los grupos medios, con el consiguiente menoscabo del estatus y la honra de las mujeres pertenecientes a ellos. Estas mujeres tenían menos recursos para proteger su honra. Sin embargo, varios espacios de acción fueron forjados por estas mujeres. Reclamo de pago por la virginidad perdida, acumulación de un patrimonio suficiente como para aspirar a un matrimonio reparador, participación en otras esferas de la ciudad, como cofradías, etc., que les permitían entrar en comunidad y alejarlas del aislamiento y la marginación.

En el caso de las mujeres esclavas, a pesar del alto índice de desertión paterna y de hijos reconocidos sólo por la madre, es difícil hablar de matricentralidad. El hecho de ser propiedad de alguien inhibía fuertemente la posibilidad de formar un hogar propiamente. Con esto no se descarta la posible existencia de vínculos sanguíneos y no sanguíneos que proveyeron a los esclavos de una red apreciable de relaciones. Pero estamos hablando de matricentralidad y los hijos de las esclavas eran propiedad de sus amos. De todas formas, el vínculo madre-hijo estuvo mediado por las estructuras de los hogares de sus propietarios. Por último, las relaciones extraconyugales y la ilegitimidad, especialmente como producto de relaciones con hombres libres y de recursos, abrió el camino hacia la libertad, aunque la frecuencia de esta situación fuera relativa.

Como se ha señalado anteriormente, la matrifocalidad como parte sustancial del fenómeno de la ilegitimidad supone, entre muchas otras cosas, la ausencia del padre. El padre, de alguna manera, es la representación de la autoridad pública dentro del mundo familiar y doméstico. A través de la figura masculina, como el representante del poder público en el interior de la estructura familiar, se organizan ciertas normas de comportamiento. Esta idea es fundamental para proyectar la trascendencia social que puede tener el arraigo y extensión de la ausencia del padre en las estructuras familiares fundadas en la ilegitimidad, especialmente en sociedades donde el poder público de las mujeres es reducido.

CAPÍTULO VII

Abandono infantil, afectos y respuestas institucionales

Si se considera que los niños eran los miembros menos visibles en una sociedad como la colonial, y más aún aquellos desconocidos por sus padres, es sumamente difícil encontrar evidencias suficientes como para entender plenamente el significado de esa experiencia para aquellos que la vivieron. Por otro lado, es poca la información sobre los motivos íntimos que llevaron a los padres a deshacerse de sus hijos recién nacidos en la pila bautismal. Pero existen algunas fuentes que permiten indagar en el tema y disponer de pautas orientadoras. Los registros de bautizo de las parroquias limeñas nos aproximan a la cantidad de niños abandonados de acuerdo a su procedencia social, sus variaciones en el tiempo y, en algunas ocasiones, las circunstancias de la ausencia paternal. Las opiniones de las autoridades masculinas y las respuestas institucionales al problema también son un termómetro útil para definir y explicar este asunto. Finalmente, existen los testimonios, especialmente de mujeres, que directa o indirectamente estuvieron vinculadas al abandono de niños recién nacidos, que se encuentran dispersos en distintas fuentes.

Gracias a diversas investigaciones sobre el abandono de niños en las ciudades occidentales, se conocen ciertas tendencias que ayudan a encuadrar esta experiencia. El abandono de niños usualmente ha servido como un importante regulador de numerosos aspectos

de la vida familiar: como un freno al crecimiento demográfico, para regular la herencia sin llegar a la eliminación propiamente dicha, o como una manera de enfrentar estrecheces materiales.¹ La deformación física, el nacimiento de una relación ilegítima o incestuosa, el ser de un sexo no conveniente, normalmente mujeres, o sencillamente ser indeseados, figuraban como las razones más evidentes para el abandono de niños recién nacidos.² Especialmente en las ciudades populosas, durante periodos de crisis, los padres que abandonaban a sus hijos fueron, cada vez más, no casados, solteros: curas, mujeres solteras y explotadas, prostitutas y servidoras domésticas.³ De cualquier forma, el problema de los niños abandonados estuvo estrechamente vinculado a la cuestión de las relaciones extraconyugales y a la ilegitimidad.⁴

Los estudios sobre las relaciones familiares, los vínculos de parentesco y, en particular sobre la niñez, sostienen que la naturaleza de los afectos entre los distintos miembros de la familia varía a lo largo de los siglos por muchas razones.⁵ Las transformaciones sociales han supuesto también cambios graduales pero significativos en los contenidos de los vínculos familiares y en la manera de sentirlos. De acuerdo a estas investigaciones, el periodo que ahora concentra nuestro interés, por lo menos dentro de la historia familiar europea, estaría definido como una etapa tardía en la formación de la noción de la niñez. Los niños estaban por conseguir una identidad propia. Esto implicaba una reformulación de las estructuras familia-

¹ John Boswell, *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, (New York: Pantheon Books, 1988).

² Las posibilidades de controlar la natalidad no eran propiamente desconocidas. No obstante, el coito interrumpido, por ejemplo, se practicó, aunque no de manera muy difundida. Ante un embarazo no deseado, las mujeres podían recurrir a prácticas abortivas, aunque reveladoras de sus deseos, pocas veces eficaces. Vigil, *La vida*, p. 121.

³ Boswell, *The Kindness*.

⁴ León Carlos Álvarez Santalo, *Marginación social y mentalidad en Andalucía Occidental: Expósitos en Sevilla (1613-1910)*, (Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1980), p. 34.

⁵ Ariès, *Centuries*; Ryan Johansson, «Centuries of Childhood/ Centuries of Parenting: Philippe Ariès and the Modernization of Privileged Infancy», *Journal of Family History*, 12, (4) (1987): 343-365.

res imperantes y de los contenidos afectivos de dichos vínculos. Los vínculos entre padres e hijos cambiaban y los roles asignados a ellos también. Lamentablemente se ignora por completo la situación y la naturaleza de la población infantil de la sociedad colonial en cuestión. No se han realizado estudios sobre la composición de las familias urbanas, ni análisis demográficos que permitan una visión siquiera parcial del problema.

Hacia fines del siglo XVII, la población infantil no esclava ascendía a 6,209 niños y niñas, lo que representaba el 21% de la población de la ciudad.⁶ Este grupo, según la *Numeración general de Lima*, se distribuía de la siguiente manera: entre los españoles o blancos formaban 4,732: 3,003 niños (menores de quince) y 1,729 niñas (menores de doce), que respectivamente representaban el 10% y el 6% de la población total de la ciudad. La burocracia citadina sólo diferenció a los niños de las niñas entre la población blanca de la ciudad. De acuerdo a las categorías usadas en el censo, como niñas eran consideradas las mujeres menores de doce años. Mientras tanto, los niños fueron considerados tales hasta los quince años. Esta distinción sugiere que el concepto de niñez, incluyendo la diferenciación de género, estaría tomando formas más definidas entre los grupos dominantes urbanos.⁷ Los niños indios que habitaban la ciudad llegaban a 645 (2% de la población total). Los niños y niñas mulatos ascendían a 642 (2%) y las niñas y niños negros eran 190 (0.6%).

Para todos los grupos étnicos, la población infantil estaba diferenciada de la adulta, con excepción de los esclavos. En el censo mencionado, estos últimos sólo fueron separados por sexo: negros, mulatos y castas de todas las edades; y negras, mulatas y castas de todas las edades. La condición de esclavitud, tan definitiva ante los

⁶ En esta oportunidad se ha trabajado el único censo que contiene información sobre la población infantil: *Numeración general de Lima*, donde aparecen datos interesantes, pero hasta ahora inexplorados, sobre la niñez en la ciudad.

⁷ Esta distinción confirmaría los hallazgos de las investigaciones mencionadas que ubican la aparición del concepto de niñez entre los grupos dominantes de la sociedad francesa del siglo XVII. Ver Ariès, *Centuries*.

Capítulo VIII

ojos de los administradores, hacía innecesaria cualquier diferenciación, excepto la étnica, entre los esclavos. De estas formas de clasificación se desprende una relación entre diferenciación por edades y pertenencia a un grupo social. A mayor estatus, mayor diferenciación, más complejidad en la definición de la identidad.

En Lima en el siglo XVII, lo extendido de la ilegitimidad urbana dio lugar a una cantidad considerable de niños desconocidos por sus padres en el momento de su registro bautismal.⁸ En la parroquia limeña de San Marcelo encontramos que para el siglo XVII el 22% de los niños nacidos de relaciones extraconyugales fue registrado como con «padres no conocidos». Por otro lado, un 7% carecía de información alguna acerca de sus padres. Es decir, uno de cada tres niños de origen no legítimo no fue registrado por ninguno de sus padres en la pila bautismal. En la parroquia de El Sagrario, durante el mismo periodo, ocurrió algo semejante. El 16% de los nacimientos virtualmente ilegítimos no registró padres conocidos, es decir, fueron expresamente «desconocidos». En un 8% de los casos no existía mención alguna acerca de los padres. En esta parroquia un porcentaje ligeramente más pequeño que el de San Marcelo, el 23%, es registrado para los niños que, en resumen, no fueron registrados por ninguno de los padres.

Este fenómeno parece agudizarse entre la población blanca de San Marcelo. Entre los nacidos fuera del matrimonio entre la población blanca de esta parroquia existía un alto porcentaje de niños que figuraron con padres desconocidos: 54%, y el 4% carecía de información alguna respecto a sus padres. En El Sagrario los primeros alcanzaron un 47% y la segunda categoría un 5%. Sin embargo, la ausencia de ambos progenitores en el registro parroquial tiene un significado diferente de acuerdo a los grupos socio étnicos de la ciudad. Esto, como se verá a continuación, relativiza las cifras que

⁸ La información cuantitativa y demográfica que aparece en este capítulo de aquí en adelante proviene de los mismos registros de bautizo de las parroquias trabajadas en los capítulos anteriores, es decir, de las parroquias limeñas de San Marcelo y El Sagrario, correspondientes al siglo XVII.

tomadas de manera absoluta podrían indicar un abandono de niños de características masivas.

Los párracos usaron das maneras diferentes para inscribir a los niñas cuyos padres estaban ausentes en el momento del bautizo: «padres no canacidos» o «descanacidos» y en el otro caso sencillamente no figura el nombre de ninguno de las das, que para efectos estadísticos han sido clasificados con «na hay información». Es difícil saber si hubo una diferencia de fanda en cada una de estos patrones. Me inclino a pensar que el primer caso, en el que hay una referencia explícita a la ausencia de padres, está más cerca al abandono propiamente dicha, a al desea de acultar la identidad de los padres; mientras que el segunda expresa simplemente indiferencia frente a la identidad de los padres. Esto se confirma cuando observamos la población esclava, donde la ausencia de padres está conformada por el segunda patrón: na hay información. En este caso, la identidad de los progenitores en muchas oportunidades era un dato insignificante que no siempre se consignaba. No es el caso entre la población libre, particularmente entre las españolas de la parroquia de San Marcelo, en donde los niños de «padres no conocidas», como referencia expresa, superan largamente a aquellos en los cuales na hay información (ver cuadros V. 3 y V. 4).

En contraste con lo que sucedía con los niñas abandonadas de los grupos blancos de la ciudad, entre la escasa población indígena que encontramos en San Marcela en la muestra para el siglo, sólo 6 —el 15%— se registraron sin padres canocidos. Entre las castas y los grupos no blancos en general, el porcentaje de niños ignorados por padre y madre en el caso de San Marcela alcanzó un 25%, mientras que en El Sagrario sólo llegaba al 14%. Entre los negros de San Marcelo se llegó a un 10% de niños ilegítimos nacidos de padres na canacidos, mientras que en El Sagrario encontramos un 17%.

La población propiamente esclava de la parroquia de San Marcela registró un 12% de niños cuyos padres no aparecieron en los registros parroquiales y en El Sagrario llegó a 9%. Lo bajo de estos porcentajes se explica porque difícilmente una esclava gestante pa-

Capítulo VIII

día pasar desapercibida. La madre transmitía la condición de esclavitud, por tanto los propietarios inevitablemente identificaban a la futura madre esclava. La existencia de esclavas que formalmente no tenían padres se debe a que en algunas oportunidades los propietarios eran las que bautizaban a sus esclavos recién nacidas, ignorando la identidad de las padres, especialmente si éstos nacían fuera de uniones conyugales. Por ella no es posible hablar de abandono de niñas esclavas. Por ejemplo, en 1635 en la parroquia de San Marcelo fue bautizada Antonia. Figuraban como sus padrinos Juan Biafra y María Folupa; también aparecían los nombres de los testigos: Juan de Medina y Francisco Pantaja. Sólo en una nota al margen se agregaba que Antonia era hija de Catalina Falupa.⁹

Las cifras señaladas aumentan ligeramente si les sumamos los porcentajes de los niños expósitos, es decir, los abandonados por sus padres en las puertas de las casas de familia, o en el hospital de Niños Huérfanos de la ciudad. Éstos se identificaban como tales en el registro bautismal. Los expósitos conformaron un porcentaje reducida que en ambas parroquias aparecen exclusivamente entre la población blanca: 3% (35) en San Marcelo y 4% (294) en El Sagrario. En el caso de San Marcela, de los 38 niños expuestos encontrados, 36 se registraron entre la población blanca.

De acuerdo a una bula papal de Gregaria XVI, que tenía vigencia en los reinos españoles, los expósitos eran tenidos por legítimos. Como tales podían ordenarse y gozar de los privilegios propios de los legítimos. Se sostenía que de acuerdo a la experiencia muchas padres exponían a sus hijos por ser pobres y no necesariamente ilegítimos. Pero sobre esto no había acuerdo y, según Machado de Chávez, habían las que sostenían que muchos ilegítimos engrosaban el número de expósitos.¹⁰ El judío portugués Pedra de León Parotocarrera, cuando a principios del siglo XVII describía el funcionamiento del hospital de las Niños Huérfanos de la ciudad, comentaba que se encontraban allí las niños que «echan las madres que las

⁹ AAL, Boulizos, San Marcelo, L.5B, f.46r, 1635.

¹⁰ Machado de Chávez, *El perfeto*, I, p. 190-1.

hubieron sin licencia de sus padres y no quieren que sepan de sus ruindades». ¹¹

Pero hay más evidencias que inducen a pensar que un niño expuesto ocultaba relaciones sexuales ilícitas entre hombres y mujeres, confirmando así los comentarios de Machado de Chávez y los que aparecen en la *Descripción*. Tanto en la parroquia de El Sagrario como en la de San Marcelo encontramos casos de niños y niñas expuestos que después fueron reconocidos por sus padres, así estos hubieran contraído matrimonio o no. En 1645, un niño fue bautizado en la parroquia de San Marcelo como «expuesto» en casa de doña Dominga de Paula. Muchos años después, en 1670, Francisco García, contador, lo reconocía como hijo suyo, asegurando haber sido soltero cuando nació éste. ¹² En 1675, Pedro Tomás fue expuesto en casa de Tomás Ortiz de Castro, secretario, en cuya familia se criaba en el momento de su bautizo en la parroquia de San Marcelo. Seis años después su padre lo reconocía como su hijo legítimo, luego de haberse casado con doña Isabel Rodríguez, madre de Pedro Tomás. ¹³ En la parroquia de El Sagrario se presentaron patrones de reconocimiento de expuestos muy similares a los de San Marcelo. Una mujer con el calificativo de doña reconoció como «natural» (sic) a su hijo cuando no había pasado ni un año de su nacimiento. ¹⁴ Dos hombres reconocieron también a sus hijos como naturales que habían expuesto inicialmente. Como en San Marcelo, uno de ellos reconoció a su hijo expuesto luego de veinticinco años. ¹⁵

Estos casos no son representativos en términos cuantitativos, pero revelan que una de las razones para abandonar o exponer niños recién nacidos era su condición de ilegítimos. Padres y ma-

¹¹ León Portocarrera, *Descripción*, p. 63.

¹² AAL, Bautizos, San Marcelo, Españoles, L. 3, f.74, 1645. No es posible identificar la frecuencia exacta de reconocimiento *post factum* de expuestos por el método seguido para el recojo de la información estadística en los registros de bautizo parroquiales. El corte efectuado de cada cinco años impide tener un récord puntual de tales reconocimientos.

¹³ AAL, Bautizos, San Marcelo, Españoles, L. 4, f. 23, 1675.

¹⁴ AAL, Bautizos, El Sagrario, Españoles y mestizos, L.8, f.48, 1685.

¹⁵ AAL, *Ibid.*, L. 6, f. 56, 1665.

dres, en este caso por cuestiones de honor, estaban impedidos de reconocer a sus hijos. En el mejor de los casos, los padres llegaban a contraer matrimonio y luego de cierto tiempo se animaban a asumir, también formalmente, el vínculo con sus niños. En otros casos mediarían posiblemente razones de índole sentimental. Podía tratarse de formalizar una situación con fines testamentarios. Hemos visto cómo los descendientes habidos fuera del matrimonio, cuya filiación no había quedado claramente establecida en los libros parroquiales, difícilmente podían acceder al patrimonio paterno, y en ocasiones materno. Por otro lado, hubo hombres que al final de sus vidas, cercanos a la muerte, no encontraban motivos para seguir ocultando su paternidad clandestina.

De acuerdo a los datos proporcionados por las partidas de bautizo, las casas en donde exponían a los niños de ambas parroquias pertenecían a los sectores medios y altos de la ciudad.¹⁶ Allí los niños tendrían asegurado su futuro, o por lo menos su sobrevivencia. Abandonar a un niño en un hogar sin recursos significaba exponerlo a una muerte segura: una familia pobre difícilmente disponía de recursos para alquilar un ama de leche, que todo niño sin madre requería en esa época para sobrevivir.

El abandono a secas privaba a los niños sin padres de ciertos derechos y privilegios. Una manera de esquivar las desventajas de la condición de abandonados era conseguir el estatus de expuesto. Esto suponía la aceptación del niño o niña de parte de una familia, usualmente acomodada, que se hiciera cargo de su crianza. La pertenencia casi exclusiva de los niños expuestos a los sectores blancos de la ciudad revela criterios de discriminación social y étnica entre los niños abandonados.

¹⁶ En casi la totalidad de los casos los niños recién nacidos eran expuestos en casas familiares. No se han encontrado casos de niños expuestos en conventos o iglesias. Esto no parece haber sido una costumbre muy difundida entre los habitantes de la ciudad. Otra alternativa fue exponer a los niños en el hospital de Niños Huérfanos, institución expresamente creado para su amparo. Sólo encontramos un caso en San Marcela, en 1620, de una niña expuesta en el hospital de los Niños Huérfanos.

Lo costumbre de abandonar neonatos en cosas privadas, una práctica exclusiva de los sectores dominantes de la sociedad colonial urbana, está relacionado con una tradición ibérica que los grupos blancos de la ciudad de Lima adoptaron y adaptaron a la situación aquí experimentada.¹⁷ Sin embargo, las desigualdades étnicas en este caso le imprimieron a esta experiencia un sello propio. En el contexto colonial urbano, la existencia de niños expuestos blancos se convirtió en un ingrediente más de la clasificación social en la escala de las jerarquías. La segregación racial hacía imposible que negros, indios o individuos de otras castas abandonaran o sus hijos en hogares de gente blanca. Sencillamente no iban a ser aceptados o, en el caso de que lo fueron, serían usados como sirvientes y tratados como tales. En todo caso, los grupos no blancos de la ciudad no encontraron razón alguno para exponer a su prole en casas de gente como ellos, pues correrían una suerte no muy distinta de la que tendrían si se quedaran en sus hogares originarios.

Así, sólo accedían a la condición de expuestos los niños blancos. Pero los matices tuvieron lugar o menudo en la sociedad colonial. Es fácil imaginar a un hombre blanco definiendo el destino de su descendiente mestizo ilegítimo al exponerlo, previo arreglo con la familia que lo acogió. A través de este mecanismo el hijo ilegítimo dejaba de ser tal y accedía a los privilegios de los que gozaban los legítimos. Al hacerlo así, no sólo dejaba de ser ilegítimo, con todas las desventajas que aquel estatus suponía, sino que se convertía, por lo menos por ciertos propósitos, en socialmente blanco.

Probablemente muchos de los expuestos jamás conocieron a sus padres y vivieron siempre al cobijo de las familias en cuyas casas fueron depositados. Otros expósitos no fueron los clásicos huérfanos que montuvieron contacto con sus padres, pero no tuvieron la necesidad de ser reconocidos formalmente, por lo que no tenemos huellas de sus vidas. Es probable que muchos madres recuperaran a sus hijos, pero al no tener patrimonio que transmitir era ocioso hacer el trámite con el párroco de turno. Por esta razón, la ausencia

¹⁷ Alvarez Santalo, *Marginación social*, p. 139.

Capítulo VIII

de reconocimiento formal no puede llevarnos a pensar en la predominancia de un desentendimiento masivo de los padres, como las cifras parecerían indicar.

Un hecho que ayudo a entender la forma en que los personas de la época internalizaron y percibieron el problema de los niños sin padres fueron las donaciones que hacían los habitantes de la ciudad a las instituciones encargadas de su cuidado. Una costumbre muy difundida era incluir en los testamentos una cláusula a través de la cual se hacían pequeños donaciones a los niños huérfanos, así como a otras instituciones orientadas a velar por la vida de los individuos sin parientes cercanos que los protegieran: «Ytem poro el sustento y ospital de la casa de nuestra señora de Atocha desta ciudad quinze pesos de a ocho rreales con cargo que acompañe su estandarte el dicho mi entierro».¹⁸ Cláusulas testamentarias como ésta de Andrés García de Bobadilla en 1619 abundaron durante esa época. Los niños huérfanos acompañaban regularmente los entierros «con sus sobrepellices sobre sus ropas pardas y su pendón negro ...por la limosna que por ello les don».¹⁹ Los niños huérfanos, virtualmente abandonados o expósitos formaban parte física e institucionalmente del cuadro social de la ciudad. Por otro lado, de esta forma los niños conseguían parte de los ingresos que el hospital de los Niños Huérfanos necesitaba para su funcionamiento. La identidad de los niños abandonados estaba definida también por la gente próxima, en plena vida diaria. Por ejemplo, Bonifacia del Espíritu Santo, que postuló a una beca para el colegio de Santa Cruz de Atocha para niñas expósitass, había sido criada por doña Theresa Salazar, y para probar su orfandad, un testigo argumentaba que «todo el barrio la ha tenido siempre y conocido por lo Bottodita».²⁰

¹⁸ AGN, RA, CC, Leg. 140, C. 517. Autos seguidos por don Raque Lorenzo García de Bobadilla, hija natural de don Andrés García de Bobadilla, contra don Lorenzo de Arnedo, albacea de este último sobre su filiación y su consiguiente derecho a la herencia de su padre, 1649.

¹⁹ Cobo, *Obras*, 11, p. 453.

²⁰ AGN, Inquisición, Fundaciones, Leg. 2, 1746-87. Expediente de Bonifacia del Espíritu Santo, 1748.

No todos los niños abandonados tenían la suerte de ser acogidos por familias o instituciones religiosas que se encargaran de su crianza. Hoy evidencias que nos permiten detectar situaciones menos felices. La escena de niños recién nacidos «botados» en las calles de la ciudad fue parte de la vida diaria de Lima.²¹ No obstante, si lo administraban colonial no sancionó duramente las relaciones extraconyugales, menos maltrató a la prole que resultó de ellos.

La creación del hospital de los Niños Huérfanos de Atocha a principios del siglo XVII fue iniciativa de un hombre conocido como Luis Pecedor, que por ese entonces se encontraba viejo y ciego. Llevaba una vida humilde y virtuosa. Antes de crear en Lima el hospital de los Niños Huérfanos había recorrido lo siervo dedicado a curar enfermos.²² Estaba inspirado en la imagen de San Juan de Dios y su objetivo era el establecimiento de una «casa pública de misericordia» en la que fueran acogidos los niños abandonados. Luis Pecedor solicitaba la creación de la casa de huérfanos con la siguiente descripción:

«Recoger los niños huérfanos que se han a las puertas de las iglesias y por esas calles y aun los vemos quitado de los muladares y otras vezes se an allado comiéndolos los perros y en los ríos y acequias de que Nuestro Señor a sido ofendido y de presente ay treinta niños de cuna de más de otros muchos que abemos dado a algunas personas que los crían por amor de Dios y otros por ahijados que bienen a ser más de ciento veinte demás de otros muchos que sean muerto».²³

Este fenómeno dio lugar a la fundación, en 1603, de la Casa de Niños Expósitos, conocido también como el hospital de los Niños

²¹ Rubén Vargas Ugarte, S.J. *Historia General del Perú*. 6 vols. (Lima: Milla Batres, 1966), II, p. 31.

²² Hesperiophylo (seudónimo), «Noticia histórica del hospital de los Niños Huérfanos», *Mercuria Peruana*, II, 1791: Ed. Facsimilar, Biblioteca Nacional del Perú, 1964, p. 298.

²³ ABPL, Huérfanos, Antecedentes, I.

Huérfanos de Atocha.²⁴ El hospital estuvo destinado a albergar a los niños blancos, hombres y mujeres, sin padres. Estaba ubicado en el barrio que más tarde conformaría la parroquia del mismo nombre: Huérfanos.

La institución comenzó a funcionar provisionalmente en un salón del hospital de San Diego. Una mujer, doña María de Esquivel, donó temporalmente un solar que luego se compró, en el que se empezó a recibir a los primeros niños. Luego se levantó una capilla dedicada a Nuestra Señora de Atocha. Las peticiones de Luis Peca-dor convocaron el interés del gremio de los Escribanos Reales y de los receptores de la Real Audiencia. Éstos pidieron licencia al virrey del Perú, Luis de Velasco, para conformar una hermandad destinada a velar por los niños huérfanos y abandonados. En noviembre de 1603 se formalizó la hermandad y se establecieron sus constituciones gubernativas, constituyéndose bajo el Real Patronato. A mediados de 1606 se oficializó la autorización eclesiástica de Paulo V.²⁵

La administración de los Niños Huérfanos hacia 1643 contaba con una renta anual de 1,500 pesos. Sin embargo, gracias a las limosnas que recibía, se llegaba a reunir 6,000 pesos, los que se gastaban a lo largo del año.²⁶ La situación financiera del hospital de los Niños Huérfanos evolucionó favorablemente en los años siguientes a su fundación gracias a los legados testamentarios y a las donaciones de los cófrades. En 1617, el virrey de Esquilache asignó de oficio la cuarta parte de los arrendamientos de los «Quartos de la Comedia». Hacia 1648, el hospital tenía contratadas setenta amas de leche, dos maestros para las niñas y niños grandes con su maestro de escuela. La prosperidad económica del hospital fue también resultado de que hacia mediados de 1657, la hermandad que lo mantenía se había hecho más flexible y admitía entre sus miembros no sólo a los mencionados escribanos y receptores, «sino a todo

²⁴ Vargas Ugarte, *Historia* II, p. 31.

²⁵ *Ibíd.*, p. 300.

²⁶ Cobo, *Obras.* II, p. 453.

hombre virtuoso sin considerar su profesión».²⁷ Las donaciones privadas siguieron creciendo. Además, el virrey Conde de Lemos asignó al hospital una pensión de 3,000 pesos anuales. Posteriormente, esta suma ascendió a 4,000 pesos al año para ser destinada exclusivamente al salario de las amas de leche que criaban a los niños del hospicio.

La opulencia de la que el hospital había gozado desde su fundación empezó a declinar hacia el fin de la década de los ochenta. El terremoto que azotó la ciudad en 1687 augura el inicio de su crisis financiera. El desastre natural destruyó el edificio del hospital y los niños se vieron obligados a mendigar en las calles. Otros buscaron albergues precarios en casas familiares, en las que se llegaron a convertir en criados. A esto se sumó que la hermandad a cuyo cargo había estado el hospital hasta ese momento se desintegró. En su reemplazo se nombró a un grupo de «hombres ilustres» que intentó reparar los daños que el hospital sufrió. Su éxito fue relativo. El hospital nunca llegó a recuperar su anterior prestancia financiera. A principios del siglo XVIII, el hospital contaba con 8,000 pesos de renta. Esta era una situación deficitaria pues en realidad necesitaba 12,000 «para la paga de las amas que crían los niños, gasto de vestuario y cotidiano alimento, de los que están apartados del pecho y permanecen en el hospital, hasta la edad competente en que toman estado y salen fuera de él».²⁸ Más adelante, durante la administración del virrey Caraccioli, se tomaron una serie de medidas que apuntaban a mejorar las condiciones materiales del hospital de los Niños Huérfanos. Además, se buscó un mayor control de las amas de leche y se establecieron ciertos requisitos que aseguraran que éstas tuvieran buena salud y... costumbres.²⁹ Por una Cédula Real del 17 de julio de 1710, sabemos que el número de niños

²⁷ Hesperophylo (seudónimo), p. 303.

²⁸ Cota, *Obras*, II, p. 453.

²⁹ Esta medida, si fue llevada a cabo, probablemente modificó el rango de las amas de leche y su prestigio aumentó. Como suele suceder con este tipo de medidas, muchas mujeres que antes se dedicaban a este tipo de trabajo quedaron marginadas. Pero no hay evidencias para pensar que el cambio realmente ocurriera.

Capítulo VIII

expuestos fue cada vez mayor, «así por la miseria de sus padres como por el aumento de sus vecinas».³⁰

Lamentablemente, no hay información suficiente en este momento para abundar sobre el funcionamiento interno del hospital, sobre su evolución y sus cambios. En sus constituciones quedó también establecido el régimen de ingreso de los niños, de su alimentación y vestuario y de la educación que recibirían. Inicialmente, este hospicio fue concebido para recibir sólo niños blancos de ambos sexos. Pero ocurría que en el terno también eran abandonados niños de diferentes «castas morenos». Por este motivo se establecieron diferencias en el trato que los niños recibirían. Es decir, se definieron las criterios de segregación que entrarían en vigor dentro del hospital. Los niños que crecían en el hospital y, en el caso de los mujeres, no tenían las medias para conseguir una dote para casarse o entrar en el convento, permanecían allí y formaban el contingente de servicia, encargándose del cuidado de las niñas más pequeñas.³¹ Las niñas españolas aprendían a leer y escribir para aplicarse después a «otras profesiones útiles y honestas según la respectiva disposición de cada una».³² Las niñas pertenecientes a los estratos recibían una educación diferente a aquella destinada a los blancos. Estaban obligadas a servir en el hospital hasta las dieciocho a veinte años. Luego podían ser dispuestas a «servicia y saldada». Además, eran entregados a vecinos de «buena fama» que las solicitaban a cambio de cierta cantidad de dinero.³³ Las mujeres no blancas eran ofrecidas como sirvientas a particulares o a instituciones de mujeres como la Casa de Recogidas de la ciudad. El dinero que recibían a cambio de su trabajo era entregado al hospital en retribución de lo que éste

³⁰ A fines del siglo XVIII, las amas de leche tenían a su cuidado, en sus propios hogares, a los niños hasta los doce meses de edad. Si éstos lo requirían este plazo podía prolongarse. Dentro del hospicio mismo, el servicio doméstico también estaba formado por mujeres: veinte amas secas. ABPL, Huérfanos, Antecedentes I.

³¹ Ilder Mendieta, *Hospitales de Lima colonial. Siglos XVII-XIX*, (Lima: Seminario de Historia Rural, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1990) separato, p. 110.

³² Cobo, *Obras*, II, p. 308.

³³ *Ibid.*, p. 301.

había invertido en su crianza. Luego de cumplir doce años podían disponer de sus ingresos.³⁴ De esta manera se perpetuaba su condición de servidumbre adquirida virtualmente por el nacimiento.

Cobo calculó en 1643 que anualmente ingresaban al hospital-casa entre cuarenta y cincuenta niños. Además, había permanentemente alrededor de ochenta niños que eran lactados fuera por las nodrizas.³⁵ En total, el hospital, hacia mediados del XVII, tenía capacidad para sustentar a 120 niños aproximadamente, de diferentes edades y sexo. A cada una de las amas de leche se le pagaba entre 7 y 8 pesos mensuales. De ordinario había por lo menos 100 niños de pecho.

Las amas de leche fueron un recurso extensamente difundido en Lima a lo largo de la Colonia. Las familias que disponían de mayores recursos podían comprar una esclava que tuviera leche en sus pechos para criar a los recién nacidos. También existía la posibilidad de alquilar una. Ésta fue la opción de los grupos menos adinerados. En general, todo parece indicar que la tendencia fue que las mujeres no esclavas no lactaran a sus hijos. El numeroso contingente de mujeres esclavas que poblaba la ciudad y la probable alta tasa de mortalidad infantil entre la población esclava parece haber acentuado esta tendencia y haber impreso un sello muy particular en las relaciones sociales en general, y entre las mujeres y los hombres en particular.³⁶

En España, en los textos de los moralistas de la época se observan severas críticas a las mujeres que persistían en dar a criar a sus hijos a amas de leche. Los argumentos de los moralistas no se cen-

³⁴ Mendieta, *Hospitales*, p. 110.

³⁵ Cobo, *Obras*, II, p. 310.

³⁶ Hoy que advertir que la proliferación de nodrizas en otras sociedades trajo consigo una alta tasa de mortalidad infantil y patrones de fertilidad diferentes entre las mujeres pertenecientes a clases sociales distintas. En Rouen, Francia, a fines del siglo XVIII, el 90% de los niños abandonados que estaban al cuidado de una nodriza moría antes del año, mientras que los niños alimentados por sus madres morían en una proporción de 18.7 por 100. Flandrin, *Orígenes*, p. 258. En España la mortalidad infantil en el siglo XVI era bastante alta. Domínguez Ortiz sostiene que alcanzó de un 35 a un 40 por 1000, llegando a veces hasta a un 50 por 1000, citado por Vigil, *La vida*, p. 137.

Capítulo VIII

traban en cuestiones sanitarias a propiamente afectivas. Se argumentaba que a través del vínculo entre la nadriza y el niño se transmitía algo más que alimento: era un vehículo de cualidades morales y creencias.³⁷

Es muy probable que tanta las niñas expuestas como las abandonadas y aquellas que habían nacido de una unión conyugal legítima se encontraran en situaciones parecidas, en la medida de que la gran mayoría fue criada por mujeres que recibieran una remuneración económica por hacerla. En el caso de los legítimos, las madres o familiares cercanos pueden haber ejercido algún tipo de control y un mayor cuidado en la crianza de sus hijas. Esto, efectivamente, debió tener como resultado una tasa menor de mortalidad infantil que la que debió existir entre aquellas que fueron criadas exclusivamente por amas de leche, sobre las cuales no era posible ejercer control alguna.

Mujeres de diversos grupos sociales solicitaban niñas del hospital para amamantarlos por un tiempo determinado. El pago por la lactancia hizo que la mayoría de las mujeres que acudían a solicitar niñas para amamantarlas fueran mujeres de las sectas subordinadas de Lima: esclavas, negras, mulatas, pardas libres, etc. Este pago permitía a las esclavas abonarle a sus amos los jornales que de ellas requerían. En el mejor de los casos las esclavas iban acumulando dinero suficiente para comprar su libertad. Para las mujeres libres este dinero fue una manera de satisfacer sus necesidades económicas.

Un momento crucial en la vida de las niñas abandonadas era cuando salían de la Casa de los Huérfanos por un tiempo corto para ser alimentados por las amas de leche. En muchas oportunidades, las niñas no terminaban su periodo de lactancia con una

³⁷ A pesar de los consejos de los moralistas, las mujeres en España, por lo menos las que contaban con recursos económicos para ello, siguieron contratando nodrizas que amamantarán a sus niñas hasta mediados del siglo XIX, Vigil, *Ibid.*, 127. Por otro lado, en el caso del Perú, hasta bien entrada el siglo XIX aparecían en los diarios de la ciudad avisos de personas que buscaban contratar amas de leche. Pero no hay un seguimiento sistemático de esta situación y de su significado.

misma madre sustituta. Paula de Atocha había sido abandonada en el hospital de los Niños Huérfanos, de donde fue recogida por una mujer llamada Gertrudis Paravicinos, criolla.³⁹ Gertrudis, no sabemos las razones, la devolvió al hospital cuando Paula estaba todavía lactando. En ese momento, Casimira Cabezas, mulata azambada que vivía en el portal de Botoneros, en el callejón de los Clérigos, solicitaba un «botado» para que su hija Juana Meoño «lo criase interin se aliviase de los pechos por hallarse recién parida». Pero la prelada del hospital le pidió que «prefiriese a esta niña (Paula) que se hallava como de unos cinco o seis meses, y mui desmedradita, y por complacer a dicha abadesa la trajo a su casa donde empezó a criarla dicha su hija, que le tomo tal amor y cariño, que no quiso volverla nunca, y entre ella y la declarante la han criado hasta el presente, sin que nunca ayan percibido cosa alguna por su crianza».⁴⁰

Las esclavas recién paridas usualmente estaban a disposición de sus amas. María Andrea, esclava de don Lorenzo de Encalada, sacó a María Pasquala de los Huérfanos para mantener la leche mientras paría su ama.⁴¹ Cuando su ama parió, no quiso desprenderse de María Pasquala «por el amor que le cobró... la dio a otra negra... para que la acavase de criar y después que estuvo destetada dicha huérfana, no tubo valor para devolverla a dicha Real Casa y la ha estado manteniendo con lo que aorrava del real de pan que sus amos le davan».⁴²

³⁸ No sabemos nada sobre la mortalidad infantil de aquellos niños abandonados a los cuales nadie podía asegurar una lactancia suficiente como para sobrevivir. No es riesgoso imaginar que la mortalidad entre ellos fue considerablemente más alta.

³⁹ AGN, Inquisición, Fundaciones, Leg. 1. Expediente de Paula de Atocha, 1783. Para lo que aquí nos interesa, el hecho que buena parte de las solicitudes de mujeres expósitas para ingresar con una beca al Colegio de la Santa Cruz de Atocha correspondan al siglo XVIII, no impide tomarlos como referencia documental para el periodo en cuestión. En términos de la información que nos interesa, las peticiones del siglo XVIII temprano, 1703 por ejemplo, son virtualmente idénticas a aquellas que utilizamos aquí, que corresponden al siglo XVIII más bien tardío. Por esta razón confiamos en que el uso que hacemos de las fuentes mencionadas es pertinente y adecuado.

⁴⁰ *Ibid.* Las cursivas son nuestras.

⁴¹ AGN, Inquisición, Fundaciones, Leg. 2. Expediente de María Pasquala de Atocha, sn. 1758

⁴² *Ibid.* Las cursivas son nuestras.

Capítulo VIII

Una mujer, daña Jasepha Pableda, cantaba que frecuentaba la zapatería de Simán Zagal en la calle de las Badeganes, en dande veía a María Antania de Atocha, a la que criaba la mujer del zapatera llamada Luganda.⁴³ La niña tenía cuatra años cuanda daña Jasepha decidió llevarla cansiga «par quitarla de la calle y del abandana en que la tenían Simán y su mujer Luganda». Durante acha años la criá, le enseñó la doctrina cristiana «aunque en el escribir na esta mui carriente, y que la Doctrina Cristiana la save a la perfección y que también save la que es la confesián y la sagrada camunión que frecuente a menuda; que también save caser y sacar pliegues can su dechada: que también sabe hacer sus plumeras y acamodarles, porque esta declarante la ha enseñada, y que es de buen natural y dácil para quanta se le manda».

Las mujeres camunes y carrientes que criaran a las niños expuestas se convirtieran en maestras autadidactas, preocupadas par el destina de las niñas abandonadas. Además, aquellas que na padían hacerse carga de la educación de las niñas se enfrentarían a situaciones dilemáticas. En 1787, Gabriela Argameda, mestiza, casada can Isidara Gámez, de oficia sastre, sacó a María Jasepha Florentina de las Huérfanas «can el fin de criarla a sus pechas par el interés de seis pesas que le pagá al mes el mayardama de dicha casa cama efectivamente la crió, destetá y alimentá hasta la edad de tres años que se la entregá a daña María Eugenia Imar, y a su hermana daña Eusevia para que continuasen criándala, y doctrinándala par na tener la declarante facultades para ella».⁴⁴

Las mujeres que se encantraban en las canventas en candición de seglares también fueran afectadas par la existencia de niñas sin padres. En 1743 daña Jasepha Vivar, que vivía en el manasteria de Santa Clara, mandó a su esclava María Antanieta Saberanis, a sacar par la limasna ardinaria, a la española Vicenta de las Mercedes, del haspital de Huérfanas.⁴⁵ A las siete años de edad, Vicenta

⁴³ AGN, Inquisición, Fundaciones, Leg. 1. Expediente de María Antonia de Atocha, 1772.

⁴⁴ AGN, Inquisición, Fundaciones, Leg. 2. Expediente de María Florentina de Atocha, 1745.

⁴⁵ AGN, Inquisición, Fundaciones, Leg. 2. Expediente de Vicenta de las Mercedes de Atocha, 1750.

postulaba a una beca del colegio de Santa Cruz. Igualmente, a principios del siglo XVIII, Mariana Juliana de Atocha fue recogida de la Casa de Huérfanos por Irena Ladrón de Guebara, beata de Santo Domingo que servía en el hospital de La Caridad de la ciudad, a la cual crió a sus expensas.⁴⁶

En 1703, una niña española, Alfonsa, había sido depositada en el hospital de Huérfanos, un 24 de enero.⁴⁷ A los quince días se la llevó a criar por la «limosna ordinaria» Alfonsa Jacova de Avendaño, monja profesa de velo negro del monasterio de la Encarnación. Alfonsa de Atocha creció en el convento al cuidado de doña Luysa de Avendaño y de su esclava Jacova, «con todo recogimiento y virtud» hasta que cumplió ocho años. En ese momento solicitó ingresar al colegio de Niñas Expósitas de Santa Cruz de Atocha, y gozar de la dote asignada por esa institución a las colegialas. Con estos buenos antecedentes, Alfonsa fue rápidamente aceptada, permaneciendo en el colegio aproximadamente tres años, cuando ingresó al convento como novicia, preparándose para monja de velo blanco. Doña Luysa se enfermó y, como era su protectora, Alfonsa no pudo profesar en muchísimo tiempo. Cuando murió doña Luysa, Alfonsa se quedó sin auspicio. A esto se sumó que debido a una confusión administrativa ésta no recibía del colegio de Niñas Expósitas la totalidad de la dote que el monasterio de la Encarnación requería de sus postulantes.

«siendo el motivo de su absoluto atraso y por fin se la yebó Nuestro Señor dejándome en total desamparo el que no dio lugar a que pudiese yo profesar de velo blanco y lo yba pasando con mi trabajo personal manteniéndome siempre con honrra en el Monasterio, sin que aya dado lugar a la menor objeción que avian hecho las señoras religiosas... procurando vivir areglada razón en este intermedio perdi la salud sin que tubiese otro asilo

⁴⁶ AGN, Inquisición, Fundaciones, Leg. 2. Expediente de Maria Juliana de Atocha, 1705.

⁴⁷ AGN, Inquisición, Fundaciones, Leg. 1. Expediente de Alfonsa de Atocha, 1711.

que el de mi madrina señora doña Juana Pando y Figueroa que me asía la limosna de mantenerme y con su falta me allo ynsolbente sin tener a quién bolber los ojos».

El resultado fue que Alfonsa tuvo un lugar en el convento, creciendo en un mundo segregado, entre mujeres. Estaba pastulando a velo blanco y no a velo negro por un problema de recursos, de dote, no por no tener padres o ser ilegítima. Al ser depositada en Huérfanos quedaba oculta su verdadera identidad, y así podía transitar por sendas más dignas de la sociedad colonial.

En las intenciones de las nodrizas confluyeron la caridad con la ganancia. Es el caso de Lorenza Zavala, india. Según ella, se acercó a Huérfanos «a solicitar una criatura para criarla, así por exercitar la caridad como también por lograr aquel corto estipendio que la Casa acostumbraba a dar a las amas por la crianza». ⁴⁸ María Liberata, «españolita», vivió con Lorenza de Zavala cerca de once años, durante los cuales ésta la crió, la alimentó y la educó «gastando muchos pesos en su educación y crianza como si fuera mi hija». Luego solicitó ingresar al colegio de la Santa Cruz.

A las puertas del hospital no sólo se acercaban a solicitar niños que criar mujeres de los grupos subalternos. Si bien fueron éstas la mayoría, mujeres pertenecientes a los sectores altos, aunque fuera excepcionalmente, no sólo pedían adoptar a niños del hospital de Huérfanos sino que estaban dispuestas a lactarlos. En 1786, don Diego Bravo de Rivero y Zavala, capitán del regimiento de la Ciudad de los Reyes, se presentaba ante el Secretario del Secreto, para informar acerca de la condición de huérfana expósita de María Ascensión de Atocha. La conocía de pocos días de nacida. La niña había sido recogida de la cuna del hospital por su hermana, la señora Marquesa de Valleumbroso, «para que la aliviara los pechos, que se hallaba recién parida». ⁴⁹ A pesar de lo tardío del caso, que una

⁴⁸ AGN, Inquisición, Fundaciones, Leg. 2. Expediente de María Liberata de Atocha, 1753.

⁴⁹ AGN, Inquisición, Fundaciones, Leg. 2. Expediente de María Ascensión de Atocha, 1786.

mujer de la aristocracia limeña recogiera a una niña para lactarla pareciera ramper con las esquemas manejadas hasta ahora acerca de la negativa de las mujeres de las clases altas a lactar a sus propias hijas. En toda casa, la que podría pensarse es que la alta mortalidad infantil en todas las estratas sociales empujó a muchas mujeres de las clases altas a alimentar a las criaturas huérfanas o abandonadas por sus padres, alimentando también las sentimientos de caridad femenina.

La mortalidad infantil de la época debió dejar a muchas mujeres con las pechas llenas de leche y sin hijas que criar. Como la revelan las testimonias rescatadas, muchas de ellas recogían a niñas del hospital y luego se quedaban con ellas. Es probable que muchas de las niñas ilegítimas y abandonadas siguieran aquel destino. Estas procedimientos se convirtieron en mecanismos infarmites de adaptación. En resumen, mujeres esclavas, aristócratas, salterras y beatas, de toda procedencia étnica, se vieron vinculadas con las niñas abandonadas en la sociedad colonial limeña.

La historia de Micaela Francisca, niña expuesta en la Casa de las Huérfanas de Lima, permite reconstruir la que pudieran ser las destinos de las niñas expuestas y abandonadas en la ciudad.⁵⁰ En 1652, Micaela Francisca, recién nacida, ingresó a las Huérfanas y en seguida dañó Petranila de Vargas, vecina de la parroquia de San Marcela, por la limasna ordinaria, la crió por un tiempo corta, devalviéndola luego a dicha casa.⁵¹ Don Juan de Céspedes y Taleda fue llamada a testificar para probar que Micaela Francisca no canecía a su madre. Hacia 1652, Céspedes y Taleda había llegado de

⁵⁰ AGN, Inquisición, Fundaciones, Leg. 1. Expediente de Micaela Francisco de Atocho, 1670.

⁵¹ Micaela Francisca tuvo que probar que su madre nunca la había recogido de la Casa de Huérfanos, pues ello constituía un impedimento para ser aceptada en el colegio para expósitos. Aquí vemos cómo las madres que en un primer momento habían expuesto a sus hijos, luego de un tiempo decidieron recuperarlos. En este caso, por un error, figuraba que la madre de Micaela Francisco había vuelto o recuperado a su hijo. Había pagado 22 pesas por los cuatro meses que su hijo había sido criado en los Huérfanos. Más allá de la verosimilitud del hecho, éste dice de cómo algunas mujeres recurrían a Huérfanos temporalmente para dejar a sus hijos hasta que les fuera posible hacerse cargo de ellos. Esto demuestra que estos niños no eran propiamente huérfanos. *Ibid.*

Capítulo VIII

España hacía paca tiempo y estaba casada can daña María de Arcas. Par ese tiempo tenía treintaidós años más a menas y su espasa dieciacha. Na tenían hijas. Una noche, cuanda regresaba a su casa, «que sería par el mes de septiembre halló en el saguán della que avían puesto ensima del paza una criatura y par hallarse carta de familia y aviéndala subido al quarta dande estaba daña María de Arcas su mujer y reconocida la criatura y vista el papel que traía mandó que la llevasen a la casa haspital de las huérfanas».

Passaran las meses y daña María de Arcas no padía embarazarse. Ella había decidido llevar a Micaela Francisca a la Casa de las Huérfanas par na tener ama de leche can que sustentar a la niña expuesta, pero terminó por sentirse demasiada culpable: «aflixida de que la causa de na darle Dias hijas sería la crueldad de aver ymbiada la niña de su casa a la de las huérfanas y disiéndasela al dicha su marida estando de aquerda ambas ymbiaran a una marena nambrada Magdalena Prieta para que la trajese».

Magdalena Prieta se acercó a las Huérfanas a reclamar a Micaela Francisca, pera el mayardama del haspital respandía que sála le daría la niña que ella pedía si le pagaba 50 pesas, que era el imparte de las gastas que su estancia había significada. Dan Juan de Céspedes pagó la suma requerida y Micaela Francisca regresó a casa. Ahara se trataba de buscar un ama de leche. Pasquala de Ansules, negra esclava de daña Ignacia de Campas, cantaba que

«estaba parida en la cama que se le avía muerto su hijo y su ama fue al dicho ospital y le trajo para que criase una niña que es la contenida en estos autos, y al cabo de tres o quatro meses que la estaba criando el mayordomo del dicho ospital fue a su casa y pagando el tiempo de la criansa se la quitó para ymbiarla a la casa de don Juan de Céspedes y Toledo y aviendo cobrado amor esta testigo a la dicha niña no queriéndola dar se vino a la casa del dicho don Juan de Céspedes pidiéndole se la dejase acabar de criar y el dicho don Juan se la

dejó para que la acabase de criar pagándole a su ama deste declarante su criansa de dicha niña hasta el tiempo que la trajo a su casa el dicho don Juan de Céspedes».

En la medida que las huellas del pasado lo permiten hemos penetrado al mundo de los afectos femeninos. Pero ¿qué se puede decir de los sentimientos de las madres que abandonaban a sus hijos? Como hace notar Vigil en su estudio sobre las mujeres en España durante los siglos XVI y XVII, la figura de la madre no existe de una manera diferenciada en las obras literarias del Siglo de Oro. Tampoco los moralistas enfatizaron este aspecto de la identidad femenina. El papel maternal de las mujeres no concitó una dedicación especial en sus tratados. Sólo excepcionalmente le prestaron atención: cuando se trataba de insistir en la importancia de que las madres dieran de lactar personalmente a sus hijos.⁵² El concepto de madre tal como lo entendemos hoy no existió. Y, en términos de la afectividad en las relaciones entre padres e hijos, no había gran diferencia entre padre y madre. No obstante, si bien quedó demostrado que no existía tal noción, este hecho no nos permite concluir sobre los sentimientos propiamente maternales, es decir, cómo los mujeres se percibían a sí mismas en relación a sus hijos. Explorar este universo es otra historia. En resumen, no sabemos cuánto de los sentimientos femeninos está reflejado en los tratados de los médicos, juristas, filósofos, teólogos, o en los textos literarios. Sospechamos que poco.

De todas formas, en la medida en que la cultura afectiva dominante de la época no tenía como uno de sus ejes la cuestión maternal, puede pensarse que desprenderse de un niño recién nacido pudo tener para las mujeres ciertos alcances sentimentales y morales también. Por la crónica escasez de testimonios íntimos sobre el problema es casi imposible, al menos por ahora, reconstruir los sen-

⁵² Vigil, *La vida*, pp. 130-131.

timientos de las mujeres al respecto. Pero algunos fragmentos hacen suponer que exponer a un niño recién nacido llegó a ser un trance marcado por la angustia.

La historia de doña Josepha de Toro nos dice de la experiencia femenina en torno a la maternidad.⁵³ Josepha había nombrado a su madre por universal heredera. La madre murió antes y ella no renovó su testamento. En aquel testamento no dejaba heredero legítimo alguno. Pero a la muerte de doña Josepha, don Diego de Villagómez pretendió ser reconocido como su hijo. De ser así, heredaría dos esclavas, muebles, plata labrada y ropa. También algunas deudas.

Juana de Godoy, cuarterona natural del puerto del Callao, testigo en el litigio, que por ese entonces vivía en el barrio de Nuestra Señora de Cocharcas en Lima, declaraba que a raíz de la amistad que tenían había asistido a doña Josepha durante su parto. Conocía a Diego Villagómez desde que nació. Supo también que doña Josepha entregó al niño a una mujer llamada doña Ana Sequera «para que lo llevase a la casa de quién la suso dicha desía era su padre lo qual sucedió la víspera de la víspera del día de mi señora Santa Ana». En esos días, doña Ana Sequera había asistido para celebrar las fiestas de la institución. La testigo estaba en la casa de doña Josepha cuando doña Ana, de regreso del jubileo, les decía que «abia bisto a su hijo en la cuna de los niños huérfanos que ponen para pedir limosna». Ante tal noticia doña Josepha «le rogó y pidió» a doña María Sequera, hermana de la dicha Ana que fuese al hospital y que confirmara lo dicho por ésta. Doña María fue al hospital, y a su regreso dijo que

«era sierto todo... que era el mismo que abía parido la dicha doña Josepha y saviendo la dicha doña Josepha lo que lleva referido se affligió mucho y por el riesgo que tenía por los ascidentes que podía

⁵³ AGN, RA, CC, Leg. 178, C.667. Auto seguido por don Diego de Villagómez contra la testamentaria de doña Josepha de Toro sobre su filiación y su consiguiente derecho a la participación de los bienes de su difunta madre, 1663.

resultar por estar recién parida la consoló esta testigo y le ofresió a hazer la diligensia de sacar al niño del ospital de los niños huérfanos y la dicha doña Josepha le pidió a esta testigo con muchas ynstancias lo sacase porque de no hazerlo peligraria su vida por lo mucho que avía sentido que ubiesen echado a su hijo en los Niños Huérfanos y esta testigo por el amor y la amistad que tenía con la dicha doña Josepha yso la diligensia de traer al niño».

El niño logró salir de los Huérfanos luego de pagar 20 pesos y ser bautizado. Luego fue a criarse a casa de doña María Sequera aprovechando el hecho de que ésta poseía una esclava mulata que acababa de perder a su hijo de pecho. Entre estas mujeres había una inobjetable amistad.

El abandono de los niños en ese hospital fue una experiencia muy dura que las mujeres prefirieron evitar. Las que no tenían la certeza de que sus bebés iban a ser aceptados en una casa de familia, tenían únicamente la opción de los Niños Huérfanos. El dolor y la angustia o la deshonra. A otras no les quedaba mucho por escoger. Las sanciones familiares sí eran fuertes, como hemos visto, sobre todo para aquellas que pertenecían a una familia que pretendía una honra que proteger. Considerando el significativo número de niños obandonados, la culpa y el remordimiento, o sencillamente la tristeza, debieron ser un componente más o menos compartido por muchas mujeres que se desprendieron de sus pequeños recién nacidos.

El vínculo amical entre mujeres fue muy importante para aquellas madres sin recursos que se veían de pronto con un hijo recién nacido al que había que alimentar. Vemos cómo las parteras eran parte de una red de mujeres que cumplían funciones importantes asociadas a la maternidad y a la crianza. No es posible saber con qué frecuencia ocurría, pero la función de las parteras no siempre terminaba con la atención del parto y el nacimiento del niño. En ciertas oportunidades se hicieron cargo de la crianza de las criatu-

ras, llegando a contratar por su propia cuenta amas de leche para criar a las niñas recién nacidos. Las amigas acompañaban a las mujeres en el momento del parto; cumplían con llevar a los niños a la pila bautismal. En algunas casas exponían personalmente a los niños en las casas de las presuntas padres, a las rescataban del hospital de Niños Huérfanos.

El aumento progresivo de los expósitos entre la población blanca, especialmente el nacimiento de niñas que crecían en media del acecho de los peligros del siglo, causó un particular interés entre las autoridades. Hombres y mujeres pudientes y preocupados por la salvación de sus almas hicieron constantes donaciones a niñas sin padres, huérfanas y expuestas. Las cofradías de la ciudad ofrecían anualmente dotes para doncellas sin padres, pero blancas. Familias de fortuna fundaron ricas patronatas que velaran por la honra de las niñas expósitas.

La fundación del colegio de las Niñas Expósitas de Santa Cruz de Atacha en el siglo XVII por Mateo Pastor y Francisca Veles Michel, administrado por el Tribunal de la Inquisición, permite entender la magnitud del problema de la ilegitimidad de las niñas blancas de la ciudad y el interés de las autoridades coloniales y de las clases dominantes en enfrentar esta situación. Mateo Pastor había nacido en La Mancha y era vecino de Lima, donde ocupaba el cargo de familiar del Santo Oficio. Se había casado con doña Francisca Veles Michel, natural de Lima. El matrimonio no tuvo hijos y ambos determinaron, a través de un testamento conjunto, distribuir su fortuna entre una serie de personas e instituciones básicamente con fines protectores y benéficas. Lo más destacado fue la fundación del colegio de Niñas Expósitas de Santa Cruz de Atacha en 1653, hecha propiciada por doña Francisca. La falta de «doctrina y enseñanza» que padecían las niñas huérfanas, combinada con la «pobreza y necesidad», ponía en grave riesgo su honestidad. En resumen, sus condiciones de vida las alejaban del matrimonio o del ingreso a un convento. Podían perderse en el «siglo». Estas palabras expresan claramente el sentimiento y las intenciones de estas instituciones frente a las niñas abandonadas:

«las niñas, aora ay siempre que hubieren de entrar en el dicho recoximiento, y señalando el número conforme a la dicha renta que aora hubiere y en adelante augmentare, con que ayan de ser siempre de las expósitas y echadas en los niños huérfanos sin que se admita alguna otra sin esta calidad porque para estas huérfanas desamparadas de todo favor humano y no para otras instituyo el dicho colexio y todo lo demás que juzgaren combenir para el maior servicio de Dios Nuestro Señor en la educación y dotrina de estas nuevas plantas que pretendo se crien y crezcan en virtud y exemplo sin que la falta de lo temporal pueda hacer de impedimento para seguir lo espiritual».⁵⁴

El colegio fundado por Mateo Pastor debió recoger a una serie de mujeres que como ilegítimas engrosaron las filas de los expuestos en la sociedad colonial. Ciertamente, no había cómo probar la ilegitimidad de una niña expuesta. Por otro lado, en ninguno de los casos encontrados en los documentos relativos al problema se presentaron partidas de defunción, por ejemplo, que confirmaran la muerte de los padres de las niñas o mujeres que solicitaban incorporarse al colegio de Niñas Expósitas.

Pero las niñas que solicitaban ingresar al colegio de Santa Cruz necesitaban presentar ciertos requisitos: comprobar que sus padres eran desconocidos, es decir que habían sido expuestas; que eran «españolas», lo que significaba blancas. La indumentaria de las niñas expuestas fue tomada en mucha consideración por las autoridades coloniales para determinar su origen étnico. Descripciones obsesivamente detalladas a propósito de esto fueron parte sustantiva del currículo que las niñas presentaron para ingresar al colegio de Santa Cruz y obtener una beca: «Miércoles veintiuno de

⁵⁴ AGN, Inquisición, Fundaciones, Leg. 4, 1602-1661. Testamento de don Mateo Pastor, 1653-1655.

Capítulo VIII

octubre como a las ocho y tres cuartos de la noche expusieron una niña española recién nacido, vino embuelto en tres montillas coloradas de Castilla rotas, una camisita de breña serradita, en los hombritos un pañito viejo en la cabeza de morles crudo, un ombligero por faja y en remate del ombligero una tira de trencilla con dos sintitos blancas. No trajo popel.⁵⁵

Normalmente las mujeres que solicitaban las becas del Patronato Mateo Pastor para ingresar al colegio habían pasado los primeros días de sus vidas en la Casa de Huérfanos de Nuestra Señora de Atocha. En algunos casos habían sido abandonadas allí por personas que mantuvieron oculta la identidad de sus padres, argumentando siempre que no los tenían. En otras ocasiones, como hemos visto, las familias que encontraban abandonados a niños en las puertas de sus casas tomaban la decisión de enviarlos a Huérfanos. Diversos motivos determinarían que las familias se resistieran a hacerse cargo de los niños expuestos en sus casas. Muchas veces se argumentaba la ausencia de medios económicos para sustentar a los niños expuestos. En otros casos sucedía que no podían acceder o amas de leche que pudieran hacerse cargo de la crianza de las criaturas expuestas. También debían conseguir los testigos que declararan que, entre que fueron expuestos y el momento en que solicitaban el ingreso al colegio, sus vidas hubieran transcurrido entre gente honesta. Favorecía el ingreso al colegio el hecho de haber adquirido una formación cristiana, considerando también algunos conocimientos tales como saber leer y escribir y desempeñarse en algunos tareas domésticas con cierta destreza.

En 1765, Petronila Martínez, india soltera, sacó a criar de los Huérfanos a María del Carmen de Atocha.⁵⁶ Luego de cinco años, Petronila estaba casado con Pedro Chuquiñán, de oficio borbero. Su matrimonio y la crianza de sus hijos le demandaban tiempo y no pudo seguir ocupándose de María del Carmen, «a que se orega la

⁵⁵ AGN, Inquisición, Fundaciones, Leg. 1. Expediente de María de los Santos, 1674.

⁵⁶ AGN, Inquisición, Fundaciones, Leg. 1. Expediente de María del Carmen de Atocha, 1770.

concurrancia de oficiales y aprendices de la tienda, en que todos aitamamos juntos, con continua pena y sonrojo mío, viéndome en la menos decencia que ocasiona tanta estrechez y a riesgo de viciar mis costumbres, si la malicia se aumenta con la edad».

En 1772, María Manuela Menvesa, mestiza, contaba que a su comadre Casilda Coronel, parda libre, se le había muerto «un hijito ayjado de ella le aconsejó ésta sacase un botadito para criarlo, y hubiese la utilidad de su paga». ⁵⁷ Con esto convenció a Casilda y ella misma sacó de los Huérfanos «un niño varón que se lo hizo volver diciéndola que le trajese una mujercita». Fue así que María Dolores de Atocha llegó a los brazos de Casilda cuando tenía cuatro días de nacida. Desde entonces hasta el momento en que solicita entrar en el colegio de Santa Cruz de Atocha estuvieron juntas, y Casilda la alimentó y educó a sus expensas. Pero a estas alturas María Dolores tenía catorce años y se puso en duda su calidad de española. Además, las autoridades también cuestionaron su calidad honesta por estar en «inminente peligro su honestidad en una pública barbería, donde vive durmiendo con marido y muger por ni tener cama separada ... poderse presumir corrupta, según las viciosas costumbres con que se crían en la calle: si no se pueden sugetar las grandes criadas en el Colegio, porque con dificultad aprenden la doctrina, oraciones y demás cosas, y las chiquitas que la saben le hacen burla, resultando de esto grabe desorden».

Las experiencias narradas están relacionadas especialmente con las niñas. Los niños casi no aparecen en los documentos encontrados. Es posible que el destino de éstos haya seguido otra ruta. Definitivamente, el celo mostrado por las autoridades de la época hacia la suerte de las niñas blancas no se sintió de la misma manera frente a los niños de este mismo grupo. No encontramos un equivalente al colegio de Santa Cruz para el caso de los niños varones. El comportamiento femenino fue el centro de las preocupaciones de las autoridades en lo que a niños sin padres se refería.

⁵⁷ AGN, Inquisición, Fundaciones, Leg. 1. Expediente de María Dolores de Atocha, 1772.

Capítulo VIII

La formación del colegio de Santa Cruz de Atocha se formalizó con el establecimiento, por el inquisidor don Cristóbal de Castilla y Zamora, de las constituciones, siendo los miembros del Tribunal de la Inquisición los patrones del colegio. Éste dependía exclusiva y directamente del Tribunal del Santo Oficio, sin subordinación a otra jurisdicción secular ni eclesiástica.⁵⁸ Los únicos que podían cambiar las constituciones eran los inquisidores. La rectora, la maestra y los colegiales debían jurar cumplir con las constituciones. Quebrarlas constituía un «pecado mortal» (sic). Los inquisidores detentaban el poder absoluto en cuanto a los cambios de los rectores y maestros. La voluntad de éstos era lo que predominaba por sobre todas las cosas.

La dirección del colegio estaba a cargo de una rectora que contaba con la asistencia de un capellán y de una maestra. La rectora, además de saber leer y escribir, debía «ser celosa del bien, y crianza de estas nuevas plantas, debía también guardar las calidades de edad, nobleza, cristiandad, autoridad, exemplo y respecto». Era preferible que no tuviera hijos o parientes cercanos para que pudiera desempeñar mejor sus obligaciones. La maestra debía tener las mismas virtudes. También colaboraban con su funcionamiento un administrador, un abogado y por último un médico cirujano que se encargaba de la salud de las internas.

La administración de las rentas del colegio no siempre marchó viento en popa. No conocemos su evolución financiera al detalle, pero en la Visita de 1674 el informe emitido por la burocracia que la tuvo a su cargo transmite un panorama más bien desalentador: faltaban sábanas para las camas, las que habían estaban rotas; las almohadas no eran suficientes y tampoco las fundas estaban completas. Los colchones tenían la lana podrida. El descuido de las condiciones materiales de vida de estas mujeres resulta ostensible, incluso para las autoridades de la época.

⁵⁸ BNL, Sala de Investigaciones, B237. Constituciones del Colegio de Niños Expósitos de Santa Cruz de Atocha, 1659. Las siguientes referencias a la administración del colegio corresponden a esta fuente, a no ser que se indique otra.

Apenas fundado, el colegio de Nuestra Señora de Santa Cruz de Atacha acogió a doce niñas, que luego aumentarían a veinticuatro, las que serían vestidas, alimentadas, educadas y dotadas. Las colegialas procedían exclusivamente del hospital de los Niños Huérfanos. Las niñas aceptadas debían tener entre ocho y dieciséis años.

La educación que recibían las niñas comprendía lectura, escritura, doctrina cristiana, costura y música, instrumentos musicales y canto. En consonancia con el régimen de clausura al cual las niñas estaban sujetas, el horario era sumamente rígido: entre 6 y 7 de la mañana rezaban el rosario, oraban, escuchaban misa antes de desayunar. De allí pasaban tres horas, hasta las 11, en la Sala de Labor, donde casían, leían libros espirituales en voz alta, y la maestra explicaba la doctrina cristiana; eran las labores intelectuales. La educación que recibían estaba volcada en gran parte a asuntos relativos a la religión. De las quince horas de actividades diarias, estas mujeres transcurrían aproximadamente diez dedicadas a cuestiones religiosas. Las únicas actividades que no estaban vinculadas estrechamente con la religión eran la costura y la música, aunque esta última era básicamente música sacra.

Almorzaban en comunidad en el refectaria «principio... olla, y miel de postres». Alternaban los alimentos con la lectura de vidas de santos, para luego descansar de 12:30 a 2 de la tarde, cuando regresaban a la capilla del colegio para rezar media hora. Pasaban de nuevo a la sala de labor, en donde estaban hasta las 5:30 recibiendo las clases de la maestra, que consistían básicamente en leer en voz alta la doctrina cristiana. De 6 a 8 p.m. volvían a la capilla para rezar el rosario y otras oraciones, para continuar hasta las 9:30 con la oración y la lectura de libras devotas antes de acostarse. Confesaban y camulgaban cada quince días. Además, tenían asueta los jueves de cada semana y los días de festividades religiosas.

Aparte de las actividades diarias de las colegialas que dirigía la maestra, que les enseñaba a leer, cocinar, lavar, barrer «y la demás que convenga para servir su casa en tamando estado», el día debía ardenarse de tal manera que «Días lleve buena parte de él». El examen de conciencia diario era imprescindible. Un corto período antes

Capítulo VIII

de las 9 de la noche podía ser dejado a voluntad de las colegiales, «siempre y cuando sea justo y honesto». El contacto físico entre las mujeres del colegio también fue una de las preocupaciones de las autoridades rectoras: «se acostarían con toda honestidad y compostura, cada una en su cama sin que duerman unas con otras».

Las mujeres de esta clase, de acuerdo con las costumbres de la época, supuestamente no realizaban trabajos domésticos, por lo que contaban con una lavandera, una cocinera y una compradora. Sin embargo, las colegiales debían turnarse para trabajar con la cocinera y la lavandera. Este entrenamiento en el servicio doméstico hace pensar que las mujeres sin padres, es decir muchas de las ilegítimas, irían a ubicarse en un sector social no tan alto como para no realizar las labores propias de una casa. Los sábados todas juntas barrerían el colegio. Una de las colegialas debía desempeñarse como enfermera para atender a sus compañeras en caso de enfermarse. Cuando se necesitaba la presencia de un médico o barbero, atenderán a las enfermas sólo con la presencia de la rectora o la maestra «y lo mismo se hará si entrase el negro criado del colegio cargado con alguna cosa de peso».

Las colegialas estaban aisladas y prohibidas de tener algún tipo de contacto con el exterior. «Clausura y encerramiento se ha de guardar» rezaban las constituciones. La correspondencia escrita también quedó prohibida. Ni mujer ni hombre ajeno al colegio podía ingresar bajo pretexto alguno. Cuando el contacto con el exterior se hacía absolutamente imprescindible, debía ser a través de la reja de la iglesia o por la puerta de la calle con la asistencia de la rectora. De no cumplirse las leyes del enclaustramiento se aplicaría la excomunión y por supuesto serían privadas de la beca y de la dote señaladas. El único contacto que había entre el colegio y el mundo exterior era un criado para «los recaudos de afuera»; obviamente no dormía allí sino en el cuarto del capellán cercano al colegio. Todas las puertas estaban resguardadas celosamente bajo llave. La rectora, la maestra y dos colegialas de las más antiguas se encargaban cada noche de cerrar todas las puertas con llave con sus velas encendidas. El dormitorio de las colegialas se cerraba por dentro «y avrá una luz encendida toda la noche».

La población esclava de la ciudad también se filtró entre los muros de la clausura femenina. En 1674, por ejemplo, se encontraban dentro del recinto del colegio una negra conga, una criolla y una mulata, todas en calidad de esclavas al servicio del colegio de Santa Cruz de Atocha. Por supuesto, éstas dormían apartadas de las niñas. En el inventario que se hizo el mismo año figura: «Aposento de las negras y cársel, tres cuxas en que duermen quatro negras y sus colchones». Pero los patrocinadores del colegio mostraron mucho recelo frente a la entrada de la población de color a dicha institución. En las Visitas anuales, el día de San Mateo, preguntaban a las colegialas de manera explícita «si dejaban entrar al dicho Colegio sin licencia del Tribunal negras, mulatas o mestizas a lavar o a otras cosas». ⁵⁹

El trato personal debía apuntar a guardar el respeto y las diferencias. El trato de «tú y vos» se evitaría siempre. Amor y caridad eran los valores que encauzaban las relaciones personales; las preferencias y la formación de bandos estaban proscritos. No debía haber diferencias en las comidas. La rectora y la maestra debían comer la misma comida que las colegialas en términos de calidad y cantidad. Todas debían comer juntas en el refectorio, ascéticamente: «todo ha de ser de barro y con igualdad». Las mujeres recluidas debían tener, sin excepción, únicamente un hábito tosco «saya y jubón», un escapulario y «sobre él en el pecho una cruz verde». Las criadas debían vestirse igual en principio; pero la existencia de las jerarquías exigía las distinciones: se estableció que las criadas no llevaran escapulario. Así se diferenciarían. La seda, lujosa y sensual, estaba absolutamente prohibida, excepto en las medias, «y eso alguna vez».

Una parte de los fondos del colegio estaba destinada a dotar a las mujeres para su ingreso al convento o para que contrajeran matrimonio. En el caso de las mujeres que demostraran interés en entrar al convento, obtenían dotes más sustanciosas que consistían

⁵⁹ «La educación en el virreynato del Perú. El colegio de Santa Cruz para niñas expósitos», *Revista del Archivo Nacional del Perú*, T. XXIV, (1960), p. 34.

Capítulo VIII

en 2,000 pesos: 500 para ajuares y 1,500 para dote de velo blanca. Las que preferían casarse contaban con 1,000 pesos, cantidad suficiente para atraer a ciertos hombres que las salicaban en matrimonio. Los candidatos a esposos, debían presentar por escrito una solicitud dirigida a la rectora. Ésta, considerando las calidades de las postulantes, debía decidir acerca de la petición. Las colegialas tenían acceso a las dotes de acuerdo a su antigüedad. En el caso de que una «más moderna» estuviera en la inminencia de ingresar a un convento, se le atargaría «la dote sin perjuicio de la prelación de la más antigua». El otorgamiento de la dote pasaba por la autorización de los inquisidores. Los patrones debían aprobar el ingreso al convento a los matrimonios de las colegialas.

Si éstas contrariaban la voluntad de los inquisidores perderían su dote; eran éstas también las que asignaban la cantidad de la dote. Los conventos estaban en la obligación de devalver la dote al colegio si la colegiala moría antes de profesar o se saliera sin profesar. Igualmente, el marido debía devalver la dote si la mujer moría sin hijas o si el matrimonio se anulaba. El estatus de estas mujeres estuvo eficazmente protegido por la dote que el colegio les asignaba. Las mujeres que ingresaron a las conventos por la pronta, la hicieron a las más prestigiosas de la ciudad tales como el de la Encarnación, de la Trinidad y Santa Clara.⁶⁰

El castigo fue un criterio importante para narmar la vida del colegio. Mariana de Atocha, «españolita» en principio, sin padres ni parientes conocidos, había sido abandonada en la Casa de Huérfanos de la Ciudad de los Reyes.⁶¹ Tomasa de Varaona, mujer casada, la crió a sus pechas. Luego del destete, «vienda que no podía mantenerla», la devalvió a los Huérfanos, de donde la había vuelta a sacar doña Francisca Zumarán, en cuya casa permaneció hasta que tuvo diez u once años más o menos. Mientras tanto había apren-

⁶⁰ BNL, Sala de Investigaciones, B514. Colegio de niñas de Santa Cruz de Atocha, 1708. Se trata de una relación de treinta y seis mujeres, veintiséis de ellas optaron por el matrimonio y siete ingresaron a la vida conventual.

⁶¹ AGN, Inquisición, Fundaciones, Leg. 2. Expediente de Mariana de Atocha, 1771.

dido a leer y sabía la doctrina cristiana. Gracias a la buena crianza y a las habilidades aprendidas al cuidado de doña Francisca, Mariana de Atocha y Zumarán fue aceptada en el colegio de Niñas Expósitas de Santa Cruz.

En 1771, el colegio es escenario de un conflicto. Mariana de Atocha, que de pronto pierde su calidad de «españolita» y se convierte en una «chola o mestiza» (sic), es acusada de haberle arañado los brazos a la madre vice-rectora, rompiendo así «escandalosa y descaradamente el respeto, sumisión y profunda obediencia que debe tenerla y obligando forzosamente a tomar providencia en semejante horrible delito, que si se tolerara, sería causa de total ruina y perdición del mencionado Colegio». Las autoridades del Tribunal de la Inquisición se hicieron cargo del caso. La maestra, una sirvienta, una colegiala y la propia vice-rectora fueron llamadas a atestiguar sobre lo sucedido. En resumen, ocurrió que la vice-rectora mandó lavar unos platos sucios a Manuelita del Espíritu Santo y Córdoba, que estaba al cuidado de Mariana Zumarán «por ser de las más pequeñas». Mariana se opone «altercando con bastante tenacidad» que Manuelita no tenía por qué lavar los platos ya que no los había ensuciado. Ante «semejantes altiveces y desbergüenzas», la madre vice-rectora procedió a reprenderla como merecía: «agarró a dicha Mariana de los cabellos y empezó a castigarla dándole sus gaznatones y bofetadas, y apretándola del pescuezo porque no se le escapase». Mariana arañó los brazos de la vice-rectora. Ésta pensó que ya la había castigado a su satisfacción, por lo que decidió no ponerla al cepo. Esto había ocurrido en presencia de todas las colegialas.

Luego de revisar los testimonios, el inquisidor fiscal del Santo Oficio emitió su fallo. Los daños físicos de la vice-rectora, concluía, eran producto de una reacción defensiva de Mariana. Sin embargo, quedaba por reprimir ejemplarmente la desobediencia y «la mucha voluntariedad y altivez de la insubordinada». Además, otro castigo era necesario para que a «ella la corrija en lo subcesivo, y a las demás colegialas las advierta del respeto y puntual obediencia que deben tener a las preladas».

Capítulo VIII

El «abominable atraz delito» merecía que las inquisidores mandaran:

«se le corte el pelo de la cabeza... y hecho esto, se le de soltura del zepo en que está, intimándola que los tres días primeros siguientes coma a medio día en el Refectorio sentada en el suelo, y que por espacio de un mes, se sienta la última en los actos de la comunidad, amonestándola tenga profunda obediencia, sumisión y rendimiento a las Madres y que de lo contrario, después de un afrentoso castigo, se le pasara a las Recogidas».

Las autoridades inquisitoriales aprovecharon de estas circunstancias para ajustar ciertas reglas: que «las niñas colegialas se vayan los faldellines y no usen tupé, sin peynado llana... que a la niña que no abedeciere ciega y puntualmente sólo se le acuda el día con un cuartillo de pan y no se le den zapatas mensualmente». Mariana fue rapada enteramente en el cepa en presencia de las autoridades del colegio, de la Inquisición y de todas las colegialas.

Cinca años después, Mariana Zumarán huía del colegio para encontrarse con un hambre cuya salicitud matrimonial presentada al colegio había sido negada. En aquella ocasión las autoridades argumentaron que tal sujeto estaba interesada en la dote que la institución otorgaba a las colegialas. Además, se dijo que «se le repeliá por estrangera y no tener aficia ni principia con que poder llevar las cargas del matrimonio». Para mala suerte de Mariana, su fuga fue frustrada por unos guardias que se encontraban en las inmediaciones del colegio. El sujeta escapó y Mariana fue llevada de regreso al colegio y puesta en el cepo una vez más. Días después se acordó su expulsión y fue entregada a doña Francisca Zumarán, en cuya casa había crecido antes de ingresar al colegio. Finalmente, se le prohibió se comunicara con las colegialas bajo la amenaza de ser desterrada al puerto de Guayaquil.

La ilegitimidad tuvo una estrecha vinculación con el abandono de niños en la ciudad. Los registros parroquiales muestran una tendencia bastante alta de niños sin padres, pero las evidencias cualitativas revelan que no siempre la ausencia de padre y madre en la pila bautismal significó un abandono real de parte de éstos.

La cuestión del honor occidental, asociada al problema de género, jugó un papel importante en el abandono de los niños de la población blanca urbana. Exponer a los niños nacidos de relaciones sexuales ilícitas entre hombres y mujeres protegía el pudor y la honra femenina. También solucionaba los problemas matrimoniales masculinos que podían ocasionar la publicidad de relaciones adúlteras. Por otro lado, las niñas y los niños ilegítimos, fueran estos bastardos, espúreos o adulterinos, bajo la condición de expósitos podían gozar de los privilegios propios de los hijos legítimos. No obstante, de acuerdo al reducido número de expósitos, no es posible pensar en este recurso como un mecanismo extendido de movilidad social. Además, muchos de los expósitos engrosaban las filas familiares en condición de servidumbre, estableciéndose las relaciones típicas de las jerarquías familiares de la época. La ilegitimidad lubricaba así el sistema jerárquico de la sociedad colonial. En cualquier caso, la práctica de exponer a niños es una manifestación de la naturaleza de las relaciones de género en la sociedad colonial.

Los problemas económicos de las mujeres blancas ilegítimas fueron resueltos parcialmente por instituciones como las mencionadas. Pero lo que sí resulta evidente es la cantidad de cambios de vínculos afectivos experimentados por estas mujeres durante su niñez temprana y posteriormente. Estuvieron expuestas a una vida azarosa e inestable. Este tema resulta interesante porque permite conocer los acontecimientos así como los factores sociales que fueron dibujando lo que podríamos llamar la estructura psico-social de los individuos del mundo urbano colonial que carecieron de vínculos familiares estables y que estuvieron sujetos a las vicisitudes de la precaria estabilidad de la sociedad colonial. El estudio de las relaciones de poder, autoridad y dependencia tendría que considerar lo extendido del fenómeno en cuestión.

Al mismo tiempo, durante la lactancia se experimentó, aunque es difícil saber con qué frecuencia, la oporición de vínculos afectivos que hicieron de estos hechos eventos significativos en la vida de los niños abandonados y probablemente de muchos ilegítimos. Las mujeres que sacaron a niños por un período corto, luego del destete se resistieron a devolverlos a la Casa de Huérfanos. Se crearon así vínculos de parentesco ficticio que, en contraste con la inestabilidad de la vida familiar, originaron lazos particulares que fueron característicos de la cultura afectiva de la sociedad colonial. Considerando la significativa difusión de este tipo de experiencias, dichos vínculos deben haber sido parte importante de la red de relaciones de las personas y los grupos de la ciudad de la época.

La institucionalización del conflicto relativo a los niños sin padres o través de la creación de instituciones protectoras fue un recurso que hizo posible la reproducción de la cultura dominante. Los individuos, y particularmente las mujeres, que originalmente, por las circunstancias de su nacimiento, se encontraban en el lado desordenado de la sociedad, de gran potencial perturbador, fueron puestos bajo el control de las autoridades cívicas. La sexualidad y la insubordinación de las mujeres blancas sin familia fueron domesticadas férreamente a través de la segregación y el ascetismo. Considerando esto se puede sostener que la extraconyugalidad y la ilegitimidad, dentro de las múltiples morales que crearon, hicieron que los cuerpos y las almas de un grupo de mujeres fueron especialmente vigilados. Aquí el sistema dotal sirvió nítidamente para el control de las mujeres.

La existencia de estas instituciones tendía claramente a la conservación de las jerarquías sociales. Así lo muestran las estructuras internas y la forja de los destinos de los personas que vivieron buena parte de su vida dentro de ellas y sujetos a sus normas. Es el caso especialmente del hospital de Niños Huérfanos: género, extracción social y estatus étnico, todo bien diferenciado.

La creación del hospital de los Niños Huérfanos y los compromisos que con esta institución establecieron autoridades eclesiásticas y civiles, hombres y mujeres particulares, revelan el significado

de un fenómeno como éste en la sociedad colonial urbana y, al mismo tiempo, cómo fue percibido por instituciones y por individuos. Una mujer, igual que muchas otras de la sociedad limeña, dona un solar. Luis Pecedor, una suerte de beato, conmovido por la vulnerabilidad física de la niñez abandonada, da los primeros pasos para la creación del hospital. Los escribanos reales y los receptores de la Real Audiencia limeña, forman una hermandad que recauda fondos para el funcionamiento del local. Los moribundos hacen un lugar en sus últimas voluntades a los niños sin padres de la ciudad. Mujeres blancas, negras e indias, libres y esclavas, los amamantaban por algunos pesos mensuales. Y los niños sin padres son protagonistas privilegiados de las festividades en los espacios públicos urbanos. El rey de España dispone de su hacienda personal para su sustento. Se crea una parroquia, durante el siglo XVII, con el nombre de Huérfanos. La existencia de niños abandonados fue un hecho *muy cercano a los habitantes* de Lima, y formó parte de la vida cotidiana y afectiva de éstos.

Si bien hubo instituciones y mecanismos encargados de dejar claro que la ilegitimidad era una condición inferior, que contaminaba el *estatus del grupo superior como un todo, el mismo grupo*, dada la alta incidencia de la ilegitimidad entre sus miembros, creó mecanismos de protección del estatus grupal: el hospital de Niños Huérfanos y el colegio de Niñas Expósitass de Santa Cruz de Atocha. La creación de este último sugiere la existencia de una asociación poderosa entre ilegitimidad y control de las mujeres. El costo de la mantención de estatus del grupo blanco supuso el fortalecimiento de un discurso de las autoridades públicas sobre el control de la sexualidad femenina y el aumento de la rigidez en la normatividad del comportamiento de las mujeres.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Rosa María. «Una aproximación al estudio de la fiesta colonial en el Perú (Fiestas oficiales urbanas)». Tesis de Bachiller en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas con mención en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1979.
- ALVAREZ SANTALO, León Carlos. *Marginación social y mentalidad en Andalucía Occidental: Expósitas en Sevilla (1613-1910)*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1980.
- ARIÈS, Philippe. *Centuries of Childhood*. New York: Penguin Books, 1976.
- _____ y Georges Duby. *Historia de la vida privada. La alta edad media*, T. II. *Poder privado y poder público en la Europa feudal*. T. III. Madrid: Taurus, 1987.
- BALLESTEROS, Tomás de. *Tomo primero de las ordenanzas del Perú*. Lima: Imprenta de Francisco Sobrino, 1572.

Bibliografía

- BARNECHEA, Alvara. «Marginación, informalización y cambio cultural en la ciudad de Lima en el siglo XVII». Memoria de Bachiller en la Facultad de Ciencias Sociales con mención en Antropología. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988.
- BELTRÁN Y RÓSPIDE, Ricardo. Colección de Memorias a Relaciones que escribieron los Virreyes del Perú. 2 vols. Madrid: Imprenta del Asilo de Huérfanos, 1921.
- BENNASSAR, Bartolomé. *The Spanish Character. Attitudes and Mentalities from the Sixteenth to the Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- BOSWELL, John. *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe From Late Antiquity to the Renaissance*. New York: Pantheon Books, 1988.
- BOWSER, Frederick. *El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650*. México: Siglo Veintiuno, 1977.
- BOXER, Charles. *Women in Iberian Expansion Overseas. Some Facts, Fancies and Personalities 1415-1815*. New York: Oxford University Press, 1975.
- BOYD-BOWMAN, Peter. «Patterns of Spanish Emigration to the Indies until 1600», *Hispanic American Historical Review*, 56 (4) (1976): 588-604.
- BROMLEY, Juan y José Barbagelata. «La ciudad de Lima en el año de 1630», *Revista Histórica*, XXIV (1959): 26B-317.
- BUSTO DUTHURBURU, José Antonio del. «Una huérfana mestiza: La hija de Juan Pizarro», *Revista Histórica*, XXVIII (1965): 103-6.

- CADENA, Marisol de la. «Las mujeres son más indias': Etnicidad y género en una comunidad del Cusco», *Revista Andina*, 1 (9) (1991): 4-35.
- CALANCHA, fray Antonio de. *Crónica moralizadora del orden de San Agustín en el Perú*. 6 vols. Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 1975.
- CASTILLO, Francisco de. *Un místico del siglo XVIII. Autobiografía del Venerable Padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*. Lima: Rubén Vargas Ugarte, S.J., 1960.
- COBO, Bernabé, S.J. *Obras*. Editada por Francisco Mateos, S. J. 2 vols. Madrid: Atlas, 1964.
- CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo. «Las relaciones extraconyugales en la sociedad castellana bajomedieval», *Anuario de Estudios Medievales*, 16 (1986): 571-619.
- CÓRDOVA Y SALINAS, fray Diego de. *Crónica franciscana de las provincias del Perú*. Washington: Academy of American Franciscan History, 1957.
- CUSHNER, Nicholas. *Lords of the Land. Sugar, Wine and Jesuit Estates of Colonial Peru, 1600-1767*. Albany: State University of New York Press, 1980.
- CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel. *Cancionero peruano del siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.
- Disposiciones complementarias a las Leyes de Indias*. T. I. Madrid, 1930
- DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1973.

Bibliografía

- DUBY, Georges. *El caballero, la mujer y el cura*. Madrid: Taurus, 1987.
- DUMBAR TEMPLE, Ella. «El testamento inédito de doña Beatriz Clara Coya de Loyola, hija del Inca Sayri Túpac», *Fénix (Revista de la Biblioteca Nacional)*, 7 (1950): 111-122.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarquicus. Ensayo sobre el sistema de castas en la India*. Madrid: Aguilar, 1973.
- DURAND, José. *La transformación social del conquistador*. Lima: Nuevos Rumbos, 1958.
- DUVIOLS, Pierre. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1986.
- «La educación en el virreynato del Perú. El colegio de Santa Cruz para niñas expósitas», *Revista del Archivo Nacional del Perú*, XXIV (1960): 72-98.
- ECHAVE Y ASSU, Francisco de. *La estrella de Lima convertida en sol sobre sus tres coronas*. Amberes: Juan Baptista Verdiussen, 1688.
- ELÍAS, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones socio-genéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- FAIRCHILD, Cissie. «Female Sexual Attitudes and the rise of Illegitimacy: A Case Study», *Journal of Interdisciplinary History*, 8 (4) (spring, 1978): 627-67.
- Familia y sexualidad en Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

- FLANDRIN, Jean Louis. *Orígenes de la familia moderna*. Barcelona: Editorial Crítica, 1979.
- FLORES GALINDO, Alberto. *Aristocracia y plebe. Lima, 1760-1830*. Lima: Mosca Azul, 1984.
- FLORES GALINDO, Alberto y Magdalena Chocano. «Las cargas del sacramento», *Revista Andina*, 3 (2) (1984): 403-434.
- FUENTES, Manuel Atanasio. *Memorias de los Virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. 6 vols. Lima: Librería Central de Felipe Bailly, 1859.
- GENOVESE, Eugene.D. *In Red and Black: Marxian explorations in Southern and Afro-American History*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1984.
- GARCILASO DE LA VEGA, INCA. *Comentarios reales de los Incas*. 3 vols. Lima: Librería Internacional del Perú, 1959.
- GHILHEIM, Claire. «La devaluación del verbo femenino», en *La inquisición española: poder político y control social*. Editado por Bartolomé Bennassar, Barcelona: Editorial Crítica, 1981.
- GLAVE, Luis Miguel. *Trajinantes. Caminos Indígenas en la sociedad colonial siglo XVI/XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.
- GONZÁLEZ, Jorge René. «Clérigos solicitantes, perversos de la confesión», en *De la santidad a la perversión*. Editado por Sergio Ortega, México: Grijalbo, 1985.
- GOODE, William. *La familia*. México: UTEHA, 1966.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. 3 vols. México: Siglo Veintiuno, 1980.

Bibliografía

- GUTMAN, Herbert. *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925*. New York: Random House, 1977.
- HEMMING, John. *The Conquest of the Incas*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970.
- HENRY, Louis. *Manual de demografía histórica*. Barcelona: Grijalbo, 1983.
- HESPERIOPHYLO (seudónimo). «Noticia histórica del hospital de los Niños Huérfanos», *Mercurio Peruano*, II (1791): 294-309. Ed. Facsimilar, Biblioteca Nacional del Perú, 1964.
- HOLLINGSWORTH, T. H. «Mortality in British Peerage Families Since 1600», *Population Studies* (número especial), 32 (1964): 323-354.
- HÜNEFELDT, Christine. «Los negros de Lima: 1800 -1830», *Histórica*, III, 1 (1979): 17-51.
- _____. *Mujeres: esclavitud, emociones y libertad*. (Documento de trabajo). Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1988.
- JARAMILLO, Miguel. «Formación de un mercado laboral urbano e indígena en Lima de comienzos del siglo XVII.». Tesis de Bachiller en la Facultad de Ciencias Sociales con mención en Economía. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986.
- JOHANSSON, S. Ryan. «Centuries of Childhood/ Centuries of Parenting: Philippe Aries and the Modernization of Privileged Infancy», *Journal of Family History*, 12, (4) (1987): 343-365.
- KICZA, John E. «The Great Families of Mexico: Elite Maintenance and Business Practices in Late Colonial Mexico City», *Hispanic American Historical Review*, 62 (3) (1982): 429-457.

- KONETZKE, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social de hispanoamérica, 1493-1810*. 3 vols. en 5. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950.
- KUZNESOK, Elizabeth A. "Sexual Politics, Race and Bastard Rearing in Nineteenth Century Brazil: A Question of Culture or Power?" *Journal of Marriage and Family History*, 16 (1991): 241 - 60.
- LADD, Doris. *The Mexican Nobility at Independence. 1780-1827*. Austin: University of Texas Press, 1976.
- LASLETT, Peter. *The World We have Lost. England Before the Industrial Age*. New York: Scribners, Second Edition, 1973.
- _____ ed. *Family and Illicit Love in Earlier Generations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- LAVALLÉ, Bernard. «Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1650-1700). (La desovenencia conyugal como indicador social)», *Revista Andina*, 2 (1986): 427-463.
- LAVRÍN, Asunción, ed. *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.
- LAVRÍN, A. y Edith Couturier. «Dowries and Wills: A View of Women's Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla 1640-1790», *Hispanic American Historical Review*, 59 (2) (1979): 280-304.
- LEÓN PORTOCARRERO, Pedro de. *Descripción del Virreinato del Perú*. Rosario: Universidad Nacional del Litoral, 1958.
- LISSON, Emilio. *La Iglesia de España en el Perú*. 4 vols. Sevilla, 1944.

Bibliografía

- LOCKHART, James. *Spanish Perú 1532-1560. A Colonial Society*. Madison: University of Wisconsin Press, 1968.
- LOCKHART, James. *Los de Cajamarca. Un estudio social y biográfica de los primeros conquistadores del Perú*. 2 vols. Lima: Milla Batres, 1986.
- LOCKHART, James y Stuart Schwartz. *Early Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- LÓPEZ DÍAZ, María Isabel. «Arras y dote en España. Resumen histórica», T. I, *Nuevas perspectivas sobre la mujer. Actas de las primeras jornadas de investigación interdisciplinaria. Seminario de estudios de la Mujer*. Universidad Autónoma de Madrid (1982): 83-110.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Héctor. *Rebeliones de mestizos y otras temas quinientistas*. Lima: P.L. Villanueva, 1972.
- MACERA, Pablo. «Sexa y coloniaje», en *Trabajos de Historia*. III, 297-352. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1973.
- MACHADO DE CHÁVEZ y MENDOZA, Juan. *El perfecto confesor i cura de almas*. Madrid: por la viuda de Francisca Martínez, 1646-1647. 2 tomos.
- MARAVALL, José Antonio. *Estado moderno y mentalidad social, siglos XV y XVII*. 2 vols. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- MARTIN, Luis. *Daughters of the Conquistadores. Women of the Viceroyalty of Peru*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1983.
- MARTÍNEZ ALIER, Verena. *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba. A Study in Racial Attitudes and Sexual*

Values in a Slave Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

MAZET, Claude. «Population et société à Lima aux XVIe et XVIIe siècles. La Paroisse San Sebastian (1562-1689)», *Cahiers de Amérique Latine*, 13-14 (1976): 53-100.

MEDINA, José Taribio. *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*. 2 vols. Santiago: Editorial Nascimento, 1956.

MELÉNDEZ, fray Juan. "Tesoros verdaderos de las Indias (1681 – 82)", en *Las cronistas de convento*, editada por José de la Riva Agüera, compilado por Pedro Benvenuto Murrieta y Guillerma Lahmann Villena. París: Desclée, de Bouver, 1938.

MELLO e SOUZA, Laura. *O diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçeria e religiosidade popular na Brasil Colonial*. Saa Paulo: Companhia das Letras, 1986.

MENDIETA, Ilder. "El hospital de los Niñas Huérfanas de Lima", en *Hospitales de Lima Colonial. Siglas XVIII – XIX*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1990.

MUMFORD, Lewis. *La ciudad en la Historia*, 2 vols. Buenos Aires: Infinito, 1966.

Numeración general de todas las personas de ambas sexos, edades y calidades que se ha hecho en esta ciudad de Lima año de 1700. Lima: COFIDE, 1985.

NUÑEZ, Estuarda (compilador). *El Perú visto por viajeros*. Lima: PEISA, 1973.

ORTEGA, Sergio. *De la santidad a la perversión*. México: Grijalbo, 1985.

Bibliografía

- OTS CAPDEQUI, José María. *El Derecho de Familia y el Derecho de Sucesión en nuestra legislación de Indias*. Madrid: Imprenta Helénica, 1921.
- _____. *Manual de historia del Derecho español en las Indias y del Derecho propiamente indiano*. 2 vols. Buenos Aires: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Instituto de Historia del Derecho Argentino, 1943.
- PERALTA, Luz. «El Hospital de la Caridad de Lima. Siglos XVI-XIX». Tesis para optar el grado de Maestría en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (en preparación).
- PERISTIANY, J. G. *Ensayos de Antropología del honor. El concepto de honra en la sociedad mediterránea*. Barcelona: Nueva colección Labor, 1968.
- PITT-RIVERS, Julian. *Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología en la sociedad mediterránea*. Barcelona: Grijalbo, 1979.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *Pizarro*. Lima: Ediciones Pizarra, 1976.
- QUIROZ, Alfonso. «La expropiación inquisitorial de cristianos nuevos portugueses en Los Reyes, Cartagena y México», *Histórica*, 2 (10) (1986): 237-303.
- RAMOS, Donald. «Marriage and Family in Colonial Vila Rica», *Hispanic American Historical Review*, 55 (2) (1975): 202-225.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*. 4 vols. 1681. Reedición (Prólogo) por Ramón Menéndez y Pidal, y un estudio preliminar por Juan Manzano Manzano. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1973.

- RÍPODAS ARDANAZ, Daisy. *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*. Buenos Aires: Conicet, 1977.
- RIVA AGÜERO, José de la. «Lima española», en *La conquista y el Virreinato*. Vol IV de *Obras completas*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1968.
- RIVA AGÜERO, José de la., ed., y Pedro Benvenuto Murrieta y Guillermo Lohmann Villena, comps. *Los cronistas de convento*. París: Desclée, de Brouwer, 1938.
- RIZO-PATRÓN, Paul. «Familia, matrimonio y dote en la nobleza de Lima: los De la Puente, 1700-1850». Tesis de Bachiller en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas con mención en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. *La mujer en la época pre-hispánica*. (Documento de trabajo). Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1986.
- _____. *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza, 1534-1598*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1989.
- RUBIN, Gayle. «The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex», en *Toward an Anthropology of Women*, editado por Rayna Reiter. New York and London: Monthly Review Press, 1975.
- RUSSEL, Jeffrey. *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.
- SARAIVA, Antonio José. *Inquisição e cristaos novos*. Lisboa: Imprensa Universitaria, Ed. Estampa, 1985.
- SENNET, Richard. *O declínio do homem público. As tiranias de intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

Bibliografía

- SHORTER, Edward. «Illegitimacy, Sexual Revolution and Social Change in Modern Europe», *Journal of Interdisciplinary History*, 1 (autumn 1971): 231-72.
- SILVERBLATT, Irene. *Luna, sol y brujas. Género y clase en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1990.
- SOCOLOW, Susan. *The merchants of Buenos Aires, 1778 - 1820: family and commerce*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- SOLORZANO Y PEREYRA, Juan de. *Política indiana*. 2 vols. Madrid: Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 1972.
- STERN, Steve. *Peru's Indian People and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1982.
- STONE, Lawrence. *The Family, Sex, and Marriage in England, 1500-1800*. New York: Harper and Row, 1979.
- SUARDO, Juan Antonio. *Diario de Lima, 1629-1634*. 2 vols. Introducción y notas por Rubén Vargas Ugarte, S. J. Lima: Imprenta Vásquez, 1935.
- TEPASKE, John y Herbert S. Klein. «The Seventeenth Century Crisis in New Spain: Myth or Reality?», *Past & present*, 90 (1981): 116-135.
- TILLY, Louise; Joan Scott y Miriam Cohen. «Women's Work and European Fertility Patterns», *Journal of Interdisciplinary History*, 6 (3) (winter 1976): 447-76.
- TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América. La cuestión del otro*. México: Siglo Veintiuno, 1987.

- TORRES SALDAMANDO, Enrique. *Libro primero de cabildos de Lima*. 3 vols. París: Paul Dupont, 1900.
- TRAZEGNIES, Fernando de. *Ciriaco de Urtecho. Litigante por amor*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1981.
- TRELLES, Efraín. *Lucas Martínez Vegazo. Funcionamiento de una encomienda peruana inicial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1982.
- TWINAM, Ann. «Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America», en *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, editado por Asunción Lavrín. Lincoln: University of Nebraska Press, 1989
- VAN DEUSEN, Nancy. «Los primeros recogimientos para doncellas mestizas en Lima y Cusco, 1550-1580», *Allpanchis I*, (1990): 249-291.
- _____»Dentro del cerco de los muros», Lima: Cuadernos de Trabajo CENDOC Mujer, 1987.
- VARGAS UGARTE, Rubén. S. J. *Historia General del Perú*. 6 vols. Lima: Milla Batres, 1966.
- _____»Un místico del siglo XVII. Autobiografía del venerable padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús», Lima, 1960 (Sin pie de imprenta).
- VELARDE, Héctor. «Apreciaciones generales sobre la Casa de Pilatos», *Revista Peruana de Cultura*, 1, marzo - junio (1963): 11-17.
- VIGIL, Maritó. *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1986.

Bibliografía

- VILLAROEL Y ORDÓÑEZ, fray Gaspar. "Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos Pontificio y Regio", en *Los cronistas de convento*, editado por José de la Riva Agüero, compilado por Pedro Benvenuto Murrieta y Guillermo Lohmann Villena. París: Desclée, de Brouwer, 1938.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA, 156 - BREÑA
CORREO E.: TAREAGRAFICA@TERRA.COM.PE
TELÉFOS. 424-8104 / 332-3229 FAX: 424-1582
DICIEMBRE DEL 2004
LIMA - PERÚ

Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII, explora las dimensiones y el significado de dos fenómenos históricos: la ilegitimidad y las relaciones extraconyugales en la sociedad limeña urbana en ese siglo.

El matrimonio fue relativo en la época de la colonia, la pregunta es qué impacto tuvo este hecho en la construcción de la sociedad limeña, teniendo en cuenta que el matrimonio en las sociedades perpetúa las estructuras sociales, permite la conformación de clases y sus alianzas y regula la transmisión de la propiedad. También controla la libido y las pasiones, y está vinculado estrechamente en la reproducción de la cultura, los valores y las actitudes de generación en generación.

Pecados públicos es una investigación fundamental que nos permite conocer lo que ha sido la construcción de las relaciones de género en el Perú en una época en la que se trazaron las bases de lo que sería la sociedad futura.

ISBN 9972-610-66-7



9 789972 610660