



Chirapaq, Centro de Culturas Indígenas del Perú

Centro de Documentación

Serie: Biblioteca Virtual Especializada *Qellcay* *

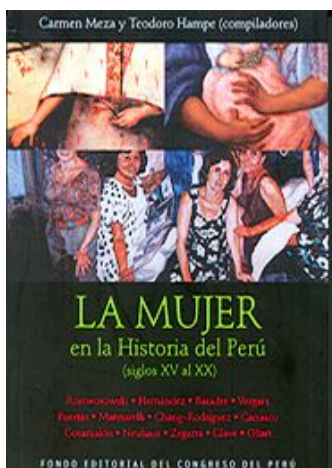
N° 2

<http://www.chirapaq.org.pe/htm/cendocset.htm>

yachay@chirapaq.org.pe

* Qellcay = Registro

Las qelcas, más conocidas como tablas pintadas, se han utilizado tradicionalmente en la comunidad de Sarhua (Ayacucho), como “alza techos” de las casas nuevas. En sus cuadros intermedios, escoltados por los dioses tutelares (arriba) y la Virgen de la Asunción (abajo), se registraba, cual crónicas, la genealogía familiar. Hoy en día los temas más tratados son los mitos, fiestas, labores agrícolas y ganaderas de la comunidad, incorporando también los sucesos más importantes de su relación con el país y el mundo, como consecuencia de la migración de sus pobladores.



La mujer en la historia del Perú (siglos XV al XX).

Rostoworski; Hernández; Basadre; Vergara; Puertas; Mannarelli; Chang-Rodríguez; Carrasco; Cosamalón; Neuhaus; Zagarra; Glave; Oliart.

Lima : Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007, 652 p.

Este documento ha sido digitalizado exclusivamente para fines de difusión. Al utilizar cualquier información del mismo, por favor, citar la fuente impresa completa.

Espacios femeninos en la sociedad colonial (pp 191-215)

María Emma Mannarelli

La invasión europea y las mujeres nativas

Entre los grupos nativos los patrones matrimoniales locales variaron de región a región en el área andina. Las formas de poder y de subordinación femenina también debieron tener rasgos particulares entre los diversos grupos (1). A propósito de la élite, hay un aspecto de esto que interesa ubicar: el intercambio de mujeres a propósito de las alianzas matrimoniales. Este fenómeno es 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 (2). La apropiación de las mujeres era una fuente de autoridad y de prestigio (3). Asimismo, el estatus de las mujeres dadas en intercambio estaba definido, al menos en parte, por el rango del hombre que realizaba la entrega.

Con esta práctica se insinuaba una diferenciación de derechos entre hombres y mujeres. Los hombres tenían derechos sobre las mujeres que estas 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 (4). Si bien el intercambio de mujeres supuso 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. 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 (5).

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 destinado a los cultos femeninos autónomos fue 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 (6). Ciertamente, las mujeres de la nobleza nativa pasaron de un sistema patriarcal a otro, pero en el caso hispano el prestigio de estas, según las investigaciones realizadas hasta ahora, se vio recortado (7).

La organización del sistema colonial afectó la vida de las mujeres comuneras de distintas maneras. Ellas respondieron de variadas formas a la imposición de nuevos estilos de vida. La demanda metropolitana de trabajo indígena para sostener la dinámica mercantil e imperial supuso el abandono de las comunidades nativas de un número cada vez mayor de indios mitayos. La ausencia de estos, ligada a la bien conocida desestructuración de la sociedad nativa, desmanteló las pautas matrimoniales y de parentesco. Hasta ese momento habían sido estas las que orientaron el acceso a recursos materiales y culturales en las comunidades locales.

Mientras los nativos dejaban sus comunidades obligados por el trabajo en las minas o huyendo de las imposiciones tributarias que su condición de comuneros les imponía, la presencia de otros hombres empezaba a afectar la vida de las mujeres comuneras. Encomenderos, corregidores y clérigos, representantes y ejecutores del poder español, significaron cambios radicales en la vida de las mujeres indígenas. Las prestaciones de energía humana para fines comunales, religiosos y estatales, y la consiguiente reciprocidad que tales prestaciones llevaban consigo pasaban a un segundo plano, y eran reemplazadas por relaciones de servidumbre destinadas a complacer las expectativas de aquellos nuevos señores. Esas relaciones de servidumbre exigían también favores sexuales que en su mayoría se dieron al margen

de la conyugalidad. Esto fue otro de los orígenes de la población mestiza que fue habitando zonas comunales en vías de desintegración.

Las mujeres nativas forjaron alternativas en medio de las nuevas pautas de subordinación. Al lado de aquellas que permanecieron en sus comunidades viviendo en los reducidos márgenes que les quedaban y manteniendo sus costumbres tradicionales, hubo las que renunciaron a su calidad de indias mitayas y se emparejaron con hombres no indígenas, justamente para rehuir ellas y su descendencia de las imposiciones tributarias. Esta decisión ponía en cuestión el acceso a la tierra y a los demás, aunque mellados, recursos comunales.

Otras trayectorias dibujaban el horizonte vital de las mujeres nativas. Algunas comuneras se encaminaron hacia la resistencia abierta y retomaron con fuerza papeles protagónicos en la defensa de la cultura prehispánica, e incluso preinca (8). Se convirtieron en una especie de sacerdotisas, y se encargaron de darle continuidad a los cultos nativos ancestrales. Rechazaron la imposición religiosa; se negaron, arriesgando mucho, a participar de los rituales que el agresivo proceso de evangelización exigía. En ocasiones esta actitud les confirió un poder particular dentro de sus comunidades, pero también las convirtió en blancos de la persecución de los extirpadores de idolatrías.

La aparición progresiva de centros urbanos, y el desarrollo de circuitos comerciales, así como la formación de las haciendas, crearon nuevos espacios donde se desplegó la existencia de mujeres indígenas que dejaron atrás sus comunidades. En este nuevo escenario las ex comuneras y su descendencia se dedicaron al pequeño comercio, ya fuese ambulatorio o en puestos en mercados locales ligados al nacimiento de las ciudades. Por otro lado, la consiguiente expansión del mundo hispano acogió también a mujeres indígenas. Un contingente importante de estas formó parte de la domesticidad urbana. A través de los vínculos de servidumbre las mujeres nativas se insertaron en las casas españolas y estuvieron expuestas a la cultura hispana de la época. Algunos estudios sostienen que las mujeres indígenas, en contraste con sus contrapartes masculinas, fueron las que más rápida e intensamente se vincularon con el mundo occidental (9). Aprendieron el idioma, las costumbres y hasta hicieron uso de los recursos legales y judiciales de tal ambiente. Al revisar los libros notariales de una ciudad como Arequipa del siglo XVI, sorprende el número de testamentos ejecutados por mujeres indígenas, a diferencia de la escasa presencia de indios en este tipo de procedimientos. No obstante, cabe notar que a pesar de este tipo de proximidad, los patrones de transmisión patrimonial revelan la permanencia de criterios prehispánicos en esta clase de procesos. Además, el análisis de estas fuentes muestra la existencia de vínculos estrechos entre las mujeres indígenas expresados a través de pequeñas y medianas transacciones comerciales, préstamos y legados. Pero estos circuitos no solo estuvieron formados por mujeres nativas. Las actividades de estas muestran que esas relaciones incluyeron también a mujeres de otras procedencias socioétnicas (10).

Las relaciones de género en el contexto de conquista

En el contexto de las guerras de conquista se inauguraron patrones de relación entre hombres y mujeres propios de esa experiencia, y del sistema colonial que se perfilaba. El reducido número de mujeres españolas (11), el impulso sexual y la atracción que conquistadores y mujeres nativas podían sentir mutuamente trajeron consigo el establecimiento de relaciones consensuales más o menos duraderas. 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 comportamientos y distribuía el reconocimiento de privilegios (12). La honra y la fama definían las coordenadas de las actitudes de los españoles. La reputación de un hombre se adquiría por virtud de su rango, sus hechos y su valor. Los pobres reclamaban un honor basado en la virtud; y las mujeres, según la versión masculina, en el recato sexual (13). Dentro del código de honor, las mujeres eran consideradas patrimonio de sus maridos, de donde se desprendía un doble patrón moral que tuvo vastas implicancias sociales y personales (14).

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 la honra (15). 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 esta, a su vez, suponía la limpieza de sangre (16). Las indias eran de estirpe idólatra, recién convertidas. Este rasgo podía ensombrecer cualquier árbol genealógico que aspirara a un serio reconocimiento en la sociedad hispana.

La consolidación del Estado y la monarquía centralizada exacerbaron los sentimientos discriminatorios que actuaron de manera especial en el contexto colonial americano!7. Para el hombre español el honor estaba ligado al comportamiento sexual femenino y a la virginidad de las mujeres. Más allá del significado real que para la sociedad nativa pudo haber tenido la virginidad de las mujeres, los españoles percibieron que la virginidad no era algo que importara mucho entre los indios (18). Esto pudo constituir una amenaza para la honra del hombre español, lo que terminaba desanimándolo frente a una opción matrimonial con mujeres nativas.

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 aborígen. 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 (19). Disponer de la vida de las mujeres fue una práctica que tuvo continuidad entre los conquistadores. No obstante, hubo mujeres de la propia elite que se resistieron a ser parte del engranaje de poder entre los gobernantes nativos y los españoles, y entre los españoles mismos (20). 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.

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 (21). A la larga el comportamiento de los españoles hacia las mujeres incas impactó a la nobleza inca, en la medida en que empezó a afectar sus propios intereses.

Las uniones consensuales más o menos duraderas, lo mismo que las más efímeras, tuvieron como resultado el nacimiento de una prole mestiza e ilegítima. Las actitudes de los españoles hacia esa descendencia fueron variadas. En algunos casos el reconocimiento paterno trajo consigo el distanciamiento de los mestizos de la matriz cultural materna, pero una buena posición en la sociedad hispana. Así, la legitimación del padre significó el despojo de las mujeres indígenas de su descendencia ilegítima.

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 esclavos. Los esclavos, como propiedad de alguien no podían heredar; el heredero resultaba siendo el propietario del esclavo. 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.

Muchos españoles vivieron con las mujeres que estaban a su disposición, a su servicio como criadas. Algunas de ellas eran mujeres indígenas traídas desde lugares lejanos; constituían parte del botín de guerra. Se continúa así la tradición ibérica de la servidumbre, y se recrea el patrón patriarcal, la cabeza masculina y la red de criados. Recordemos que la condición de criados suponía vínculos de jerarquía y, sobre todo, de dependencia. Por otro lado, al provenir las mujeres de grupos étnicos sometidos de territorios conquistados, se inaugura una nueva forma de relación sexual. En este contexto se fue acuñando un patrón de relación sexual en el cual se tendía a identificar fuertemente a amantes con criadas. A este vínculo se agregaba el componente étnico que jerarquizaba, a su vez, lo masculino y lo femenino. Si bien en este capítulo se han visto mayormente patrones de relaciones entre los géneros a propósito de los grupos dominantes, creemos que los vínculos de esta naturaleza tuvieron un peso importante en la formulación de un modelo al que no fueron indiferentes otros grupos sociales.

Las mujeres españolas

En la lista de Pasajeros a Indias la relación era de una mujer por cada diez hombres (22). Esta diferencia marcada se atenuaría en la medida en que la mortalidad afectaba, según Lockhart, con mayor incidencia a la población masculina. En cualquier caso, existen dificultades para llegar a un estimado más preciso del número de mujeres españolas en las primeras décadas de la sociedad colonial. Sin embargo - sostienen ciertas investigaciones-, el número de mujeres españolas fue suficiente para la creación de núcleos capaces de reproducir los valores de la sociedad hispana (23). Desde el punto de vista cultural se pueden considerar dentro del grupo de las españolas a las moriscas y mulatas que llegaron al Perú acompañando y sirviendo a los conquistadores. Eran cristianas y hablaban español. Dentro de este segmento cultural también pueden ser consideradas las mestizas, sobre todo a partir de 1555, cuando formaron ya parte del mundo propiamente occidental. La cantidad de mujeres que conforman este grupo se mantiene más o menos estable hasta el final de las guerras entre los conquistadores. A partir de ese momento se observa un crecimiento significativo del grupo.

La mayoría de las mujeres españolas, por lo menos en las primeras décadas del periodo colonial, procedían de diferentes regiones pero sobre todo de Andalucía. También fueron importantes aquellas que llegaron de Santo Domingo. Socialmente el grupo estaba compuesto de forma muy variada: desde las que ocupaban los escalones más bajos de la jerarquía social hasta las que ostentaban títulos nobiliarios. Debido en parte a su número reducido en contraste con los hombres, estas mujeres tuvieron abiertos ciertos canales de movilidad social. Adoptar comportamientos propios de la cultura hispana, como el vestido, y poder tocar algún instrumento musical les confería ya un estatus medianamente respetable dentro de la comunidad. Pero la importancia de los vínculos familiares fue grande para integrarse de una forma digna a la comunidad hispana. Fue difícil para muchas mantener el estatus ante la pérdida del vínculo matrimonial, por ejemplo. En esa circunstancia el honor estaba en riesgo. Por

lo menos durante la primera y la segunda generación, las mujeres estuvieron favorecidas por la gran demanda de mujeres españolas de parte de los españoles que se enriquecían con las mercedes obtenidas. Los encomenderos necesitaban de hijos legítimos que heredaran sus encomiendas.

A pesar de su escaso número las mujeres españolas jugaron un papel importante en la reproducción de los valores culturales hispanos. Las esposas de los encomenderos se encargaron de la organización del espacio doméstico y tuvieron bajo su poder a una considerable cantidad de servidores dependientes y de esclavos. Fueron figuras claves en la reproducción de las clientelas personales y políticas. Fueron las responsables de la introducción de la cultura y gustos culinarios y formas de vestirse europeas. Introdujeron también formas de cuidado doméstico y difundieron los preceptos religiosos, sobre todo entre la población esclava urbana. Muchas veces se encargaron de la crianza de niños mestizos nacidos de las relaciones de los hombres de sus grupos de parentesco.

Las mujeres de las clases altas y sus allegadas no se destacaron como propietarias de fundos rurales; más bien se las encuentra como dueñas de predios urbanos y de esclavos. Estas propiedades les proporcionaban una renta que les permitía acceder a cierto prestigio además de otorgarles seguridad económica y alguna independencia. Gracias a esto las mujeres solteras llegaban a acumular riqueza pero no necesariamente estatus. Algunas incursionaron en operaciones mercantiles de distinta envergadura y en actividades crediticias menores.

Hubo otras actividades económicas mucho menos prestigiosas en las que las mujeres españolas estuvieron involucradas y en las que se mezclaron con mujeres procedentes de otros grupos. La producción de alimentos, como pan y bizcochos, fue una de ellas. Las panaderías solían estar a cargo de españolas, y algunos casos de mulatas y negras que debían supervisar el trabajo de esclavas negras e indias. Entre las parteras y curanderas también hubo mujeres hispanas, lo mismo que entre bordadoras y costureras de la ciudad. Las casas de alojamiento, tan importantes en una ciudad de permanente tráfico como Lima, estuvieron en manos de españolas. De otro lado, no hubo una demanda masiva de prostitutas, pero buscar mujeres con las cuales pasar el tiempo mientras encontraban una esposa proveedora de esta fue una costumbre arraigada en la conducta masculina de la época. Cabe distinguir una interesante presencia de mujeres aventureras que incursionaban en diferentes actividades y que se desplazaban con facilidad entre los diferentes puntos del imperio ultramarino (24).

Las mujeres y la tradición ibérica

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 lo largo de toda la tradición occidental. Las mujeres eran moral y mentalmente inferiores a los hombres. Aquellas eran particularmente proclives al mal y débiles frente a las tentaciones, lo que las hacía fáciles vehículos de las obras del demonio. Estas características las ubicaban necesariamente bajo la tutela masculina -padre, esposo o sacerdote- y les adscribían así un rango de menores. La difusión de las relaciones extraconyugales y de la ilegitimidad en la península ibérica constituían rasgos esenciales de la identidad de los hombres españoles y, en consecuencia, de la cultura afectiva hispana. Esto, sin duda, debió influir significativamente en las actitudes hacia las mujeres y hacia la igualdad en general.

A pesar de la fuerte tradición patriarcal cristiana, de la herencia musulmana y de la gravitación de los códigos de honor que subordinaban a las mujeres, estas tuvieron acceso a la propiedad y a la herencia, así como a importantes derechos consuetudinarios y formales. *Las Siete Partidas* y *las Leyes de Toro*, que establecieron las grandes coordenadas legales que rigieron durante siglos la sociedad ibérica, no marginaban a las mujeres del acceso al patrimonio familiar. Hombres y mujeres tenían iguales derechos a él, por lo menos en principio (25).

La sociedad colonial estuvo lejos de tener la rigidez de una sociedad típicamente estamental. 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 económica. Indudablemente, el ingrediente de desigualdad y de conflicto, en una sociedad jerarquizada como aquella, marcó estas relaciones (26). En un contexto social como este, la segregación sexual fue un fenómeno complejo, muchas veces contradictorio y ambiguo. Esta situación relativamente igualitaria que quedaba señalada en la ley escrita se reproducía también con cierta puntualidad en la realidad colonial. No obstante, las cónyuges rara vez recibían otra cosa que no fuese su dote y arras, en el caso de que estas no hubiesen sido dilapidadas 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 ocasiones, como en el caso de los mayorazgos, donde se establecieron 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 interacción social. En cuanto a las opciones matrimoniales femeninas, en general, estaban orientadas por las voluntades paternas (27). Incluso entre las personas de más modesta condición, los intereses materiales tenían preeminencia sobre consideraciones afectivas o estéticas (28).

Las 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.

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 (29). 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.

Las relaciones entre marido y mujer en la sociedad estamental, como la mayoría de estas, 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 (30).

El adulterio masculino fue escasamente considerado en la sociedad española de la época. En las leyes, el adulterio femenino era el adulterio. Sin embargo, los casos registrados revelan que para las mujeres el adulterio masculino era un hecho grave: deshonoraba 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 algo importante: la existencia de un sentimiento femenino -la honra- diferente del discurso dominante a propósito de las relaciones entre hombres y mujeres. Una mujer podía ser deshonrada con el comportamiento inmoral de su marido. Esto contrastaba con la percepción masculina según la cual la honra femenina radicaba exclusivamente en el virtuosidad sexual de las mujeres.

La naturaleza estamental de la sociedad encerraba su propio mandato sobre la elección de una pareja. El funcionamiento del sistema de estamental 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. Una opción diferente maltrataría la honra de la familia y de 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 (31). 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 todas las sociedades patriarcales, y especialmente de una estamental, es el especial 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.

La institución matrimonial, el control de la Iglesia y de las autoridades civiles no eran suficientes 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 brío, airosas, 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. Vístense 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, rubíes, esmeraldas y amatistas [...] tienen sillas de mano en que las llevan los negros quando van a misa y a sus visitas; y tienen carrozas ricas y muy buenas (32).

A pesar de las restricciones que regían sobre las mujeres para ocupar las calles, estas se resistían a la autoridad de sus maridos, y si las cosas se ponían difíciles para ellas se apartaban de estos. 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" (33). Las descripciones del viajero francés Amedee Frézier, en el siglo XVIII, 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 (34).

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 iban tapadas, como debía ser en casos de asuntos públicos, a conocer al virrey que recién llega a la Ciudad de los Reyes. Es interesante notar aquí cómo las mujeres hicieron del hecho de estar ocultas, un instrumento de libertad. Cambiaron el significado de esa práctica. Son conocidos los esfuerzos de las autoridades virreinales por evitar el uso del tapada (35). Los intentos masculinos de encerradas y controladas encontraron resistencia en las actitudes femeninas (36). En 1604 el virrey Luis de Velasco se lamentaba de la conducta de las mujeres de la ciudad. El "ocio y la abundancia de mantenimientos" eran -según dicha autoridad- un caldo de cultivo para la sensualidad femenina. Pedía fundar una Casa de Recogidas donde encerrar a las mujeres "perniciosas e insolentes". Esto además serviría para intimidar a las demás y que se inhibieran en sus desacatos (37). La separación compulsiva de hombres y mujeres fue la opción de las autoridades:

El que yo había 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 (38).

Corría el año de 1634 y las autoridades de la ciudad no conseguían poner fin al desorden atribuido al descontrol del comportamiento femenino, y seguían buscando la manera de que "*se recoxan mujeres distraídas y escandalosas en la república*" (39). Se trataba de no permitir que las mujeres anduvieran sueltas. 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.

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 (40). Las mujeres que ingresaban a este lugar eran principalmente blancas "desengañadas de los tropiezos mundanos, deseando mejorar la vida, se introducen por el saludable camino de la penitencia

[...] También se reciben algunas que por muy pobres y desamparadas podía peligrar su honestidad" (41). La clausura era muy estricta, y todas vestían uniformemente un tosco sayal. No podían comunicar con persona alguna "*si no es una cosa muy precisa, y con asistencia de una muger anciana de virtud y ejemplo*" (42)

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" (43).

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 (44). A esto se sumaba que las autoridades públicas compartían el poder con padres y maridos, en el caso de las mujeres no esclavas. La incidencia del poder doméstico era lo suficientemente fuerte para que las autoridades no domésticas de la ciudad apelaran a los poderes privados mencionados para controlar a las mujeres (45).

Otro mecanismo importante para la explicación de la identidad de las mujeres en la sociedad en cuestión fue el sistema dotal. En principio, la dote preparaba a la mujer para su salida del núcleo familiar original (46). La colocaba en condiciones óptimas para 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 otra única opción honorable para las mujeres de las clases dominantes de la sociedad colonial peruana de la época. Las mujeres recibían sus dotes de los propios progenitores, normalmente del padre (47).

El sistema dotal propiciaba 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 los sectores dominantes de la sociedad colonial, la dote familiar expresaba de manera simbólica el endoso paterno a un comportamiento femenino honesto. En la medida en que el honor de los 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 encontrado 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 deshonorado 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 (48).

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 niñas 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.

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 ó 1000 pesos cada una que *“dévensele acudir luego que tome estado de religiosa o casada, y no de zelibato para [lo] que está excluida”* (49). 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.

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 (50). 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 deflorada.

Esclavitud, sexualidad y condición femenina

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 luso-hispano, los grupos esclavos vivieron incrustados en el mundo occidental libre.

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 (51). La proximidad física entre esclavos y amos fue un hecho contundente. Esto propició desde estrechos vínculos emocionales entre las nodrizas esclavas de color y criaturas blancas (52), afectuosas declaraciones testamentarias de gente libre hacia sus esclavos, hasta las crueldades propias del vínculo amo-esclavo 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 los siervos podían casarse entre sí sin necesidad de la autorización alguna de sus amos (53). El matrimonio era un derecho para el esclavo y la Iglesia intervenía frente a los amos en el caso que los esclavos casados pertenecieran a diferentes amos, así como en el caso de cambio de residencia de alguno de los propietarios (54). Si bien en múltiples ocasiones las autoridades coloniales atribuyeron el desorden público y la promiscuidad reinante en la ciudad al comportamiento esclavo, estas no llegaron a perturbar el vínculo amo esclavo que a la larga determinaba la vida de estos últimos. Las mismas autoridades públicas delegaban su poder sobre los esclavos en materia sexual a los propietarios. Pero había poco en el matrimonio de esclavos que beneficiase a los amos. Los amos se resistieron fuertemente al matrimonio de sus esclavos. El vínculo amo esclavo, por su

propia naturaleza, raramente conllevaba una preocupación de los amos por el cumplimiento de la moral sexual y de la afectividad de sus esclavos, a no ser que aquello los perjudicara de una u otra forma.

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, a no ser que esta 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 inhibía la conyugalidad, el matrimonio tenía un valor importante para estas mujeres. Este suponía por un lado, argumentos 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. En el mejor de los casos, el vínculo conyugal podía favorecer una real manumisión. 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 estos a reconocer a sus hijos y a intentar liberados. Para estas mujeres, la posibilidad debió ser altamente alentadora. En el mejor de los casos ellas también podían acceder a la manumisión. Los vínculos de la esclavitud se relajaban dentro del orden estamental. Hombres libres y mujeres esclavas se vincularon y procrearon descendientes. Los hijos nacidos de relaciones extraconyugales entre mujeres esclavas y hombres blancos podían ubicarse en las jerarquías superiores dentro del universo esclavo.

El dominio privado sobre los esclavos fue una consistente interferencia para la intervención pública de la Corona y de la Iglesia, particularmente en lo que a difusión del matrimonio entre la población esclava. La presencia de esta, por otro lado, significó la virtual disponibilidad sexual de mujeres, especialmente para los hombres libres. Por último, la especial combinación de relaciones de esclavitud con un sistema estamental fue un obstáculo difícil de franquear para el desarrollo y la consolidación de la esfera pública. Esto tuvo especiales repercusiones en la interacción de hombres y mujeres en general, más allá de la condición de esclavitud de un grupo de la ciudad.

Mujeres, diferencias étnicas y sociales y orden público Se pretendió ordenar la vida de la ciudad 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; solo se eximía del edicto a las mujeres de color libres casadas con españoles (55).

La legislación española prohibía 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.

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. Estas mujeres no 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 conocer al virrey recién llegado: en la primera noche del recibimiento se permitía a las limeñas penetrar tapadas en los salones de palacio para conocer al virrey (56).

Las calles no eran el lugar de las mujeres de los sectores dominantes de la ciudad. Sin embargo, la transgresión encontraba sus propios cauces:

"Aunque las mujeres no sean celadas como por los españoles en Europa, se usa poco que salgan de día; pero a la entrada de la noche tienen libertad para ir a hacer sus visitas, y van a menudo donde menos se les espera. Pues las más tímidas a pleno día son las más atrevidas de noche: entonces, cubierto el rostro por el rebozo, sin que nadie pueda conocerlas, ellas hacen los menesteres que en Francia realizan los hombres" (57).

La legislación estamental que afectaba a la ciudad consideraba importante intervenir sobre los usos cotidianos para reiterar las diferencias entre los grupos. Por ejemplo, las mujeres negras y mulatas libres no podían llevar zarcillos de oro, con perlas, ni mantos ni vestidos de seda, *"aunque estén casadas con españoles, bajo pena de que se los quiten"* (58). 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 vestidos 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 muy perturbador. Tampoco podían tener en sus casas *"cuxa con pabellón"*. Las instaban a *"alquilarse para poder tener con qué sustentarse"* (59).

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 estos aparecían. La organización estamental diseñó una normatividad particular para cada grupo social.

La situación colonial, con su peculiar estratificación social, fue creando no solo una doble moral sino varios códigos de comportamiento. Esta variedad de códigos no solo diferenció el valor social de las mujeres. Tuvo otras consecuencias. Por un lado impidió un desarrollo racional y coherente de ciertas normas de convivencia: lo que en términos morales era aplicable para un grupo de mujeres no lo era para otro. De otra parte, esta variedad de códigos morales fue el sustento de diversas formas de discriminación femenina.

Notas:

1 En ciertas regiones, como en Piura por ejemplo, las capullanas detentaron un poder significativo. Hay más testimonios sobre la existencia de curacas mujeres. Ver M. Rostworowski: *La mujer en la época pre-hispánica* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1986), p. 7. Pero, como señala Irene 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, sol y brujas. Género y clase en los Andes prehispánicos y coloniales* (Cusco, 1990, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas), p. 3.

2 Gayle Rubin: "*The traffic in women: Notes on the political Economy of sex*" en *Toward an Anthropology of Women*, Rayna Reiter (ed.) (Nueva York y Londres, Monthly Review, 1975), pp. 157-210. Ver pp. 172-177.

3 Rostworowski: *La Mujer...*, p. 8.

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

5 Aún no queda claro qué tan simétricamente en relación a los hombres. Hombres y mujeres realizaban un trabajo complementario, y estaban obligados 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 los géneros se derivan de lo complementario no es tan convincente: la complementariedad y las jerarquías no son necesariamente excluyentes.

6 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 solo podían acceder al curacazgo de sus padres en la medida en 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 hermanas y sobrinas como sus herederas. Ver Silverblatt, *Luna, Sol y brujas*, especialmente los capítulos 6 y 7.

7 Rostworowski: *La Mujer...* y Silverblatt: *Luna, Sol y brujas*, ver el capítulo 6.

8 Silverblatt: *Luna, sol y brujas*

9 Elinor Burket, en México D. E, Fondo de Cultura Económica.

10 *Ibíd.*

11 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 período 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, 1968, Universidad de Wisconsin), p. 150.

12 José Antonio Maravall: *Estado moderno y mentalidad social, siglos XV y XVII*, 2 (Madrid, 1986, Alianza), pp. 11-17.

13 Bartolomé Bennassar: *The Spanish Character. Attitudes and mentalities from the Sixteenth to the Nineteenth Century* (Berkeley, 1979, Universidad de California), pp. 215-219.

14 Vigil: *La vida de las Mujeres en los siglos XVI y XVII* (Madrid, 1986, Siglo XXI), p. 140.

15 José Durand: *La transformación social del conquistador* (Lima, 1958, Nuevos Rumbos), p.50.

16 *Ibíd.*, p. 36.

17 Antonio José Saraiva: *Inquisição e cristaos novos*, Lisboa, 1985, Estampa, Imprensa Universitaria, p. 132.

18 Silverblatt: *Luna, Sol y Brujas*, p. 74.

19 Garcilaso de la Vega Inca: *Comentarios Reales de los Incas, Segunda Parte*, libro segundo, Lima, 1959, librería Internacional del Perú, p. 115. Hemming también piensa que las mujeres indias aceptaron ser las concubinas de los conquistadores. John Hemming: *The Conquest of the Incas*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1970, p. 180.

20 Hemming: *The Conquest...* p. 225.

21 *Ibíd.*, pp. 182-183.

22 James Lockhart: *Spanish Perú, 1532-1560*, Madison, 1968, Universidad de Wisconsin.

23 *Ibíd.*, p. 150.

24 Estos temas están trabajados por Lockhart en *Spanish Perú* en el capítulo 9.

25 Charles Boxer: *Women in Iberian Expansion Overseas. 1514-1815* (Nueva York, 1975, Universidad de Oxford), p. 52.

26 Alberto Flores Galindo: *Aristocracia y plebe. Lima 1760-1830*, Lima, 1984, Mosca Azul.

27 James Lockhart y Stuart Schwartz: *Early Latin America* (Londres, 1983, Universidad de Cambridge); Luis Martín: *Daughters of the Conquistadores. Women of the Viceroyalty of Perú* (Albuquerque, 1983, Universidad de Nuevo México); Mariló Vigil: *La vida de las mujeres*, p. 79.

28 Bartolomé Bennassar: *The Spanish Character*, p. 184.

29 José María Ots Capdequí: *Manual de Historia del Derecho Español en las Indias y el Derecho Propiamente Indiano* (Buenos Aires, 1943, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales), p. 114.

30 Juan Machado de Chávez y Mendoza: *El Perfeto Confessor i Cura de Almas 2* (Madrid, 1646-1647, por la viuda de Francisco Martínez), p. 447.

31 Vigil: *La Vida*, p. 88.

32 Pedro León de Portocarrero: *Descripción del Virreynato del Perú* (Rosario, 1958, Universidad Nacional del Litoral), p. 39.

33 *Ibíd.*, p. 71.

34 Amadee Frézier en Estuardo Núñez (comp.): *El Perú visto por viajeros* (Lima, 1973, Peisa), p. 25.

35 Ver Raquel Chang-Rodríguez: *Cancionero peruano del siglo XVII* (Lima, 1983, Pontificia Universidad Católica del Perú), pp. 31-32.

36 Memoria de Juan de Mendoza, en Manuel A. Fuentes: *Memoria de los Virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*, 6 vols. (Lima, 1859, Librería Central de Felipe Baillo), 1, p. 35.

37 Memoria del virrey Luis de Velasco de 1604, en Ricardo Beltrán y Róspide: *Colección de Memorias o Relaciones que escribieron 105 Virreyes del Perú*, 2 vols. (Madrid, 1921, Asilo de Huérfanos), p. 133.

- 38 Memoria del Virrey Melchor de Liñán, en Fuentes: *Memorias*, 1, pp. 294-295.
- 39 Juan Antonio Suardo: *Diario de Lima, 1629-1634*, 2 vols. (Lima, 1935, Vásquez), 2, p.14.
- 40 Nancy Van Deussen: *Dentro del cerco de los muros* (Lima, 1987, CENDOC Mujer), p. 22.
- 41 Memoria del virrey Melchor de Liñán, en Fuentes: *Memorias*, 1, p. 286.
- 42 *Ibíd.*
- 43 *Ibíd.*, 1, pp. 294-295.
- 44 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 aplicadas a las mujeres adúlteras mestizas. En este caso el monarca determinó que se aplicaran a las mestizas adúlteras las mismas leyes que regían a las mujeres españolas (León de Portocarrero, *Disposiciones*, 1, p. 237).
- 45 Ver María Emma Mannarelli: *Pecados Públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII* (Lima, 1993, Flora Tristán eds.).
- 46 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*" en *Hispanic American Historical Review*, 62 (3) (1982): 429-457, y de Doris Ladd: *The Mexican Nobility at Independence. 1780-1827* (Austin, 1976, Universidad de Texas), en el caso mexicano revelan la importancia de este mecanismo en la configuración de las elite s 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* (Londres, 1978, Universidad de Cambridge), en el caso de la elite comercial en Buenos Aires en el siglo XVIII; Asunción Lavrín y Edith Couturier: "*Dowry and will: A view of women's socioeconomic role in Colonial Guadalajara and Puebla. 1640-1790*" en *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. Paúl Rizo-Patrón ha abordado el tema en relación con las elites 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, 1989, Pontificia Universidad Católica del Perú).
- 47 María Isabel López Díaz: "*Arras y dote en España. Resumen histórico*", pp. 96-97. Nuevas perspectivas sobre la mujer. Actas de las primeras jornadas de investigación interdisciplinaria (Madrid, 1982, Seminario de Estudios de la Mujer. Universidad Autónoma de Madrid), pp. 83-110.
- 48 *Ibíd.*, p. 97.
- 49 Archivo de la Beneficencia Pública de Lima, Libro de la Congregación de Nuestra Señora de la Of. 1.
- 50 Verena Martínez-Allier: *Marriage, class and color in Nineteenth Century Cuba. A study on racial attitudes and sexual values in a slave society* (Londres, 1974, Universidad de Cambridge), p. 120. Ver también los estudios clásicos sobre el tema de J. G. Peristiany: *Ensayos de Antropología del honor. El Concepto de honra en la sociedad mediterránea* (Barcelona, 1968, Nueva colección Labor) y Julian Pitt-Rivers: *Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología en la sociedad mediterránea* (Barcelona, 1979, Grijalbo).
- 51 Frederich Bowser: *El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650* (México D.F., Siglo XXI), p. 314.

52 Una cosa que llama la atención de León de Portocarrero en su Descripción es la afición de los hombres blancos por las mujeres negras: "como ellas los crían todos a sus pechos así les son más aficionados que a las españolas", p. 39.

53 Ley I, tit. V, Cuarta Partida, citada por Fernando de Trazegnies: *Ciriaco de Urtecho Litigante por amor* (Lima, 1981, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica), p. 112.

54 *Ibíd.*

55 Bowser: *El esclavo*, p. 210.

56 Enrique Torres Saldamando: *Libro primero de cabildos de Lima* (París, 1900, Paul Dupont), p. 237, citando a Coba, en *Historia de Lima*.

57 Frezier en Núñez: *El Perú*, p. 16.

58 Ley XXVIII, Lib. VII, Tit. V, T II, Año 1603. *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias, mandadas a imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey don Carlos II Nuestro Señor* (Madrid, por Juan Paredes, 1681), 4 vols. (Cultura Hispánica eds.), 1973.

59 Suardo, *Diario de Lima*, 1, p. 155.