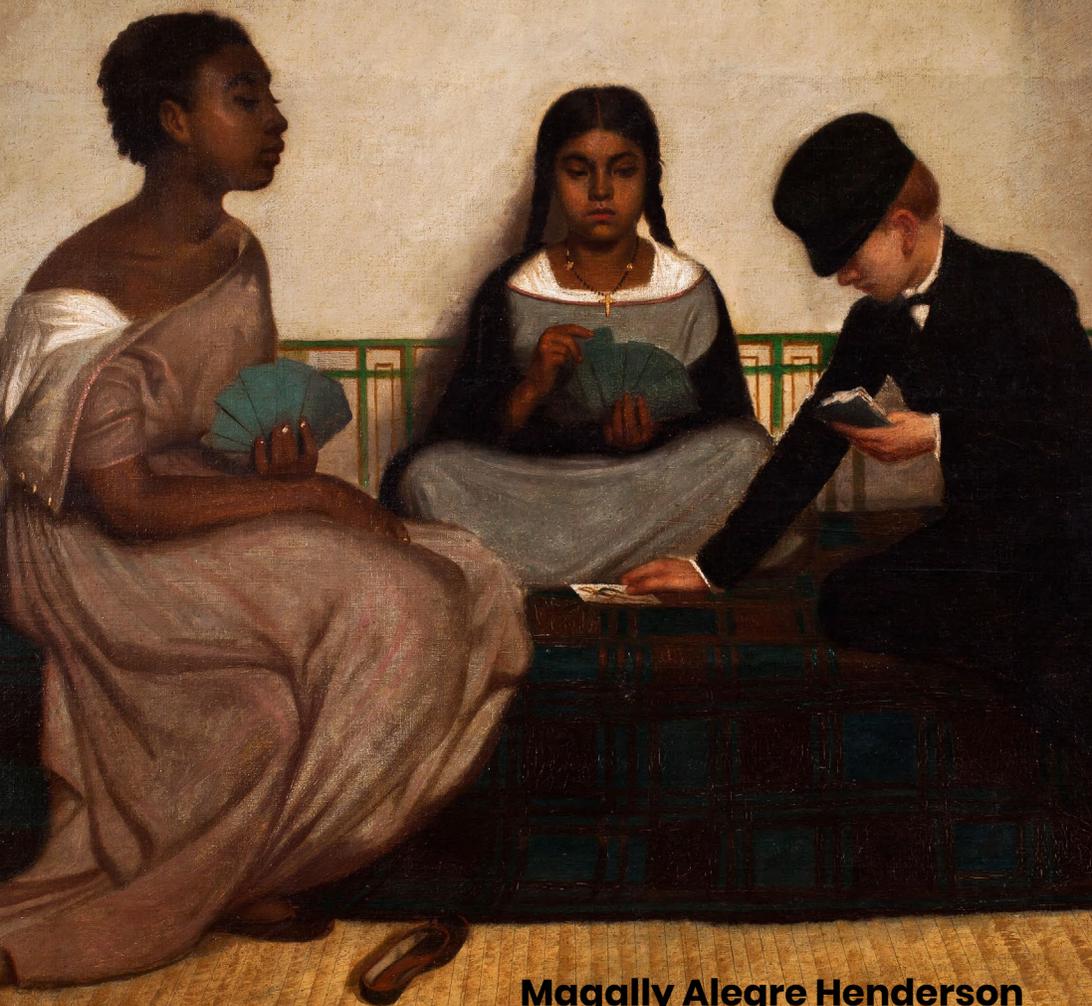


RELECTURAS DEL **FRACASO**

Comunidades, género y raza en perspectiva histórica



Magally Alegre Henderson
Coordinadora

Javier Luis Álvarez Santos

Paloma Rodríguez Sumar

Carolina Abadía Quintero

Magally Alegre Henderson

Francisco Rodolfo González Galeotti

Martha Santillán Esqueda

Lucrecia Infante Vargas

RELECTURAS DEL FRACASO
COMUNIDADES, GÉNERO Y RAZA EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

Magally Alegre Henderson
Coordinadora

RELECTURAS DEL FRACASO

Comunidades, género y raza en perspectiva
histórica

FONDO
EDITORIAL
PUCP

INSTITUTO
RIVA-
AGÜERO



PUCP



H2020-MSCA-RISE-GA-823998

Relecturas del fracaso

Comunidades, género y raza en perspectiva histórica

Magally Alegre Henderson, coordinadora

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2024

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

© Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2024

Jr. Camaná 459, Cercado de Lima 15001, Perú

ira@pucp.edu.pe

<https://ira.pucp.edu.pe>

Publicación del Instituto Riva-Agüero N° 387

FAILURE

Reversing the Genealogies of Unsuccess, 16th-19th Centuries



This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 Research and Innovation Programme under the Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement N° 823998

Imagen de portada: Francisco Laso de los Ríos (Tacna, 1823 - San Mateo, 1869).

Las tres razas o La igualdad ante la ley, ca. 1859. Óleo sobre tela, 81 cm x 105 cm.

Museo de Arte de Lima. Fondo Alicia Lastres de la Torre. Restaurado con el patrocinio de Rehder & Asociados

Fotografía: Daniel Giannoni

Diseño, diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición digital: julio de 2024

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2024-06817

e-ISBN: 978-612-317-971-7

ÍNDICE

Introducción	9
Agradecimientos	25
<i>Magally Alegre Henderson</i>	
1. La agencia transfronteriza de las mujeres portuguesas en Canarias, siglos XVI y XVII: repensar la identidad en femenino	
<i>Javier Luis Álvarez Santos</i>	31
2. Entre <i>wak'as</i> y cruces: las estrategias femeninas por perdurar los cultos andinos en el Perú del siglo XVII	
<i>Paloma Rodríguez Sumar</i>	57
3. Pasión, desobediencia y rebeldía: claves para el estudio de la agencia conventual femenina en los reinos del Perú, siglos XVI-XIX	
<i>Carolina Abadía Quintero</i>	85
4. Petimetres, afeminados, sodomitas y el fracaso de la virilidad	
<i>Magally Alegre Henderson</i>	111
5. El otoño de los patriarcas: el exilio de los criollos centroamericanos, 1829-1834	
<i>Francisco Rodolfo González Galeotti</i>	137
6. El fracaso de la ciudadanía femenina en México, 1857-1917	
<i>Martha Santillán Esqueda y Lucrecia Infante Vargas</i>	169
Sobre las autoras y los autores	197

INTRODUCCIÓN

Magally Alegre Henderson

Instituto Riva-Agüero
Pontificia Universidad Católica del Perú

*Lo más extraño de estar sola aquí, en París,
en la sala de un museo etnográfico, casi debajo de la Torre Eiffel,
es pensar que todas esas figurillas que se parecen a mí
fueron arrancadas del patrimonio cultural de mi país
por un hombre del que llevo el apellido.*

Gabriela Wiener, *Huaco retrato* (2021).

«Huaco retrato» es el nombre con el que se conoce a un tipo especial de cerámica Mochica, una cultura prehispánica del norte del Perú. Recientemente, la escritora peruana Gabriela Wiener recupera este nombre, el de *Huaco retrato*, para titular un libro que es difícil de categorizar en términos de su estilo, pero que ciertamente es una relectura del fracaso.

Desde la exploración testimonial, Gabriela Wiener, una escritora peruana que radica en España con su esposo peruano y su esposa española, nos conduce en *Huaco retrato* a un viaje a la memoria familiar¹. A la luz del duelo por la muerte de su padre, Wiener, Gabriela Wiener, regresa a la casa familiar para enfrentarse a las experiencias de poliamor,

¹ Gabriela Wiener, *Huaco retrato* (Lima: Penguin Random House, 2021).

la suya y la de su padre, y reencontrarse con la memoria de su tatarabuelo, aquel de quien lleva su apellido. Patriarca involuntario de una estirpe que reivindica el fracaso, a Charles Wiener, un explorador judío austríaco, se le reconoce en el Perú por ser quien más cerca estuvo de «descubrir» Machu Picchu, cuarenta años antes de la llegada de Hiram Bingham, en 1911. Además de llevarse del Perú más de 4000 cerámicas que actualmente se conservan en un museo francés, el mayor éxito de Charles Wiener fue «casi» descubrir el monumento arqueológico más icónico del país.

Considerada como una de las mejores cronistas latinoamericanas de su generación, la narrativa de Gabriela Wiener explora a lo largo de su obra la ambivalencia entre éxito y fracaso. En particular, en *Huaco retrato*, el linaje y la raza se convierten en terreno de constantes rupturas en una mirada crítica que se inicia desde la subjetividad individual para proyectarse a la compleja relación de América Latina con su identidad mestiza. Una compleja ambivalencia que abordamos en cada uno de los seis ensayos de este libro, dedicado a analizar las fracturas que el linaje, la raza y el género suponen en las atribuciones del fracaso a comunidades y a grupos estigmatizados.

La «mancha», el «olvido», la «culpa», el «monstruo», el «exilio» y el «desengaño» son todos parte del *Glosario del fracaso* con el que iniciáramos, en 2019, la aventura de una red académica dedicada al estudio de lo fallido como atribución². Con una conferencia inaugural dedicada a las *Genealogías y filosofías del fracaso*, realizada en junio de 2019, en el Centro de Humanidades (CHAM) de la Universidade Nova de Lisboa, se iniciaba, gracias al aporte de la Unión Europea, el proyecto «FAILURE. Reversing the Genealogies of Unsuccess, 16th-19th Centuries» (Horizon 2020 MSCA-RISE GA 823998), para cuestionar por qué y en qué circunstancias ciertos individuos, grupos, comunidades y entidades políticas complejas son especialmente propensos a ser

² Valerio Rocco Lozano, ed., *Glosario del fracaso* (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2021).

identificados con el fracaso. Como una de las primeras publicaciones resultantes de este proyecto, bajo la edición de Valerio Rocco, confluyen en el *Glosario del fracaso* investigadores e investigadoras de diversas disciplinas como la historia, la filología, la historia del arte y la filosofía, para abordar la polisemia del fracaso. Esta aproximación conceptual, pero no abstracta, aborda las diversas maneras en las que desde la tradición cultural occidental se representa la ausencia de éxito y constituye ese necesario punto de partida para el análisis de los seis ensayos que conforman este volumen.

EL FRACASO COMO «MANCHA»

Las reflexiones de Diego Garrocho Salcedo en el *Glosario del fracaso*³ acerca de la «mancha» como estigma, y por tanto, como fracaso, nos conducen al análisis del primer estudio de caso en este libro. La «mancha» nos remite al sentido de disrupción, de alteración, de intromisión en una lógica previsible y cobra una especial dimensión en relación con la investigación de Javier Luis Álvarez Santos (Universidade Nova de Lisboa, CHAM) sobre la migración portuguesa femenina a las Islas Canarias, entre los siglos XVI y XVII. Para Álvarez Santos, las mujeres lusas que emigraron a territorios coloniales en el Atlántico se convierten en una disrupción, «en un espacio en construcción», en virtud de su «triple condición de mujeres, emigrantes y forasteras». Con ello, nos recuerda que toda migración resulta en cierto sentido una «mácula». En especial, en este contexto de limpieza de sangre en el que se cierne una sospecha difícil de borrar: el criptojudasmo como amenaza a la cristiandad. En efecto, las denuncias por judaísmo fueron el principal delito por el que las mujeres lusas fueron acusadas ante la Inquisición y sus registros constituyen una de las principales fuentes del estudio presentado por Álvarez Santos.

³ Diego S. Garrocho Salcedo, «Mancha», en *Glosario del fracaso*, ed. Valerio Rocco Lozano (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2021), [169]-181.

La «mancha» persiste luego en la condición jurídica de las mujeres emigrantes, en algunos casos incluso largos años después de su llegada. Esto tiene especial relevancia en el caso de la presencia lusa entre los siglos XVI y XVII, que superaba en número a cualquier otra comunidad extranjera, como bien señala el debate historiográfico más reciente en torno a la composición de la sociedad insular en Canarias. En esencia, el porcentaje de mujeres portuguesas emigrantes en el periodo de la unión de la Corona portuguesa a la Monarquía hispánica permite a Álvarez Santos explicar el hecho de que ninguna otra mujer foránea que no sea portuguesa haya sido procesada o denunciada ante la Inquisición en este periodo (judaizante, bigamia, etc.). De igual modo, Álvarez Santos propone una relectura de las fuentes para construir una nueva narrativa histórica sobre las identidades de las mujeres portuguesas emigrantes en espacios de frontera. Esta relectura resulta urgente para la valoración de la agencia de las mujeres portuguesas en las islas Canarias, durante este periodo. Así lo evidencia el caso de la portuguesa Ana Acosta, propuesto por Álvarez Santos, en el que Acosta se declara en una escritura como «estante» y no como vecina, a pesar de haber vivido cerca de dos décadas en las islas, haber contraído matrimonio en la isla de Azores, enviudar, volver a casarse y permanecer casada por más de diez años en la isla de Lanzarote. Incluso, las mujeres lusas en las Canarias son las únicas foráneas a las que se les identifica con un oficio, como «vendedoras» o pequeñas comerciantes, tenderas de vino y aceite, participando de manera directa en el comercio y más allá del ámbito doméstico. Las referencias a sus alias dan cuenta del origen popular de sus oficios, pero también de su visibilidad en la comunidad: «la parga, la pintora, harnerera, o la abadesa». Mientras que otras trabajan como parte de las labores de sus maridos artesanos, agricultores o mercaderes, e incluso se mantiene abierta la participación de estas mujeres en el préstamo de capital, tal como ocurría en el Virreinato del Perú, con lo que se evidencia un alto grado de integración y participación en la sociedad insular canaria.

EL FRACASO COMO «OLVIDO»

A través de una reflexión sobre las tensiones religiosas en los Andes en el siglo XVII, Paloma Rodríguez (El Colegio de México) analiza las estrategias de las mujeres encargadas de los cultos andinos del Taki Onkoy. Conocido como «la enfermedad del canto», este movimiento religioso se caracterizó por la continua repetición de cantos y bailes, en rituales que duraban varios días y que recogían un abierto rechazo al poder colonial. De este modo, el Taki Onkoy se convierte en un mecanismo para vencer el olvido de la religiosidad andina frente a los avances de la evangelización católica. Un olvido cuya fragilidad evidencia bien Eduardo Zazo, en el *Glosario del fracaso*, al referirse a la reversión del fracaso que significa hablar del olvido («cantar», diríamos en este caso) como un mecanismo para rescatar de la memoria aquello que ha sido olvidado⁴.

El resurgimiento del culto a las *wak'as*, entendidas como «desprendimientos o duplicaciones» de la divinidad y a los *mallquis*, hijos de las *wak'as*, según Rodríguez, responde a la demanda de las propias divinidades incaicas, que se hallaban molestas porque la religión católica había hecho a los indígenas olvidar su culto. Se instaura así un movimiento en el que las mujeres son las protagonistas en la protección y adoración de las *wak'as*, que tienen un doble significado y se refiere tanto a las piedras-huacas y amuletos de piedra «consideradas como desprendimientos o duplicaciones de un ancestro mítico residente en un cerro», como al santuario o espacio sagrado que las contiene⁵.

⁴ Eduardo Zazo, «Olvido», en *Glosario del fracaso*, ed. Valerio Rocco Lozano (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2021), [231]-248.

⁵ César Itier revisa el concepto moderno de *wak'a* (huaca), entendido como «objeto o lugar sagrado», para centrarse en la noción de «partición» o «duplicación» de la divinidad. «“Huaca” un concepto andino mal entendido». *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 53, núm. 3 (2021): 480-490.

A través de un análisis de los juicios de extirpación de idolatrías del siglo XVII, Paloma Rodríguez evidencia una paradoja en el fracaso de la doctrina cristiana para imponerse de manera monolítica frente a la religiosidad andina. Por un lado, los juicios de idolatrías, que tienen como protagonistas a las mujeres, son parte de una antigua tradición tardo-medieval de persecución de la herejía y de la caza de brujas. Por otro, el Taki Onkoy revela a la vez una resistencia anticolonial y una resistencia frente al antiguo poder inca. En él, las mujeres cumplen un importante rol religioso al interior de sus comunidades, al oponerse al bautizo, a la misa, a la confesión de los pecados, a los mandatos de ayuno y a los enterramientos católicos. Al servir a las *wak'as* y los *mallquis* en la prédica de los cultos andinos, en la preparación de la chicha (bebida fermentada de maíz) y de las ofrendas, solteras, vírgenes y viudas se encargan así de vencer el olvido de las *wak'as*.

EL FRACASO COMO «CULPA»

Carolina Abadía Quintero (Universidad Nacional Autónoma de México) se centra también en las mujeres dedicadas al culto, en este caso católico, para analizar diversas formas de agencia conventual femenina en el Virreinato del Perú. Con ello, volvemos al *Glosario del fracaso* para repensar la acción de las monjas de clausura, a partir de la reflexión de Nantu Arroyo, sobre el fracaso como «culpa» en su sentido teológico, como «pecado o transgresión voluntaria de la ley de Dios»⁶.

A través del análisis de algunos acontecimientos históricos ocurridos entre los siglos XVI y XIX, en una aproximación de *longue durée*, Carolina Abadía aborda el fracaso de los mandatos de virtud, devoción y castidad impuestos a las monjas, en seis conventos femeninos (Popayán, Pasto, Quito, Riobamba, Trujillo y Lima) pertenecientes a

⁶ Real Academia de la Lengua, «culpa», en *Diccionario de la lengua española* (2001), <https://www.rae.es/drae2001/culpa>; Nantu Arroyo, «Culpa», en *Glosario del fracaso*, ed. Valerio Rocco Lozano (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2021), [59]-69.

las Reales Audiencias de Santa Fe, Quito y Lima. Las pequeñas y cotidianas formas de transgresión a la norma y la observancia conventual dan cuenta de una acción femenina «disruptiva y en tensión con la sociedad y [con] su entorno» que evidencian una agencia plena y cuestionan el ideal femenino de sumisión y perfección espiritual que en teoría debía identificar a las religiosas.

Tres categorías: pasión, desobediencia(s) y rebeldía sirven a Abadía para evidenciar las trasgresiones de distintas monjas de clausura a los votos de pobreza, obediencia, castidad y clausura que debían caracterizarlas. Tal es el caso de las monjas del convento de Nuestra Señora de la Encarnación de Popayán, cuyas transgresiones motivadas por la pasión amorosa, las llevan a protagonizar escándalos provocados por el ingreso continuo de hombres al claustro, por la salida furtiva de monjas en violación de su clausura, y por la evidencia de amoríos y embarazos que quebrantaban sus votos de castidad. Este desacato a sus votos de castidad, clausura y obediencia, como demuestra Abadía en su análisis del proceso judicial conducido entre 1608 y 1613, ocurría bajo la autoridad cómplice de las abadesas y prioras, la mirada de otras monjas y sirvientas del convento, e incluso ante el atento escrutinio de una ciudad en asombro.

Un segundo caso de ausencia de «culpa» es el de las religiosas del convento de la Limpia Concepción, que en 1640 desobedecen al obispo de Quito, al no solicitar licencia para romper su clausura y trasladarse a unas casas contiguas que habían comprado a un oidor de la Audiencia, que una vez recibido el dinero se resistía a desocuparlas. Este acto de tomar la justicia por mano propia y tomar posesión de lo que era suyo, nos evidencia la tenacidad y agencia de estas monjas, aún en su lucha contra una figura poderosa como la del oidor, o incluso en desobediencia de lo dispuesto por el propio obispo. Mientras que en el tercer caso de ausencia de «culpa» es la rebeldía, esa «contumaz falta de obediencia», la que se hace evidente en la resistencia de las monjas de Santa Clara de Trujillo en acatar

la imposición de una nueva abadesa por parte del provincial al cual estaba subordinado su monasterio. Frente a esta imposición que contravenía la tradicional elección claustral de preladadas, las monjas de Santa Clara no solo se declararon en rebeldía frente a la decisión del provincial, sino que algunas de ellas rompieron su clausura para pedir la intervención del obispo en defensa de la elección de prelada. En suma, estos episodios de pasión, desobediencia y rebeldía en la acción conventual femenina en el Virreinato del Perú dan cuenta de la trasgresión no como fracaso de la norma, sino como una forma de agencia de las mujeres en el Antiguo Régimen.

EL FRACASO COMO «MONSTRUO»

El origen latino del término «monstruo» (*monstrum*) remite a su contexto religioso para designar a «un prodigio, un suceso sobrenatural o una señal de los dioses»⁷. El término se conecta con la noción aristotélica de lo monstruoso como fracaso y desviación contraria a la naturaleza, «pero no contra la naturaleza en su totalidad sino contra lo que es la norma»⁸. Este vínculo entre lo monstruoso y el fracaso como desviación de la norma es también explorado por Julia Blanco Martínez, en el *Glosario del fracaso*, a través de un recorrido por la historia de las ideas que conecta el mundo clásico con el surgimiento de la teratología en el siglo XIV, como estudio del «monstruo» en tanto anomalía de la naturaleza. Una noción que, como bien recuerda Blanco Martínez, también recoge Michel Foucault para referirse al «monstruo humano» y al «incorregible» como antepasados de *Los anormales*, con el fin de aludir, entre otros, a aquellos cuyas sexualidades disidentes los

⁷ Julia Blanco Martínez, «Monstruo», en *Glosario del fracaso*, ed. Valerio Rocco Lozano (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2021), [185].

⁸ Aristóteles, *Reproducción de los animales. Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez* (Madrid: Editorial Gredos, 1994), 259, 248-249; Blanco Martínez, «Monstruo», 186-187.

ubican en los márgenes de la norma y en torno a los cuales «se organizan las instancias de poder y los campos de saber»⁹.

Ambas nociones foucaultianas, la del «monstruo» y la del «incorregible», nos acercan al estudio de Magally Alegre Henderson (Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú), sobre la fama que, a finales del siglo XVIII, envuelve a la capital virreinal de Lima como una ciudad donde el fracaso de la virilidad se expresa en una supuesta abundancia de petimetres, afeminados y sodomitas. Parte de esta fama se evidencia en una sátira del famoso periódico ilustrado *Mercurio Peruano* titulada «Carta sobre los maricones», que en 1791 hace burla de la abundancia de estos hombres en Lima, a la que llama «Androgínópolis». En respuesta a esta sátira, desde el mismo diario, se atribuye un temperamento delicado a los criollos (aquellos que habían nacido en tierras americanas) que se explicaba a partir de dos causas: el exceso de mimos que madres y amas de leche prodigaban en la crianza de los niños y la influencia del clima sobre la virilidad del hombre americano.

Para Alegre Henderson, el espíritu ilustrado de reforma de costumbres promueve una discusión pública acerca de la visibilidad de petimetres y afeminados —Foucault los llamaría «individuos a corregir»—, cuya debilidad de temperamento fue ampliamente debatida en la prensa ilustrada virreinal peruana, al igual que en otros medios, como escritos científicos y diarios de viajeros. En particular, resalta la discusión pública sobre los petimetres o currutacos, que se había iniciado en España y extendido luego a México. En el Perú, la discusión sobre los petimetres sirve para identificar a la crianza materna criolla y al clima como los causantes de la abundancia en Lima de personajes masculinos

⁹ Michel Foucault, *Los anormales*. Curso en el Collège de France (1974-1975) (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), 67, 61-66; Blanco Martínez, «Monstruo», 191-192; Sergio Witto Mättig, «Reseña de “Los anormales” de Michel Foucault», *POLIS, Revista Latinoamericana* 1, no. 3 (2002), Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30510324>.

cuya vanidad, uso excesivo de afeites y constante interés por la moda los convierte en ejemplos disminuidos de virilidad. Además, los mecanismos de control social como alcaldes y jueces locales identificaron otras formas de fracaso de la masculinidad, en este caso, de quienes se sospechaba eran sodomitas y que Foucault hubiese categorizado como «monstruos humanos». Esta transgresión jurídico-moral se refiere no solo a una «violación de las leyes de la sociedad, sino también de las leyes de la naturaleza»¹⁰. Mientras tanto, el estigma se intensifica, como sucede en el Virreinato del Perú, al relacionarse con formas racializadas de representación de las masculinidades, en las que son hombres afrodescendientes y castas aquellos señalados como más proclives al fracaso de la virilidad, al procurar la atención sexual de otros hombres y vincularse en ilícito comercio.

EL FRACASO COMO «EXILIO»

En el *Glosario del fracaso*, David Sánchez Usanos nos remite al «exilio», ya sea impuesto o voluntario, como la fallida permanencia en un lugar o una comunidad a la que se siente pertenecer¹¹. En su origen griego, la dimensión política del exilio se encuentra ineludiblemente vinculada al ostracismo (*ostrakismós*), en tanto «condena que supone el destierro por motivos políticos relacionados con la deshonra»¹². Y es justamente esa dimensión política la que aborda Francisco Rodolfo González Galeotti (Universidad Nacional Autónoma de México), en un momento clave para las formaciones nacionales centroamericanas.

Luego de la independencia del Imperio español, en 1821, y de la separación del breve Imperio de México, de Agustín de Iturbide, un grupo de criollos centroamericanos conforman, en marzo de 1823,

¹⁰ Foucault, *Los anormales*, 61; Blanco Martínez, «Monstruo», 191.

¹¹ David Sánchez Usanos, «Exilio», en *Glosario del fracaso*, ed. Valerio Rocco Lozano (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2021), [157]-168.

¹² Sánchez Usanos, «Exilio», [159].

las Provincias Unidas del Centro de América, que agrupaba a los estados de Costa Rica, Nicaragua, Honduras, El Salvador y Guatemala¹³. Las Provincias Unidas se convierten, al año siguiente, en la República Federal de Centroamérica, cuya Constitución (1824) evidencia, para González Galeotti, el sólido vínculo entre el ejercicio político y la consolidación de valores de género. Un vínculo que se pone de manifiesto en la propia Constitución al establecer el mandato a los hombres de contraer matrimonio, ser jefes de familia y procurar el sustento de los suyos como requisitos indispensables para el ejercicio de la ciudadanía. A su vez, las tensiones entre liberales moderados (serviles o centralistas) y radicales (fiebres o pirujos) en la primera Guerra Federal Centroamericana (1826-1829) dieron pronto paso al primer exilio federal centroamericano, resultado de la derrota del bando moderado. Así, el eje principal de este capítulo será analizar cómo este mandato patriarcal, que demandaba la conducción, la protección y el sustento familiar del *paterfamilias*, se verá trastocado a partir del exilio de los líderes criollos centroamericanos.

Este primer exilio federal, presentado como una suerte de «perdón público», forzó a patricios urbanos y eclesiásticos centralistas a emigrar hacia México, Cuba, Estados Unidos y Sudamérica; mientras que los federalistas o radicales lograron, gracias a esta expulsión, mantener su hegemonía y legitimidad política. Es en este contexto del destierro de importantes patriarcas de la sociedad guatemalteca, separados no solo del suelo patrio sino en ocasiones también de sus familias, que González Galeotti propone el estudio de la correspondencia familiar de los patriarcas exiliados para analizar sus esfuerzos por revertir el fracaso en el ejercicio de la autoridad patriarcal desde el destierro.

¹³ América Central, «Constitución de las Provincias Unidas del Centro de América de 1824», *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes* (Alicante, 2014), acceso Mayo 23, 2024, <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcmd0s1>.

EL FRACASO COMO «DESENGAÑO»

«Desengaño» significa reconocer que «un determinado estado de cosas desmiente la expectativa, la esperanza o la confianza puestas en algo o alguien»¹⁴. Con frecuencia, el acto de desengañarse, de «poner fin a una creencia mal fundada», conlleva a la vez un sentimiento: la «decepción». Así lo destaca Gabriel Aranzueque, en el *Glosario del fracaso*, al referirse al desencanto que embarga a quien es consciente del error en el que antes se hallaba. Tanto el «desengaño» como la «decepción» se encuentran anidadas en el origen mismo del movimiento sufragista mexicano; y su lucha por revertir el fracaso se convierte en el capítulo final de este libro.

Martha Santillán Esqueda (Instituto Mora) y Lucrecia Infante Vargas (Instituto Mora) analizan los discursos femeninos que expresan el desengaño y la decepción frente al fracaso del liberalismo en México, por reconocer la ciudadanía de las mexicanas y sus derechos políticos y civiles. Este fracaso del liberalismo mexicano se manifiesta de forma evidente en dos momentos claves: la Constitución de 1857, como parte de la consolidación del Estado Liberal, y la Constitución de 1917, en el marco de la Revolución mexicana. Bajo una fuerte influencia del pensamiento ilustrado, las narrativas que a lo largo del siglo XIX argumentaban la «utilidad social» de las mujeres en el rol de madres y esposas se convierten a su vez en la demostración de su inferioridad física, moral e intelectual». Se trata de un argumento que se mantendrá vigente hasta bien entrado el siglo XX y que se convierte en la base ideológica para atribuir una incapacidad «natural» en el ejercicio de la razón y, por tanto, la invalidez de las mujeres como sujetos políticos.

En las seis décadas comprendidas entre la promulgación de la Constitución de 1857 y la de 1917, el consenso político se establece en

¹⁴ Gabriel Aranzueque, «Desengaño», en *Glosario del fracaso*, ed. Valerio Rocco Lozano (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2021), [117].

torno a esta suerte de «ciudadanía a medias» para las mujeres. En ello concuerdan tanto liberales, como conservadores, e incluso después, los positivistas de inicios del siglo XX, que reconocían una participación civil de ellas solo a través de la maternidad y la crianza de los futuros ciudadanos (varones). Niegan, así, cualquier posibilidad de «aceptar una posición igualitaria» para las mujeres, no solo en relación con el sufragio, sino extensible a otras formas de subordinación para ellas, como el derecho a administrar sus bienes, a la representación legal, a la patria potestad sobre los hijos y a la resolución de conflictos conyugales.

Quizá el mayor desengaño lo constituya la propia Revolución mexicana, debido a la intensa movilización política de grupos de sufragistas, que vieron en la salida de Porfirio Díaz una oportunidad para adelantar la causa del sufragio universal de las mexicanas. Mientras la Revolución enarbolaba los ideales de justicia social e integración de los grupos marginados como indispensables para el desarrollo de la nación, las mujeres fueron nuevamente dejadas de lado, aludiendo una falta de racionalidad y una «incapacidad femenina para hacer política». Incluso, la falta de consenso al interior del movimiento feminista reflejaba este desencanto. Las diferencias entre feministas conservadoras y liberales en torno al derecho a ser votada, además del derecho a votar, se convertirían en el antecedente perfecto para los debates del Congreso Constituyente de 1917. En aquel, se argumentó nuevamente que, salvo algunas mujeres excepcionales, la mayoría carecía de «condiciones necesarias para ejercer satisfactoriamente los derechos políticos». Con ello, revertir el fracaso tendrá que esperar hasta 1953, año en el que finalmente se reconoció la ciudadanía y los derechos políticos de las mexicanas.

* * *

A lo largo de cinco años (2019-2024) y a través de una pandemia, un grupo de más de 150 investigadores de trece universidades europeas y americanas hemos hecho esfuerzos continuos y coordinados

por revertir distintas narrativas de fracaso. Estos seis ensayos que presentamos a continuación son una pequeña muestra de esa voluntad por vencer el estigma de fracaso, al abordar la historia de diversas comunidades desde los estudios de género y raza. Como parte de ese esfuerzo, volver a la historia reciente de la descendiente peruana más famosa de la estirpe Wiener resulta esencial. Gabriela Wiener, una escritora migrante, mestiza, «sudaca», poliamorosa declarada y profundamente crítica y disruptiva, ha escrito su novela más famosa en torno al fracaso de su antepasado, un «casi-descubridor» europeo y «blanco». Aquella novela autobiográfica que aborda el legado del colonialismo a través de la experiencia de su propia autora, como si se tratara de una moderna Garcilaso, se ha convertido en un ejemplo mismo de la reversión del fracaso. *Undiscovered*, la versión de *Huaco retrato* traducida al inglés por Julia Sanches, ha sido recientemente incluida en la selección de 2023 de The Booker Prize, un prestigioso concurso que premia a la mejor obra literaria del año escrita en lengua no-inglesa. Wiener, cuyo apellido en el Perú suele confundirse en su pronunciación con el término en inglés sinónimo de «ganador/a», ha logrado captar la atención de los lectores y de la prensa especializada con un libro dedicado al «fracaso». Este libro de viaje que narra el retorno de una migrante a su lugar de origen es también una vuelta al pasado familiar y al reflejo de la sociedad peruana en él. En esta travesía, un rostro mestizo, el suyo, le recuerda continuamente a la autora ser la memoria viva de esas cerámicas expoliadas por su tatarabuelo, de esos «huacos retratos». Así, casi resulta una paradoja que el éxito literario de la narrativa de Wiener —no la de Charles, sino la de Gabriela—, sea reflexionar desde el género, desde la raza, desde el lenguaje y desde la diversidad sexual, acerca del fracaso de su pertenencia a comunidades híbridas y contradictorias. En suma, un exitoso ejercicio de relectura del fracaso en aquellas contrapuestas narrativas del pasado.

BIBLIOGRAFÍA

- América Central. «Constitución de las Provincias Unidas del Centro de América de 1824». *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes* (Alicante, 2014), acceso: 23 de mayo de 2024, <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcmd0s1>.
- Aranzueque, Gabriel. «Desengaño». En *Glosario del fracaso*, editado por Valerio Rocco Lozano, [115]-129. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2021.
- Aristóteles. *Reproducción de los animales. Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez*. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- Arroyo, Nantu. «Culpa». En *Glosario del fracaso*, editado por Valerio Rocco Lozano, [59]-69. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2021.
- Blanco Martínez, Julia. «Monstruo». En *Glosario del fracaso*, editado por Valerio Rocco Lozano, [183]-199. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2021.
- Foucault, Michel. *Los anormales*. Curso en el Collège de France (1974-1975). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Garrocho Salcedo, Diego S. «Mancha». En *Glosario del fracaso*, editado por Valerio Rocco Lozano, [169]-181. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2021.
- Itier, César. «“Huaca”, un concepto andino mal entendido». *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 53, núm. 3 (2021): 480-490.
- Real Academia de la Lengua. «Culpa». En *Diccionario de la lengua española* (2001), <https://www.rae.es/drae2001/culpa>.
- Rocco Lozano, Valerio, ed. *Glosario del fracaso*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2021.
- Sánchez Usanos, David. «Exilio». En *Glosario del fracaso*, editado por Valerio Rocco Lozano, [157]-168. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2021.
- Wiener, Gabriela. *Huaco retrato*. Lima: Penguin Random House, 2021.
- Witto Mättig, Sergio. «Reseña de “Los anormales” de Michel Foucault». *POLIS, Revista Latinoamericana*, 1, no. 3 (2002), *Redalyc*, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30510324>.
- Zazo, Eduardo. «Olvido». En *Glosario del fracaso*, editado por Valerio Rocco Lozano, [231]-248. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2021.

AGRADECIMIENTOS

La edición de este libro se da en el contexto de una situación de fracaso que necesita ser revertida y que ha marcado su resultado final. A pesar del esfuerzo de autoridades, académicas y académicos, medios de prensa y numerosas personas de la sociedad civil, luego de años de procesos judiciales, una sentencia dictaminada por el Poder Judicial en contra del Archivo General de la Nación de Perú está a punto de ser ejecutada para desalojarlo de su sede institucional, aquella que ocupa en el Palacio de Justicia desde 1943. El destino de uno de los archivos nacionales más importantes de la región se enfrenta a un reto aún mayor, bajo la amenaza de un pretendido traslado temporal a un depósito en un parque industrial. Numerosos especialistas y exjefes institucionales han advertido que las amenazas de este traslado son enormes, además de la grave restricción del acceso a investigadoras e investigadores y a la sociedad civil al patrimonio documental republicano del Perú, por un tiempo indefinido. Desde el Estado, desde la comunidad académica y desde la sociedad peruana, este olvido de la memoria supone un enorme fracaso por encontrar en el pasado las huellas de nuestros problemas actuales más acuciantes.

La urgencia de este fracaso del pasado histórico nos ha conminado a la acción y es en ella donde este libro ha cobrado un giro inesperado.

Había sido inicialmente concebido para ser editado en conjunto con la académica e investigadora mexicana Ana Carolina Ibarra (Universidad Autónoma de México); así lo proponíamos en el Coloquio en el que surgió esta publicación, celebrado en la ciudad de Oaxaca, en enero de 2023. Hace unos meses atrás, cuando nos disponíamos a hacer efectiva nuestra colaboración, la situación del Archivo General de la Nación impuso un ritmo de acción que nos ha impedido la escritura conjunta del estudio introductorio, tal y como la teníamos planeada. Sin embargo, este libro tiene una gran deuda con Ana Carolina Ibarra, con quien leímos y discutimos el primer manuscrito de esta edición. Por eso, el primer agradecimiento de este libro es para ella, así como nuestra dedicatoria, por su enorme generosidad al ofrecer su consejo para planear el estudio introductorio. Sin su atenta lectura, su enorme conocimiento en materia de género y su disposición para revisar las versiones preliminares de los capítulos aquí incluidos, el camino hubiese sido más largo y, con seguridad, menos relevante. Por supuesto, todos los defectos y errores son de entera responsabilidad mía.

También en primer orden, debo agradecer a los colegas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) con quienes conformamos la Coordinación Académica del coloquio «Relecturas del fracaso. Comunidades, género, raza y lengua en perspectiva histórica», realizado en el marco del paquete de trabajo 3 del proyecto «FAILURE. Reversing the Genealogies of Unsuccess, 16th-19th Centuries» (Horizon 2020 MSCA-RISE GA 823998). El enriquecedor intercambio académico organizado por Martha Atzin Bahena Pérez, del Centro de Estudios Mayas, Huemac Escalona Lüttig y Marta Martín Gabaldón, del Instituto de Investigaciones Históricas - Unidad Oaxaca, nos permitió, a más de 50 académicas y académicos provenientes de Chile, Colombia, España, Estados Unidos, Francia, Guyana Francesa, México, Perú, Portugal y Reino Unido, repensar las narrativas de fracaso construidas en torno a comunidades, grupos y colectivos estigmatizados. Durante tres jornadas académicas (del 16 al 18 de

enero de 2023), las maravillosas sedes de la Biblioteca Fray Francisco de Burgoa y del Archivo General del Estado de Oaxaca (AGEO) fueron el espacio perfecto para establecer un diálogo desde la historia, pero abierto a otras disciplinas, que atendiese a la interrogante de por qué algunas comunidades están particularmente predispuestas a ser identificadas con el fracaso en atención a tres ejes principales: género, raza y lengua. Aquellas ponencias que atendían predominantemente a formas de estigmatización por género son las incluidas en este volumen.

Además, el coloquio «Relecturas del fracaso» contó con el decidido apoyo institucional del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y de sus principales instituciones aliadas: el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, Unidad Pacífico Sur), el Instituto de Investigaciones en Humanidades de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO), el Centro de Interpretación del Geoparque Mixteca Alta y la comunidad de Santo Domingo Yanhuitlán en Oaxaca, y otras entidades de la UNAM como el Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas y la Unidad Académica de Estudios Territoriales del Instituto de Geografía, que junto con las ya mencionadas Biblioteca de Burgoa y el AGEO contribuyeron a un enriquecedor diálogo y a una experiencia verdaderamente memorable. En especial, nuestra gratitud a Elisa Speckman, directora del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, y a Gibran Bautista y Lugo, investigador y secretario académico del Instituto, por todos sus esfuerzos para garantizar el éxito del encuentro. También, la conferencia inaugural de Jean-Frédéric Schaub (École des Hautes Études en Sciences Sociales, París) y sus comentarios y reflexiones a lo largo de las jornadas ameritan un agradecimiento especial, ya que, desde una perspectiva política, sentaron las bases de la reflexión en torno al fracaso atribuido a comunidades basado en género, raza y lengua.

Siete contribuyentes formamos parte de esta publicación: Javier Luis Álvarez Santos, Paloma Rodríguez Sumar, Carolina Abadía Quintero,

Magally Alegre Henderson, Francisco Rodolfo González Galeotti, Martha Santillán Esqueda y Lucrecia Infante Vargas. A todos, a todas, las gracias por confiar en este proyecto editorial y por su enorme esfuerzo para atenerse a los plazos de edición, siempre difíciles de afrontar. Ha sido un placer inmenso poder conocer sus investigaciones en profundidad y un honor presentarlas a través del estudio introductorio.

Todo este esfuerzo no hubiese sido posible sin el apoyo constante del Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Desde la gestación del coloquio «Relecturas del fracaso», en el que participé como investigadora y coordinadora de la Casa O’Higgins, hasta el presente, ahora como jefa del Archivo Histórico Riva-Agüero, he contado con el respaldo y el apoyo de los colegas del Instituto, en especial, de su director Jorge Lossio Chávez y de Emilio Candela Jiménez, secretario académico del Instituto. Mi profundo agradecimiento a ambos por su apoyo y por compartir la pasión por la investigación histórica. Evelyn Sotomayor Martínez, coordinadora de Estrategias de Investigación y encargada de las publicaciones del Instituto Riva-Agüero, fue siempre generosa con su consejo para sacar adelante esta publicación, aún en los momentos en los que el reto era evidente. Por supuesto, la publicación de este libro no hubiese sido posible sin la intervención diligente y experta de Patricia Arévalo Majluf, directora del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Arévalo se encuentra al frente de un equipo de profesionales que logran aún aquello que parece imposible. Entre ellos, agradezco en particular a Militza Angulo Flores, cuya edición y corrección de estilo han revertido nuestros fracasos narrativos convirtiéndolos en mejores versiones de sí mismos. El Fondo Editorial y el Instituto Riva-Agüero se encuentran adscritos al Vicerrectorado de Investigación de la PUCP, por lo que, en este caso, nuestro agradecimiento para el Vicerrectorado es doble.

La imagen de portada es parte de la colección del Museo de Arte de Lima y merece un agradecimiento especial a esta institución, por haber cedido sus derechos para esta publicación. La pintura de Francisco Laso

de los Ríos (1823-1869), titulada *Las tres razas o La igualdad ante la ley* (ca. 1859), retrata a tres personajes femeninos en igualdad de condiciones frente a una partida de cartas. La fotografía de Daniel Giannoni aporta vividez a una pintura con un enorme poder evocativo que recoge, desde lo visual, los ejes del encuentro académico que da origen a la publicación: género, raza y lengua.

Reservamos para el final el agradecimiento a Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño, director del Madrid Institute for Advanced Study, centro de investigación creado conjuntamente por la Universidad Autónoma de Madrid y la Casa de Velázquez. Gracias por liderar un proyecto que, bajo el título de fracaso, ha transformado en positivas las trayectorias de tantos colegas, incluyéndome. A Saúl Martínez Bermejo, profesor de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) y coordinador por la UAM del proyecto, con quien compartí palmo a palmo esta aventura editorial; gracias por tu consejo y sentido de lo posible. A Margarita Suárez Espinosa, directora del Doctorado en Historia de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y coordinadora PUCP del proyecto, mi agradecimiento infinito por invitarme a ser parte de este equipo. Y, finalmente, a los colegas que, desde su participación en el coloquio, fueron los verdaderos agentes de las relecturas del fracaso que se recogen en este volumen.

Lima, 27 de mayo de 2024.

Magally Alegre Henderson

Instituto Riva-Agüero

Pontificia Universidad Católica del Perú

1. LA AGENCIA TRANSFRONTERIZA DE LAS MUJERES PORTUGUESAS EN CANARIAS, SIGLOS XVI Y XVII: REPENSAR LA IDENTIDAD EN FEMENINO

Javier Luis Álvarez Santos

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria
Centro de Humanidades (CHAM) de la Universidad NOVA de Lisboa

INTRODUCCIÓN

Durante el último cuarto del siglo XVI, la comunidad portuguesa en Canarias adquirió una mayor importancia, especialmente después de la unión de la corona portuguesa a la monarquía hispánica. Esto se debió, en primer lugar, a que los oriundos de Portugal superaron en número a cualquier otra comunidad extranjera establecida en el Archipiélago hasta finales del siglo XVII. En segundo lugar, esta comunidad se destacó por su habilidad para adaptarse a e integrarse en la sociedad local hasta alcanzar una mimetización con los isleños. En tercer lugar, dichos emigrantes portugueses contribuyeron a internacionalizar el territorio insular al integrarlo a redes comerciales transcontinentales.

Esta época coincidió con la consolidación del mundo atlántico gracias a complejas redes comerciales transoceánicas. Al mismo tiempo, en Canarias ocurrió un cambio económico cuando se reemplazó el principal cultivo exportador, el azúcar, por la vid. El comercio floreciente del vino canario atrajo nuevas actividades profesionales y comerciales en las Islas. Además, estas establecieron vínculos económicos

con los archipiélagos portugueses de la Macaronesia para asegurar su supervivencia, así como relaciones comerciales con las colonias americanas y africanas para garantizar el suministro de productos externos y fortalecer el comercio de sus productos en mercados extranjeros. De esta manera, las Islas Canarias se integraron al dinamismo atlántico.

Pese a la tradición historiográfica sobre las relaciones entre Canarias y Portugal, aún se conoce poco sobre el papel de las mujeres portuguesas emigrantes durante este periodo de consolidación del mundo atlántico. Por ejemplo, se desconoce qué caracterizó a estas mujeres que emigraron a territorios coloniales castellanos en el Atlántico y cómo se definieron en su lugar de acogida. Por otro lado, es necesario indagar sobre su papel en la sociedad isleña y en las redes familiares transfronterizas, considerando las implicaciones de su triple condición como mujeres, emigrantes y forasteras en un espacio en construcción.

El presente estudio tiene como objetivo reconocer el impacto de las mujeres portuguesas que llegaron y se establecieron en las Islas Canarias, analizando sus relaciones sociales, económicas y profesionales tanto con los isleños como con su comunidad de origen. En definitiva, busca caracterizarlas como sujetos activos en la dinamización de las Islas durante la consolidación del mundo atlántico tras la incorporación de la corona portuguesa a la monarquía hispánica.

La investigación se basa en el análisis de fuentes documentales primarias insulares, que incluyen documentación notarial y eclesiástica inéditas, así como de referencias a mujeres portuguesas en otras fuentes primarias publicadas por otros historiadores¹. De este modo, se plantea

¹ Nos referimos a los trabajos publicados por la historiografía española que, a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, abordaron la problemática de la formación de la sociedad canaria. En concreto, destacamos las aportaciones de Francisco Fajardo Spínola, «Las víctimas de la Inquisición canaria en el siglo XVI. Una aproximación cuantitativa», en *XII Coloquio de Historia Canario-Americana*, coord. Francisco Morales Padrón (Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, 1998); «Portugueses en Canarias en el siglo XVII. Una relación de 1626», en *XV Coloquio de Historia Canario-Americana*, coord. Francisco Morales Padrón (Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, 2004);

una relectura de estas fuentes desde una perspectiva de género para construir una nueva narrativa histórica sobre las identidades en espacios de frontera que se integra con análisis innovadores sobre la historia regional y estudios atlánticos y transnacionales. En resumen, el estudio aborda la influencia de las mujeres portuguesas en la conformación de la sociedad isleña, visibilizando su presencia y analizando su agencia tanto local como internacional.

EL IMPACTO DE LAS MUJERES PORTUGUESAS EN CANARIAS EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

La aportación portuguesa a la población canaria, especialmente tras la integración de las Islas al reino de Castilla, ha sido un tema extensamente debatido por la historiografía. Rosa Olivera, a finales de la década de 1960, expresaba por primera vez la relevancia cuantitativa del contingente portugués en el repoblamiento de determinadas zonas de la isla de Tenerife, concretamente en las comarcas noroccidentales de Icod y Daute². A partir de los registros de escribanos que el autor consulta³, concluye que el número de portugueses no es inferior en estas partes al 80% del total de la población.

Las víctimas de la Inquisición en las Islas Canarias (La Laguna: Francisco Lemus Editor, 2005); Manuel Lobo Cabrera, «Inmigrantes azoreanos en Gran Canaria durante el período filipino». Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira, no. 45 (1987); Elisa Torres Santana, «Lanzarote y Madeira durante la Unión Ibérica a través de la documentación notarial», en *III Colóquio Internacional de História da Madeira*, ed. Gobierno Regional de Madeira (Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico, 1993); «Azoreanos en Lanzarote, 1600-1640», en *História das Ilhas Atlânticas (Arte, Comércio, Demografia, Literatura)*, ed. Región Autónoma de Madeira (Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico, 1997); Alexis D. Brito González, *Los extranjeros en las Canarias Orientales en el siglo XVII* (Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, 2002).

² Leopoldo de la Rosa Olivera, «El repoblamiento de los reinos de Icod y Daute», *Anuario del Instituto de Estudios Canarios*, no. 14-15 (1968-1970): 39.

³ No señala qué escrituras consulta, simplemente se limita a decir que abarcan estos registros desde 1513 hasta finales del siglo XVI.

Una década más tarde se llevaron a cabo diversos estudios que dieron lugar a posturas diferentes y hasta opuestas en lo concerniente a la evolución del peso relativo de la comunidad portuguesa en comparación con otros grupos de inmigrantes establecidos en Canarias. Por un lado, Fernández-Armesto, partiendo de una pesquisa sobre la base de documentación notarial de las islas de Tenerife y La Palma⁴, y Aznar Vallejo, analizando las datas de repartimiento⁵ y las cartas de testamento⁶, acentuaron la importancia numérica de los repobladores de origen lusitano, incluso por encima de los propios castellanos. Por el contrario, Charles Verlinden desconfiaba de estos datos estadísticos y defendía una integración mucho más matizada en la nueva sociedad isleña⁷. Para este historiador, aunque el propósito inicial de estos primeros colonos era poblar el territorio, no todos permanecieron. En definitiva, este investigador plantea una presencia transitoria de estos portugueses, generalmente cristianos nuevos, en el Archipiélago, de camino a otros lugares en América, como Caracas o Potosí.

⁴ Felipe Fernández-Armesto, *Las Islas Canarias después de la conquista. La creación de una sociedad colonial a principios del siglo XVI* (Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, 1982), 45.

⁵ «De los 1.017 titulares de datas originales de la isla de Tenerife no llegan a 150 aquellos cuyo origen se distingue expresamente y de ellos 68 son canarios y 48 portugueses, cuya distinción resulta significativa, mientras que sólo tres son andaluces, número inferior al de vizcaínos e igual al de franceses». Eduardo Aznar Vallejo, *La integración de las Islas Canarias en la Corona de Castilla (1478-1526). Aspectos administrativos, sociales y económicos* (Santa Cruz de Tenerife: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1983), 194.

⁶ «Más información ofrece una fuente indirecta, pero de gran fiabilidad, como es la respuesta por las cartas de testamento. De los 135 ejemplos examinados, 80 indican la procedencia del testador [...]. El reparto de los 80 ejemplos conocidos es como sigue: 32 portugueses de diverso origen, 19 guanches, 7 castellanos, 7 extremeños, 6 andaluces, 2 canarios, 2 genoveses, 2 gallegos, 1 majorero, 1 genovés y 1 prieto». Aznar, *Aspectos administrativos*, 194.

⁷ Charles Verlinden, «Castellanos, portugueses, italianos y otros pobladores de Canarias a raíz de la conquista. Una cuestión de proporciones», en *VI Coloquio de Historia Canario-Americana*, ed. Francisco Morales Padrón (Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, 1987), 14.

Sobre la presencia de las mujeres portuguesas en Canarias desde la agregación de la Isla a la corona de Castilla, señala Bello León, en su investigación sobre los extranjeros en los repartimientos canarios, la relevancia de las familias portuguesas que emigraron a la isla de Tenerife para la consolidación de los asentamientos europeos⁸. A este respecto, toma como objeto de análisis a los Machado, familia lusitana natural de Guimarães, y «fundadora» del núcleo poblacional de Tacoronte. Indica este historiador que «parece que fue Lope Machado quien acordó su participación con Alonso de Lugo en la conquista de Tenerife, haciéndose acompañar a la misma por sus hijos Sebastián y Pedro»⁹. El referido Sebastián estaba casado con la portuguesa Isabel González de Figueroa y estos, asevera el investigador, habrían sido los verdaderos impulsores del poblamiento de esta comarca y los fundadores de la ermita de Santa Catalina¹⁰.

Señala Almorza Hidalgo que «la emigración femenina hacia América constituye un caso excepcional dentro de las emigraciones transatlánticas y se trata del primer proceso en el que participaron las europeas»¹¹. No obstante, hemos de recordar que desde inicios del siglo XV ya se había gestado un proceso migratorio desde Europa hacia el Atlántico con la expansión ibérica sobre la costa africana y, principalmente, sobre los archipiélagos atlánticos. Además, como pone de manifiesto el estudio de Bello León, en el caso de las islas que abordamos, esta emigración europea en los inicios de la expansión atlántica no solo sería de origen castellano.

⁸ Juan Manuel Bello León, «La participación de los extranjeros en los repartimientos canarios. Introducción a su estudio», en *El Museo Canario*, no. 53 (1998): 202.

⁹ Bello, «La participación», 201.

¹⁰ Bello, «La participación», 202.

¹¹ Amelia Almorza Hidalgo, «*No se hace pueblo sin ellas*». *Mujeres españolas en el virreinato de Perú: Emigración y movilidad social (Siglos XVI-XVII)* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2018), 21.

Para las Islas Occidentales, en especial para Tenerife, han sido prácticamente inexistentes los trabajos que han tratado la representatividad del colectivo luso en relación con el conjunto de la población. El citado historiador Bello León elaboró un estudio sobre la comunidad portuguesa establecida en la ciudad de La Laguna durante las primeras décadas del siglo XVI¹². Sin embargo, apenas alude a la presencia de mujeres oriundas de Portugal. Los únicos datos proporcionados por la historiografía insular para el periodo de la Unión Ibérica han sido los extraídos del censo inquisitorial de 1626¹³. En este padrón la mujer también tiene poca representatividad. Aparece visible únicamente cuando se refieren en el censo a la totalidad de los miembros de la unidad familiar¹⁴. De las 95 personas censadas, 9 son mujeres. Estas habrían emigrado a las Islas acompañando a sus maridos desde Portugal. No obstante, estas no son las únicas portuguesas a las que alude el censo. Indica Fajardo Spínola que dos tercios de los casados de los que tenemos datos contrajeron matrimonio en las Islas¹⁵, en su mayoría con mujeres canarias, pero también con portuguesas o hijas de portugueses y, en varios casos, con portuguesas que eran viudas de portugueses. Por tanto, continúa afirmando el autor, existe «un proceso de integración social por vía matrimonial, pero también de un fenómeno de endogamia». Junto a estas nueve lusas que se establecen en la Isla, el censo menciona a otras nueve esposas de emigrantes portuguesas que continuaban en Portugal. Este hecho, como señala el referido

¹² Juan Manuel Bello León «Los portugueses en La Laguna (Tenerife): siglos XVI y XVII», en *El Mar de Portugal: arte e historia*, ed. Carlos Javier Castro Brunetto (La Laguna: Fundación Canaria Mapfre Guanarteme, 2002), 163-192.

¹³ Fajardo Spínola, «Portugueses en Canarias».

¹⁴ En este sentido, para el caso que nos ocupa, consultamos también las 33 «Informaciones de Solterías y Viudedades» disponibles en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de La Laguna entre 1612 —fecha del primero que se conserva— y 1650. Igualmente, en los testimonios aportados en estos expedientes, únicamente se menciona a portugueses varones y solteros, nunca a las mujeres.

¹⁵ Fajardo Spínola, «Portugueses en Canarias», 312.

historiador, dio lugar a casos de bigamia. Los testimonios de este registro refieren a que dos de los casados en Canarias lo estaban también en Portugal. En este sentido, la bigamia fue uno de los principales delitos por los que se acusa a las mujeres portuguesas¹⁶. La cercanía y los fuertes vínculos entre el Archipiélago y su entorno luso —insular y continental— habrían dificultado la ruptura definitiva de los lazos parentales. No obstante, como señala Baena Zapatero para el caso de las castellanas que emigraron a Indias, estas «cargaban en su bagaje cultural los antecedentes de la bigamia, conocían perfectamente las restricciones que imponía el matrimonio y sabían cómo evitarlas»¹⁷.

Cabe también resaltar para la obtención de datos sobre las mujeres portuguesas en Canarias el estudio llevado a cabo por Francisco Fajardo Spínola sobre las víctimas de la Inquisición en el Archipiélago¹⁸. En la relación de individuos que expone en este trabajo se contabilizan un total de 90 portugueses entre 1580 y 1640, de los cuales 12 son mujeres. Todas ellas aparecen entre 1581 y 1629, lo que demuestra la presencia constante y activa de este colectivo por lo menos hasta la ocupación holandesa del Brasil y la pérdida del principal mercado consumidor de los vinos canarios. Más aún, a partir de las referencias que utiliza, se observa el establecimiento de las mujeres portuguesas desde principios del siglo XVI y, por tanto, estos datos confirmarían los tradicionales vínculos entre Portugal y Canarias. Así, si nos retrotraemos a una época anterior fueron procesadas por la Inquisición 23 lusas desde 1524 hasta 1579.

¹⁶ Enfatiza Fajardo Spínola, en su estudio sobre las víctimas de la Inquisición en Canarias, la pequeña incidencia de los procesos por bigamia, más aún en una tierra de frontera e inmigración: 37 a lo largo del siglo XVI frente a los 485 por delito de proposiciones. No obstante, el mismo autor hace hincapié en el elevado número de procesados de origen portugueses, por encima incluso a los propios castellanos. Fajardo Spínola, «Las víctimas», 674.

¹⁷ Alberto Baena Zapatero, *Mujeres novohispanas e identidad criollas. S. XVI-XVII* (Madrid: Distinta Tinta, 2018), 77.

¹⁸ Fajardo Spínola, *Las víctimas*.

Estas cifras nos hablan de una emigración y de una presencia lusa en femenino en el Archipiélago. Más aún cuando comparamos la representatividad de las mujeres portuguesas con el de otras foráneas en Canarias. Sencillamente, durante todo el periodo cronológico de estudio, no hay ningún proceso o denuncia ante la Inquisición hacia otra foránea que no sea portuguesa.

Los datos extraídos nos indican que, en primer lugar, pese a la escasa información sobre mujeres forasteras en Canarias, entre estas destacan cuantitativamente las portuguesas en las Islas frente a otras extranjeras europeas y, en segundo lugar, muestra el grado de integración de este colectivo dentro de la comunidad insular hasta casi asimilarse como un miembro más de la sociedad. Si bien son acusadas de judaísmo, este no es el principal delito por el que son procesadas¹⁹, sino por las proposiciones, seguidas de las supersticiones y, en menor medida, por bigamia.

EL RETRATO DE LAS MUJERES PORTUGUESAS EN LA HISTORIOGRAFÍA CANARIA

Durante la década de 1990 proliferaron los estudios sobre forasteros en el Archipiélago. Entre estos tuvieron especial relevancia los trabajos sobre el contingente migratorio desde Azores y Madeira a Canarias. Estas investigaciones se circunscribieron principalmente a las Islas Orientales (Gran Canaria, Lanzarote y Fuerteventura). Los trabajos de Lobo Cabrera y Torres Santana configuraron en las Islas una línea de investigación encaminada a reconstruir la composición de la sociedad insular empleando como método analítico la estadística poblacional y la cuantificación de registros. En este sentido, aunque en estas publicaciones las mujeres no fueron el objeto primordial de su investigación, la metodología empleada por estos dos historiadores nos ha permitido recuperar la agencia de las mujeres portuguesas en las fuentes primarias que emplearon.

¹⁹ De las 12 portuguesas procesadas por la Inquisición entre 1580 y 1640 solo dos son acusadas de judaísmo y 6 entre las 23 denunciadas entre 1524 y 1579.

A partir del análisis de las partidas matrimoniales de Gran Canaria entre 1585 y 1640 —repartidas entre los lugares de Las Palmas, Telde y La Vega— señala Lobo Cabrera que, en el 6,3% de las nupcias²⁰, uno de los contrayentes era de origen portugués. Además, destaca en sus datos la presencia de los procedentes de las islas Azores, representando estos el 26,3% de la totalidad de portugueses²¹.

Hemos de subrayar la relevancia de los datos cuantitativos que aporta Lobo Cabrera para nuestro estudio. Por un lado, en el epígrafe que designa como «Sexo», refiere que, para el conjunto de emigrantes azorianos que localiza en las fuentes primarias, la representación de las mujeres es mínima. Estas supondrían escasamente el 8,7% del contingente. Por otro, también destaca este historiador que en su mayoría estas mujeres se casaron con coterráneos suyos. Concretamente, menciona tres casos localizados de nupcias entre naturales de Terceira. En dos de estos acuerdos, ambos contrayentes son solteros, mientras que el otro lo conforma una pareja de viudos oriundos de aquella isla. Además, en un solo caso, cuyos progenitores son oriundos de Santa María, la mujer se casó con un vecino y natural de otra de las islas Canarias, en concreto Lanzarote²².

Por su parte, Torres Santana, en el análisis que realizó de las escrituras notariales de Lanzarote entre 1600 y 1640, localizó un total de 137 madeirenses y 28 azorianos presentes en dicha isla canaria. Esta cifra representaría, respectivamente, al 9,2% y al 2% de la población insular. Esta proporción habría alcanzado entre un 10% y un 15% si incluimos a los restantes lusos identificados en dicha documentación²³. Al igual que en el estudio realizado por Lobo Cabrera, en las publicaciones de la historiadora Torres Santana las mujeres continúan siendo un apéndice

²⁰ Esta cifra corresponde a 175 matrimonios portugueses de un total en la Isla de 2746.

²¹ Lobo Cabrera, «Inmigrantes», 1212.

²² Lobo Cabrera, «Inmigrantes», 1214.

²³ La investigadora cifra una población para Lanzarote que rondaría las 1500 personas hacia 1640. Torres Santana, «Azoreanos», 292.

en la investigación, limitándose a integrarlas en los datos cuantitativos a efectos demográficos. Por un lado, en su investigación sobre madeirenses en Lanzarote, resalta que las mujeres se presentan junto con sus maridos y que en «una sola ocasión aparece una mujer, Beatriz Rivera, sin ningún acompañante masculino»²⁴. Para la referida investigadora, el hecho de que la emigración madeirense a Lanzarote fuese mayoritariamente masculina es indicativo de que los hombres tendrían facilidad para moverse entre islas mientras que las mujeres y sus familias podían seguir residiendo en su isla portuguesa.

De igual manera que en los otros estudios referidos, el número de mujeres portuguesas que encuentra en la documentación es exiguo. La autora localiza a seis mujeres que, como hemos indicado anteriormente, todas salvo una aparecen acompañando a sus maridos. Estas representan el 4,4% de la comunidad madeirense localizada en las fuentes estudiadas²⁵. Si comparamos estas cifras con el conjunto de la población estimada en la isla de Lanzarote para la época, las mujeres procedentes de Madeira no llegarían a representar al 0,5% del contingente poblacional insular²⁶.

En su estudio sobre la emigración azoriana a la isla de Lanzarote entre 1620 y 1640, esta historiadora localizó a 28 individuos oriundos del archipiélago portugués. De estos, únicamente tres son mujeres. Es decir, un 16,6% del total de estos emigrantes insulares son mujeres y, por tanto, no superaría en ningún caso el 0,2% en el conjunto de la población de Lanzarote. Si bien los datos cuantitativos no son excesivamente diferentes en comparación con el colectivo madeirense, sí es cierto que en este caso la proporción es significativamente mayor al triplicarse el porcentaje.

²⁴ Torres Santana, «Lanzarote», 652.

²⁵ De un total de 137 madeirenses. Torres Santana, «Lanzarote», 650.

²⁶ Como señalamos anteriormente, Torres Santana indica que la población en Lanzarote «por esas fechas» sería de 1500 habitantes. Torres Santana, «Azoreanos», 292.

La investigadora Torres Santana aborda también la condición jurídica de estas azorianas que llegan a la isla de Lanzarote. Identifica a una vecina, una residente y una estante. Aunque cuantitativamente sigue siendo pobre, los testimonios que aporta nos revelan pautas y percepciones sobre los procesos de integración. Expone como ejemplo la experiencia vital de Ana de Acosta, quien había contraído matrimonio en Azores y que durante su estancia en Lanzarote enviudó y se volvió a casar²⁷. En la escritura que otorga declara que lleva más de diez años casada con su segundo marido, por lo que, junto con los años del primer matrimonio, se puede apreciar que llevaba asentada en la Isla tiempo suficiente como para ser parte de la comunidad. Sin embargo, esta mujer se identifica en el documento como estante. Por tanto, debemos preguntarnos por qué no se consideró vecina y qué circunstancias impidieron la consolidación de su arraigo.

Junto con los registros notariales, los documentos inquisitoriales constituyen la principal fuente de información para rastrear la huella de las mujeres portuguesas en Canarias. A este respecto, el trabajo de Anaya Hernández y Fajardo Spínola (1990) sobre las relaciones entre los archipiélagos atlánticos a partir de esta documentación visibiliza a otras mujeres emigrantes establecidas en el archipiélago canario, en este caso las procedentes de las islas portuguesas. Más del 80% de las 26 denuncias o procesos que estudian en este trabajo contra naturales de Madeira y Azores para los siglos XVI y XVII son pleitos contra las mujeres²⁸. Dos tercios se situarían en el periodo de la agregación portuguesa a la monarquía hispánica y más de la mitad fueron acusadas y apresadas en Lanzarote²⁹. Por un lado, de estos datos inferimos

²⁷ Torres, Elisa. «Azoreanos», 293.

²⁸ Concretamente, 23 mujeres procedían de Madeira y 3 de Azores.

²⁹ Anaya Hernández, Luis Alberto y Francisco Fajardo Spínola, «Relaciones de los archipiélagos de Azores y Madera con Canarias, según fuentes inquisitoriales (siglos XVI y XVII)», en *I Colóquio Internacional de História da Madeira*, ed. Gobierno Regional de Madeira, volumen 2 (Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico, 1990), 851.

que la agencia de las mujeres lusas en la sociedad canaria fue igual de relevante y activa que la masculina, incluso mayor en algunos ámbitos. Por otro lado, observamos la importancia como nexo de la isla de Lanzarote y el entorno portugués en el periodo álgido de las relaciones luso-canarias. Asimismo, estas mujeres ostentaron un papel fundamental en la consolidación de los vínculos sociales trasatlánticos desde un territorio de frontera.

Hemos indicado que ninguno de estos trabajos tomó a las mujeres como objeto de estudio. Aparecen como un elemento cuantitativo más y su historia orbita alrededor de la de los hombres. En el mejor de los casos, estas mujeres están representadas en las tablas y anexos de estos trabajos. Los datos no se pueden comparar a la huella dejada por los hombres. Sería infructuoso confrontar el número de escrituras notariales de unos y de otras porque porcentualmente las mujeres y, especialmente las foráneas, apenas otorgaron escrituras. Sin embargo, las referencias que dejaron han permitido recuperar su agencia en la sociedad canaria. Estas hablan de una emigración y de una presencia lusa en femenino en el Archipiélago.

LA AGENCIA DE LAS MUJERES PORTUGUESAS EN LA SOCIEDAD CANARIA A TRAVÉS DE FUENTES HISTÓRICAS

Estas aproximaciones estadísticas en relación con la presencia extranjera —y en especial la portuguesa— en las Canarias Orientales fueron objeto de un estudio más amplio por parte de Brito González (2002). Su investigación, elaborada a partir del estudio de la documentación notarial insular, muestra que los individuos de origen portugués en la isla de Gran Canaria durante el siglo XVII constituyen casi el 36% de los extranjeros. Esta preponderancia fue aún más elevada en Lanzarote, donde los lusitanos suponen el 70%³⁰. Asimismo, indica que la mayoría

³⁰ En datos absolutos contabiliza 307 portugueses para Gran Canaria y 395 para Lanzarote. Brito González, *Los extranjeros*, 46.

se circunscribe al periodo de la agregación portuguesa a la monarquía hispánica, entre 1618 y 1640. Estos datos vislumbran, en el territorio canario, la relevancia de esta comunidad en la conformación de la sociedad insular. Aún más, este análisis en el ámbito local acompaña a otros estudios sobre el espacio americano que demuestran la agencia de determinados grupos exógenos en el proceso de construcción de identidades en espacios de frontera³¹.

Aunque Brito González no realiza un análisis de la presencia de mujeres foráneas en las Islas, extraemos datos cuantitativos sobre las mujeres portuguesas en las Canarias Orientales de la relación nominal de «extranjeros» que aporta en el anexo que complementa su publicación. En primer lugar, advertimos la relevancia cuantitativa de las mujeres portuguesas en las Islas, frente a otras extranjeras en Canarias y también en comparación con otras lusas asentadas en la América española. Por un lado, según sus fuentes consultadas, las mujeres foráneas no ibéricas se asentaron en la isla de Gran Canaria y procedieron de Inglaterra (2), Francia (1), Génova (1), Flandes (1) y Ámsterdam (1). Estos datos hay que tomarlos con cautela ya que el estudio que realiza el historiador Brito González aborda todo el siglo XVII y sabemos que a partir de la segunda mitad de la centuria disminuye el número de portugueses y se consolida la presencia de otras comunidades forasteras en las Islas, principalmente del norte de Europa. Aun así, con todas las reservas, si contraponemos estas cifras de forasteras no ibéricas

³¹ Sobre la presencia e integración de la comunidad portuguesa en la América española, véase los trabajos de Isabel Drumond Braga, «Os portugueses e a América espanhola no século XVII: alguns aspectos», *Mare Liberum*, no. 10 (1995): 247-253; Rodrigo Ceballos, «Extralegalidade e autotransformação no porto: A presença portuguesa na Buenos Aires colonial (século XVII)», *Revista Territórios e Fronteiras*, no. 2 (2008): 300-317; Fernando Serrano Mangas, «La presencia portuguesa en la América española en la época de los Habsburgos (siglos XVI-XVII)», en *A União Ibérica e o Mundo Atlântico*, coord. Maria da Graça A. Mateus Ventura (Lisboa: Colibri, 1997), 73-79; Fernando Serrano Mangas, *La encrucijada portuguesa. Esplendor y quiebra de la unión ibérica en las Indias de Castilla (1600-1668)* (Badajoz: Diputación de Badajoz, 2001).

con las aportadas para el contingente de mujeres portuguesas que llegan a las Canarias Orientales atestigüamos el predominio de estas últimas. Si en nuestro estudio para la isla de Tenerife ubicamos a 10 mujeres lusas en esta isla, el citado historiador aporta cifras similares³². Localiza entre los registros notariales que consulta para la isla de Gran Canaria a 12 foráneas, de las cuales la mitad son portuguesas. En la isla de Lanzarote ubica a 15 forasteras, todas portuguesas. Por su parte, en Fuerteventura no le consta la presencia de mujeres de otros reinos entre los 33 individuos extranjeros que rescata de las fuentes.

Por otro lado, la historiadora Sullón Barreto, a partir de la documentación notarial peruana, halla, en Lima, entre 1600 y 1680 a ocho mujeres portuguesas³³. Por su parte, Brito González, únicamente para dos de las ocho islas que componen el Archipiélago, localiza para todo el siglo XVII a 21 mujeres portuguesas. En comparación, la isla de Gran Canaria casi iguala las cifras reportadas para la Ciudad de los Reyes mientras que Lanzarote casi duplica el número de mujeres portuguesas. Es decir, la población de mujeres lusas en estas dos únicas islas supera a Lima en 262,5%. Esta proporción sería aún mayor si incluyésemos a las mujeres portuguesas que hemos localizado en la isla de Tenerife en la documentación notarial trabajada. En consecuencia, aunque nos encontramos ante valores cuantitativos bajos, inferimos que la proporción de mujeres lusas en espacios insulares geográficamente limitados es alta en comparación con otros territorios coloniales castellanos en América.

En segundo lugar, a pesar de todas las consideraciones que hemos advertido sobre el acceso y la participación en las escrituras notariales de las mujeres, confirmamos que la emigración portuguesa hacia el Atlántico castellano es mayoritariamente masculina. En Gran Canaria

³² A partir de la documentación notarial consultada para el periodo 1575-1650 hemos localizado un total de 593 individuos de procedencia portuguesa que actuaron ante las escribanías de Tenerife.

³³ Gleydi Sullón Barreto, «La presencia femenina entre los inmigrantes portugueses en Lima en el siglo XVII», *Revista complutense de historia de América*, no. 42 (2016): 269.

las mujeres representan únicamente el 1,95% de la comunidad portuguesa en la isla, cifra muy similar a la que hemos obtenido en nuestro estudio sobre la isla Tenerife, con un 1,68%, mientras esta representación es algo mayor en Lanzarote, con un 3,79%. Estos porcentajes son similares a los datos obtenidos para otros espacios atlánticos. Así, en Lima esta proporción alcanza el 4,85% para todo el siglo XVII³⁴. Finalmente, si cotejamos estos datos con los proporcionados por Almorza Hidalgo para la emigración transatlántica entre la península ibérica y América, observamos que la movilidad de las mujeres entre espacios sujetos a la misma soberanía era sustancialmente mayor. Indica la referida historiadora que estas mujeres llegaron a suponer, en 1580, casi el 30% de los emigrantes a Indias, aunque en la década de 1620 estas movilidades sufrieron un descenso radical³⁵. En cualquier caso, se observa que la mayor parte de los desplazamientos hacia territorios castellanos en el Atlántico fueron realizados por emigrantes desde dentro del Imperio, ya fuesen estos naturales del reino o forasteros. Para Almorza Hidalgo, la emigración femenina tuvo un desarrollo propio condicionado por la movilidad del grupo familiar, las condiciones de salida y de acogida, y la necesidad de garantizar la cobertura de seguridad³⁶.

En tercer lugar, determinamos, por los datos que extraemos tanto del trabajo de Brito González como de nuestro estudio con fuentes inéditas, que el lugar de procedencia es mayoritariamente insular portugués. En el caso de Gran Canaria, la mitad de estas lusas procedieron de las islas; en concreto, dos de Madeira y otra de Fayal. Respecto al resto de mujeres portuguesas en esta isla canaria, una es oriunda de Lisboa y las otras dos se identificaron genéricamente como «portuguesas» sin precisar su lugar de origen. Mientras, para Lanzarote, Brito González localizó a nueve lusas oriundas de Madeira y otra de Porto Santo, además de dos azorianas.

³⁴ Sullón, «La presencia», 269.

³⁵ Almorza, *No se hace*, 58.

³⁶ Almorza, *No se hace*, 91-93.

Las otras tres aparecen referidas con el término «portuguesas». En el caso de Tenerife, estas mujeres emigrantes vienen de lugares del Portugal continental, tanto del interior —como Portalegre— como de las regiones costeras de Beira Litoral y Minho. Al igual que para las otras dos islas canarias, también aparecen representados los espacios insulares portugueses —como la isla de Santa María en Azores— como lugar de origen³⁷. Esta disparidad de lugares en los orígenes nos permite aseverar que Tenerife, más que en los casos estudiados para Gran Canaria o Lanzarote, mantuvo una proyección internacional mayor y, en consecuencia, propició el arribo de mujeres de diversas partes de Portugal en busca de un lugar más próspero y con mayores oportunidades.

En cuarto lugar, advertimos una correspondencia entre el lugar de establecimiento con la actividad desarrollada por la unidad familiar, incluidas las mujeres. Localizamos a todas las forasteras en Gran Canaria asentadas en la ciudad de Las Palmas de Gran Canaria, salvo una portuguesa que se estableció en Guía. Los lugares de arraigo en la isla de Tenerife son algo más dispares, aunque los datos apuntan a una mayor presencia de mujeres en las zonas urbanas de la capital y su comarca —4 en La Laguna y 1 en Tacoronte—, del Valle de la Orotava y del puerto de Garachico. Resulta complejo visibilizar a través de las fuentes empleadas a mujeres en áreas rurales por la escasez de registros y por las dificultades para actuar de estas ante escribanos, por lo que deducimos que la representación que aquí se muestra es el reflejo de un establecimiento en áreas urbanas en el que se desarrolla la actividad mercantil local e internacional. Estos datos no implican que el asentamiento de estas mujeres fuese mayoritariamente urbano,

³⁷ En un reciente trabajo publicado por el investigador González Marrero se alude a 13 mujeres azorianas que se habrían establecido en la población de La Orotava en Tenerife a lo largo del siglo XVI. Además, salvo una de ellas, todas habrían llegado a la isla antes de 1580. Antonio González Marrero, «El Atlántico, un corredor de población azoriana hacia Tenerife en el siglo XVI», *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, no. 77 (2019).

ya que sabemos que la principal actividad desempeñada por portuguesas es la labor campesina y que esta está ligada al mundo rural, sino que el número de escrituras y la tipología documental en las ciudades y puertos es mucho mayor debido a la diversidad y cantidad de actividades que en estos espacios se desarrollaron.

Las actividades comerciales, por lo menos las que menciona la documentación, son mayoritariamente de hombres. No obstante, detectamos a través de estos datos otra particularidad de las mujeres portuguesas. Si bien podemos inferir que la llegada de extranjeras y la elección de su lugar de establecimiento están asociados a la actividad económica de su familia y no se les reconoce a estas ningún oficio, nos encontramos con una singularidad entre las portuguesas. Estas fueron las únicas forasteras a las que se les reconoce una profesión, la de vendedoras. Brito González alude a cinco vendedoras oriundas de Portugal establecidas en Gran Canaria y Lanzarote a lo largo del siglo XVII. En la isla de Tenerife, tres de las siete avecindadas en la Isla tenían oficio y una de ellas se definía como «mujer libre». Estas mujeres se dedican al pequeño comercio, también como vendedoras³⁸ o como tenderas de vino y aceite³⁹. Si bien el ejercicio de esta profesión por parte de las mujeres portuguesas es visible en la documentación notarial principalmente a partir de las escrituras de fianzas, otorgadas por hombres a estas mujeres como avalistas de su oficio⁴⁰, encontramos también en esta

³⁸ Sobre el ordenamiento del oficio de vendedoras en Tenerife, véase el trabajo de Monzón Perdomo sobre las venderas en el comercio al por menor en la isla de Tenerife en el Antiguo Régimen. María Eugenia Monzón Perdomo, «Venderas en el comercio al por menor en la isla de Tenerife en el Antiguo Régimen. Entre el fraude y el control», en *XVIII Coloquio de Historia Canario-Americana*, coord. Francisco Morales Pavón (Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, 2010).

³⁹ Es el caso de Catalina González, portuguesa vecina de Garachico. Archivo Histórico Provincial de Santa Cruz de Tenerife (AHP SCT), *Sección Histórica de Protocolos Notariales*, leg. 2085, sin fol.

⁴⁰ Sirva como ejemplo la fianza otorgada por Diego Monsalve a la portuguesa María Hernández, «la preñada», para que pudiese vender en su tienda. AHP SCT, *Sección Histórica de Protocolos Notariales*, legajo 920, sin fol.

fuente documental, referencias a que estas mujeres vendedoras forjaron un negocio junto a sus maridos⁴¹ e, incluso, llegaron a conformar una red mercantil internacional. Este es el caso de María Luis, vendedora portuguesa asentada en La Laguna, que en el año 1612 era deudora de 85 reales a un mercader portugués vecino de Tavira⁴².

Señala Baena Zapatero, para el ámbito novohispano, que las criollas, «lejos de cumplir a rajatabla el modelo patriarcal establecido», aparecieron en el espacio público y que, por tanto, en contra del modelo historiográfico que se había apuntado, estas mujeres habrían participado activamente más allá del ámbito doméstico. Ciertamente es que, en el caso de Canarias, las castellanas ejercieron también algunos oficios públicos. No obstante, no nos consta, por las mismas fuentes consultadas, el desempeño de oficios de mujeres no castellanas que no fueran lusas ni que ejercieran la actividad mercantil a escala internacional. Sin embargo, por el tipo de documentación empleada, estos datos deben ser puntualizados. Entendemos que este modelo de mujer emprendedora representó una minoría, pero es justamente esta excepcionalidad lo que hace que aparezcan reflejadas en tales escrituras.

Señala Santana Pérez, sobre las vendedoras en La Laguna a mediados del siglo XVII que

como siempre en estos casos, en algunas de ellas se recoge su mote o alguna característica física o de su origen. Así aparecen algunas con alias de *la parga*, *la pintora*, *la vizcaína*, *harinera*, o *la abadesa* e igualmente algunas características como ser negra, portuguesa o natural de Canaria⁴³.

⁴¹ En 1614 el alcalde de Tacoronte reconocía que se había enterrado a Elena González, portuguesa, y que tanto ella como su marido habían sido vendedores y describía un inventario de bienes dejado por la difunta por un valor de 2,130 reales. AHPST, *Sección Histórica de Protocolos Notariales*, legajo 1532, f. 469.

⁴² AHPST, *Sección Histórica de Protocolos Notariales*, legajo 1532, f. 30.

⁴³ Germán Santana Pérez, «¿Capacidad o sumisión comercial?: Vendedoras canarias durante el siglo XVII», *Boletín Millares Carlo*, no. 21 (2002): 44.

Sin duda alguna, este oficio fue desempeñado por un número significativo de portuguesas y así lo refleja la documentación de la época. No obstante, ni todas las portuguesas fueron vendedoras ni todas las vendedoras tuvieron un origen luso. En la documentación consultada hemos localizado a mujeres lusas casadas con artesanos, agricultores y mercaderes que, muy probablemente, trabajarían o colaborarían con las labores de sus maridos.

Si comparamos estos datos con la Ciudad de los Reyes, las fuentes estudiadas por Sullón Barreto indican que «en su mayoría practicaron el comercio a pequeña escala [...]. También sabemos que algunas alteraron este comercio con el préstamo de capital»⁴⁴. Refiere, además, que como mujeres autónomas —ya sea en la gestión de sus negocios o en la administración y disposición de sus bienes—, [...] se hallaban totalmente integradas en el medio, creaban vínculos interpersonales con los otros vecinos —naturales del reino y otros extranjeros— y desarrollaban también cierto sentido de pertenencia⁴⁵.

Si bien podemos inferir pautas similares en el Archipiélago, en cuanto a la administración de bienes, la gestión comercial y la consolidación de vínculos transfronterizos no observamos que, en el entorno limeño, las mujeres portuguesas, además del desempeño de estas actividades económicas, tuvieran un oficio o empleo reconocido como en Canarias.

En cuarto lugar, detectamos diferencias en el proceso de arraigo e integración de las portuguesas según el lugar de asentamiento. La consolidación del establecimiento estuvo condicionada a la fortaleza de los vínculos que el lugar de acogida hubiese mantenido con el entorno portugués. En el caso de Gran Canaria, observamos que, de las cuatro de las que conocemos su estatus jurídico, todas fueron vecinas.

⁴⁴ Gleydi Sullón Barreto, *Vasallos y extranjeros. Portugueses en la Lima virreinal, 1570-1680* (Madrid: Universidad Complutense, 2014), 278.

⁴⁵ Sullón, *Vasallos*, 275.

En la isla de Tenerife, la mayor parte de las mujeres (siete) se definen como vecinas frente a tres estantes. Sin embargo, en la isla de Lanzarote, apenas fueron localizadas cuatro vecinas lusas. En esta última isla, diez de estas mujeres se declararon residentes o estantes en Lanzarote. Este contraste entre espacios tan cercanos debe entenderse, como señalaba Torres Santana, por la tradicional relación entre Lanzarote y los territorios portugueses, principalmente los insulares. A este respecto, la isla majorera actuaría como trampolín hacia otros territorios ibéricos mientras que Gran Canaria y Tenerife serían lugares más proclives para un establecimiento a largo plazo y el desarrollo de actividades que consolidasen el arraigo.

En quinto y último lugar, se aprecia que las mujeres forasteras que emigraron a las Islas realizaron este desplazamiento y afianzaron su arraigo de acuerdo con los intereses de la estructura familiar. En este sentido, a partir de los datos que proporciona Brito González, concluimos que, salvo una excepción⁴⁶, todas las foráneas que llegaron tanto a Gran Canaria como a Lanzarote y que indicaron su situación civil refieren que están casadas o son viudas. En el caso de las portuguesas, ocho mencionan que están casadas y una refiere que es viuda. Desconocemos, por los datos que proporciona el autor, si estas mujeres en estas dos islas contrajeron matrimonio con coterráneos o con castellanos, si las uniones se concertaron en Portugal o Canarias, y si estas mujeres fueron el nexo entre la sociedad que las acogió y la comunidad lusa de procedencia. Al respecto, de las mujeres que arraigaron en Tenerife y conocemos su estatuto jurídico, todas se encuentran casadas. Por el contrario, de las que no se encuentran avecindadas, es significativo que de la única de la que disponemos información estuviese soltera⁴⁷. Fue el caso de

⁴⁶ Una mujer soltera procedente de Flandes.

⁴⁷ Difieren estos datos con los proporcionados por Almorza Hidalgo para la emigración castellana a América. Esta historiadora señala que, si bien hubo un descenso a finales del siglo XVI, el 60% de las emigrantes eran solteras y el 40% restante eran casadas o viudas. Almorza, *No se hace*, 71.

Ana Antonia, un testimonio singular. Su testamento nos informa que su llegada a la Isla se habría realizado recientemente, cinco años antes de que otorgara la escritura en 1624. Ella misma menciona que no está casada ni ha tomado estado, por lo que no deja herederos ni ascendientes. No obstante, pertenece a una unidad familiar establecida en el territorio insular. Al menos mantiene trato con un primo hermano, un clérigo presbítero, con el que tiene ciertas deudas y al que deja como albacea⁴⁸.

En particular para la isla de Tenerife, hemos localizado el testamento de tres mujeres oriundas de Portugal. Dos de ellas solteras y la otra casada, cuyo marido se encontraba en Cabo Verde⁴⁹. Precisamente esta última escritura alude a la última voluntad de Blanca Rodríguez, oriunda de la región de Oporto y residente en Garachico, y nos permite observar el nivel de integración de estas forasteras en la sociedad insular. Además de indicar que un zapatero y un molinero de la zona donde se asienta le eran deudores de cierta cantidad de reales, mandó una dobla de sus bienes a la cofradía de la Misericordia, de la que dijo que era cofrade, y pidió que su cuerpo fuese sepultado en el monasterio del señor San Francisco de Garachico⁵⁰. Estas pautas expresadas en su testamento indican que esta mujer formó parte activa de la comunidad de acogida, tanto en el ámbito económico como social.

Los poderes notariales son otra fuente de información para analizar la conciencia de arraigo y naturalización de una buena parte de los portugueses. Hemos localizado 47 escrituras de este tipo en los que reclamaban bienes y herencias de familiares en sus regiones de procedencia.

⁴⁸ AHPST, *Sección Histórica de Protocolos Notariales*, legajo 3411, f. 445.

⁴⁹ Las cifras son similares si comparamos los datos con los obtenidos por Almorza Hidalgo. Para la ciudad de Lima, el 5% de los testamentos otorgados durante el siglo XVII pertenecieron a mujeres. En el ámbito indiano, la mayoría de estas testadoras eran viudas o casadas, aunque en una proporción similar a las solteras. Almorza, *No se hace*, 269.

⁵⁰ AHPST, *Sección Histórica de Protocolos Notariales*, legajo 2066, f. 338.

Las mujeres portuguesas asentadas en la Isla confirieron su poder a aquellas personas más o menos cercanas, siempre hombres, que estaban de paso por Canarias y se dirigían al lugar de origen del otorgante, haciendo de esta forma fluir la red familiar. También articularon las relaciones socioeconómicas ya que fueron estas, a través de sus poderes, las que otorgaron la potestad para vender o arrendar los bienes obtenidos por herencia, incluso de interferir en las posibles disputas familiares.

Es revelador que en una decena de estas escrituras las solicitantes sean mujeres. Este es el caso de Ana María, viuda de Gaspar Rodríguez y vecina de Icod. En 1603 otorgó un poder a Antonio de Castro, residente en Garachico de próximo viaje a Santiago de Cabo Verde, para que en aquella isla pudiese cobrar cualquier cantidad «de cueros, vinos, azúcar o esclavos que su marido haya dejado o le deban en Cabo Verde, donde falleció»⁵¹.

Entendemos que las mujeres fueron un nexo esencial entre la comunidad portuguesa establecida en diferentes espacios del Atlántico. Estas trasmisoras del patrimonio común fueron principalmente esposas o viudas del patriarca familiar, pero también las hijas y las hermanas fueron difusoras del legado de la estirpe. En este sentido, citamos como ejemplo el poder otorgado en 1614 por un madeirense estante en Tenerife a fray Fernando de San Gregorio, de la orden de predicadores y prior del convento de Santa María de la Real de Candelaria, para que en su nombre y en el de sus hijas Beatriz Tejera y Juana Tejera, así como en el de su mujer difunta Clara Rodríguez, recibiese y cobrase un pedazo de viña que él y sus hijas tenían en Madeira.

⁵¹ AHP SCT, *Sección Histórica de Protocolos Notariales*, legajo 684, f. 154v.

CONCLUSIONES

A través del análisis de fuentes primarias inéditas y la revisión de registros documentales utilizados por investigadores para abordar otros temas, hemos podido desarrollar un estudio aproximado sobre las características que definieron la identidad de las mujeres portuguesas en Canarias.

Si difícil ha sido recuperar el rastro de la mujer, más aún lo ha sido el de la mujer forastera. Su doble condición entorpeció enormemente que tuviera posibilidad de iniciativa, por lo menos individualmente. Una parte importante de los emigrantes portugueses fueron estantes en las islas, lo que limitó sus acciones en la sociedad. Sencillamente no formaban parte de ella. En este contexto, la mujer portuguesa dependía de un hombre, con el que había emigrado o se había casado ya en la isla, para integrarse en la nueva sociedad. Por tanto, debía combatir contra el recelo por ser extranjera y por ser mujer.

Aunque escasas, las escrituras otorgadas por mujeres portuguesas en el ámbito insular indican que desempeñaron un papel indispensable en la organización familiar, el mantenimiento de conexiones transfronterizas con parientes y la consolidación de redes socioeconómicas atlánticas. Fueron reconocidas socialmente como individuos con derechos suficientes para firmar acuerdos en su propio nombre y en el de sus herederos. Además, en circunstancias excepcionales, fueron reconocidas como trabajadoras con una ocupación específica: vendedoras. Estos aspectos demuestran que, además de ser mujeres y portuguesas, también eran parte activa de la sociedad insular.

Las mujeres se convirtieron en el vínculo entre los miembros de la familia, establecidos a ambos lados de la frontera luso-castellana. Administraron los bienes familiares y fueron portadoras del legado familiar y, en última instancia, de una identidad. De este modo, desempeñaron el papel crucial de conectar el lugar de origen con el nuevo hogar, y enlazar lo extranjero con lo local, traspasando la memoria familiar en un territorio ajeno y distante de su lugar de origen.

BIBLIOGRAFÍA

- Almorza Hidalgo, Amelia. «No se hace pueblo sin ellas». *Mujeres españolas en el virreinato de Perú: Emigración y movilidad social (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2018.
- Anaya Hernández, Luis Alberto y Francisco Fajardo Spínola. «Relaciones de los archipiélagos de Azores y Madera con Canarias, según fuentes inquisitoriales (siglos XVI y XVII)». En *I Colóquio Internacional de História da Madeira*, editado por el Gobierno Regional de Madeira, volumen 2, 846-877. Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico, 1990.
- Aznar Vallejo, Eduardo. *La integración de las Islas Canarias en la Corona de Castilla (1478-1526). Aspectos administrativos, sociales y económicos*. Santa Cruz de Tenerife: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1983.
- Baena Zapatero, Alberto. *Mujeres novohispanas e identidad criollas. S. XVI-XVII*. Madrid: Distinta Tinta, 2018.
- Bello León, Juan Manuel. «La participación de los extranjeros en los repartimientos canarios. Introducción a su estudio». *El Museo Canario*, no. 53 (1998): 187-214.
- Bello León, Juan Manuel. «Los portugueses en La Laguna (Tenerife): siglos XVI y XVII». En *El Mar de Portugal: arte e historia*, editado por Carlos Javier Castro Brunetto, 163-192. La Laguna: Fundación Canaria Mapfre Guanarteme, 2002.
- Brito González, Alexis D. *Los extranjeros en las Canarias Orientales en el siglo XVII*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, 2002.
- Ceballos, Rodrigo. «Extralegalidade e autotransformação no porto: A presença portuguesa na Buenos Aires colonial (século XVII)». *Revista Territórios e Fronteiras*, no. 2 (2008): 300-317.
- Drumond Braga, Isabel. «Os portugueses e a América espanhola no século XVII: alguns aspectos». *Mare Liberum*, no. 10 (1995): 247-253.
- Fajardo Spínola, Francisco. «Portugueses en Canarias en el siglo XVII. Una relación de 1626». En *XV Coloquio de Historia Canario-Americana*, coordinado por Francisco Morales Padrón, 310-320. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, 2004.

- Fajardo Spínola, Francisco. «Las víctimas de la Inquisición canaria en el siglo XVI. Una aproximación cuantitativa». En *XII Coloquio de Historia Canario-Americana*, coordinado por Francisco Morales Padrón, 669-682. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, 1998.
- Fajardo Spínola, Francisco. *Las víctimas de la Inquisición en las Islas Canarias*. La Laguna: Francisco Lemus Editor, 2005.
- Fernández-Armesto, Felipe. *Las Islas Canarias después de la conquista. La creación de una sociedad colonial a principios del siglo XVI*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, 1982.
- González Marrero, José Antonio. «El Atlántico, un corredor de población azoriana hacia Tenerife en el siglo XVI». *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, no. 77 (2019): 281-296.
- Lobo Cabrera, Manuel. «Inmigrantes azoreanos en Gran Canaria durante el período filipino». *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, no. 45 (1987): 1207-1222.
- Monzón Perdomo, María Eugenia. «Vendedoras en el comercio al por menor en la isla de Tenerife en el Antiguo Régimen. Entre el fraude y el control». En *XVIII Coloquio de Historia Canario-Americana*, coordinado por Francisco Morales Pavón, 1388-1405. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, 2010.
- Rosa Olivera, Leopoldo de la. «El repoblamiento de los reinos de Icod y Daute». *Anuario del Instituto de Estudios Canarios*, no. 14-15 (1968-1970): 35-43.
- Santana Pérez, Germán. «¿Capacidad o sumisión comercial?: Vendedoras canarias durante el siglo XVII». *Boletín Millares Carlo*, no. 21 (2002): 41-49.
- Serrano Mangas, Fernando. *La encrucijada portuguesa. Esplendor y quiebra de la unión ibérica en las Indias de Castilla (1600-1668)*. Badajoz: Diputación de Badajoz, 2001.
- Serrano Mangas, Fernando. «La presencia portuguesa en la América española en la época de los Habsburgos (siglos XVI-XVII)». En *A União Ibérica e o Mundo Atlântico*, coordinado por Maria da Graça A. Mateus Ventura, 73-79. Lisboa: Colibri, 1997.
- Sullón Barreto, Gleydi. «La presencia femenina entre los inmigrantes portugueses en Lima en el siglo XVII». *Revista Complutense de Historia de América*, no. 42 (2016): 267-292.

- Sullón Barreto, Gleydi. *Vasallos y extranjeros. Portugueses en la Lima virreinal, 1570-1680*. Madrid: Universidad Complutense, 2014.
- Torres Santana, Elisa. «Azoreanos en Lanzarote, 1600-1640». En *História das Ilhas Atlânticas. (Arte, Comércio, Demografia, Literatura)*, editado por Región Autónoma de Madeira, 287-302. Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico, 1997.
- Torres Santana, Elisa. «Lanzarote y Madeira durante la Unión Ibérica a través de la documentación notarial». En *III Colóquio Internacional de História da Madeira*, editado por el Gobierno Regional de Madeira, 635-658. Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico, 1993.
- Verlinden, Charles. «Castellanos, portugueses, italianos y otros pobladores de Canarias a raíz de la conquista. Una cuestión de proporciones». En *VI Coloquio de Historia Canario-Americana*, editado por Francisco Morales Padrón, 11-23. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, 1987.

2. ENTRE WAK'AS Y CRUCES: LAS ESTRATEGIAS FEMENINAS POR PERDURAR LOS CULTOS ANDINOS EN EL PERÚ DEL SIGLO XVII¹

Paloma Rodríguez Sumar

El Colegio de México

Francisco Pizarro, acompañado del sacerdote Vicente de Valverde, le tiende una emboscada al inca Atahualpa, quien se encontraba disfrutando de unos baños termales en Cajamarca cuando se entera de la llegada de los foráneos. La captura de Atahualpa en el Perú, narrada por varios cronistas, se ha convertido, en el imaginario colectivo y en la narrativa histórica tradicional, en el clímax de la Conquista, el resumen trágico del orden que estaba por venir. Las diversas etnias y ayllus andinos serían dominados por los extranjeros, tras engaños y mentiras. Empero, dicho encuentro, ¿significó realmente la conquista del territorio peruano a mano de un puñado de españoles?, ¿fue así de sencillo romper con las tradiciones de siglos en los Andes? y, también vale la pena preguntarse, ¿acaso todas las etnias andinas lamentaron y lloraron el cautiverio del Inca? ¿Desde qué mirada estamos comprendiendo la historia? ¿Qué estamos entendiendo por «fracaso» y «éxito»? Finalmente, estos términos, ¿pueden ser concebidos de manera totalizante y atemporal?

¹ Paloma Rodríguez Sumar, licenciada en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile, magíster en Historia con mención Estudios Andinos por la Pontificia Universidad Católica del Perú y actualmente estudiante del Doctorado en Historia en El Colegio de México.

No podemos atribuir los éxitos de las conquistas exclusivamente a los españoles, pues el papel de los «indios amigos» fue fundamental para lograr el cometido. Con esta frase nos referimos a aquellas etnias que no estaban conformes con el imperio mexica y con el Tawantinsuyu, y que vieron en el apoyo de los españoles una solución. En otras palabras, gran parte de las victorias de los españoles se debieron a las guerras interétnicas. Por ello, resulta simplista y erróneo reducir a los grupos en conflicto como un binomio de españoles frente a indígenas, ya que entre los españoles también eran frecuentes los pleitos y las luchas por el poder entre encomenderos y frailes.

Asimismo, podríamos suponer que nunca se logró del todo instaurar una «estabilidad» o un orden nuevo que se mantuviese sin peligro de cambio. Toda la época colonial no estuvo exenta de rebeliones indígenas, siendo la de Tupac Amaru II y Micaela Bastidas la última que resquebrajó el poder colonial y dio inicio al proceso de formación de la República. Por lo tanto, el régimen colonial solo se pudo mantener a través de negociaciones y beneficios otorgados a los «nobles» incas.

Uno de los agentes que mermó brutalmente la población nativa atacó de manera silenciosa: las epidemias, más en específico, la viruela traída por los foráneos desde Europa². Aquella desgracia sanitaria pudo haber incitado la conversión de los andinos al cristianismo. A fin de cuentas, el Dios católico podría ser más poderoso que sus dioses si los españoles no morían en grandes números como ellos. Asimismo, es interesante concebir el bautismo masivo como una manera de aliarse con el poder religioso o político que se estaba gestando. Para Crewe, en el caso de Mesoamérica, las conversiones masivas fueron una forma de esconder sus prácticas y defender su cultura ante la violencia de los frailes y, también,

² William McNeill, *Plagues and Peoples* (Nueva York: Anchor, 1976). El texto emblemático para comprender la influencia de «la conquista biológica» y la tragedia demográfica que significó el encuentro de los indígenas con enfermedades desconocidas, sobre las que no tenían inmunidad, es el de Noble David Cook, *Born to die: Disease and New World Conquest, 1492-1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

para protegerse³. Por ende, también puede leerse como una práctica de supervivencia y no necesariamente como una cristianización real.

Según Estenssoro, se dieron dos procesos que podían ser simultáneos: un proceso de «fusión-asimilación» y otro de «rechazo-separación». En el primero, mientras que los evangelizadores buscaron acercarse y conocer los ritos y las creencias indígenas, los andinos, aunque manteniendo sus ritos, reconocieron el poder del dios cristiano y estuvieron interesados en conocer los católicos y reproducirlos. En el segundo proceso de rechazo-separación, «[d]el lado indígena puede manifestarse como un cuestionamiento del poder colonial y estallar de forma coyuntural en rebeliones o en movimientos religioso-sociales»⁴. Desde el lado de las autoridades eclesiásticas españolas, el autor reconoce que el esfuerzo de separación fue más sistemático y desde dos frentes. Uno fue el formal, desde la institucionalidad. Mediante el bautizo de los indígenas, se les abrían las puertas de la Iglesia, y se lograban asimilar a la religión, pero nunca lo completaban del todo. Una pieza clave para lograr este hecho fue privar a los indígenas del sacerdocio. Por ende, a pesar de ser incorporados a la religión católica, jamás alcanzarían las altas jerarquías. Por el lado informal, los sacerdotes aceptaron durante el siglo XVI las danzas y cantos indígenas mientras fueran para adorar al nuevo dios⁵.

Otra transformación importante con la llegada de los españoles fue la de las relaciones de género. En cuanto a los hombres, por un lado, los de mejor posición en la estructura social, como los curacas, ingresaron en el sistema jerárquico colonial obteniendo beneficios y creando un gobierno indirecto. Respecto a los curacas, supieron adaptarse a los nuevos tiempos. Fueron una especie de «bisagra» entre el poder establecido por los españoles y sus comunidades. Los españoles depositaron

³ Ryan Dominic Crewe, «Bautizando el colonialismo: las políticas de conversión en México después de la conquista», *Historia Mexicana* 68, no. 3 (2019), 943-1000.

⁴ Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios el Perú al catolicismo. 1532-1750* (Lima: IFEA, 2003), 144.

⁵ Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*, 143-144.

una gran responsabilidad en ellos, pensando en que los ayudarían con la evangelización de los indígenas que gobernaban. Asimismo, como ha estudiado a cabalidad José Carlos de la Puente, los curacas representan un caso de interculturalidad y negociación entre el nuevo poder y el anterior⁶. Por su parte, Peter Gose se refiere a la relación de conveniencia que resultó para ambas partes, ya que los españoles necesitaron de los curacas para el establecimiento del orden colonial⁷. Por otro lado, los hombres provenientes de sectores más bajos se vieron forzados a trabajar en la mita y a tributar, pasando a formar parte del orden público. Las mujeres, por su parte, fueron circunscritas al ámbito de lo privado, por lo que pudieron pasar desapercibidas y defender su cultura ejerciendo un culto privado y clandestino, tal como he hallado en los juicios de extirpación de las idolatrías ocurridos durante el siglo XVII⁸.

En consecuencia, durante los siglos coloniales, la cultura andina se reinventó, por lo que desde hace algunas décadas ha dejado de concebirse como un mundo cerrado y ahistórico, sin cambios ni agencias de los diferentes actores, sino más bien como un proceso de «adaptación en resistencia»⁹.

⁶ José Carlos de la Puente Luna, *Los curacas hechiceros de Jauja: batallas mágicas y legales en el Perú colonial*, 1a. ed., Colección estudios andinos 1 (Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007), 13.

⁷ Peter Gose, *Invaders as ancestors: on the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*, Anthropological horizons 36 (Toronto, Buffalo: University of Toronto Press, 2008). Asimismo, el estudio de Karen Spalding es un clásico respecto a este tema, *De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial*, 2a. edición corregida, Serie Historia Andina 2 (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2016)

⁸ Una de las primeras en trabajar este tema fue Irene Silverblatt, *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispanicos y coloniales* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1990) y es un estudio primordial para este trabajo. También María Emma Mannarelli, *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima*, 1. Reimpr. (Lima: Editorial del Congreso del Perú, 1999).

⁹ Steve Stern, «Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicancias de la experiencia andina», en *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes (siglos XVIII al XX)*, comp. Steve Stern (Lima: IEP, 1990), 32.

CONTINUIDADES Y CAMBIOS EN MOVIMIENTOS DE RESISTENCIA ANDINA COLONIAL

Durante el siglo XVII, aparte de la fuerte resistencia incaica en Vilcabamba, existió el Taki Onkoy o «la enfermedad del canto», movimiento de carácter religioso desarrollado como «fuerza de choque» contra la religión católica, en el cual se observa un cambio en la relación de los andinos con las *wak'as*: de las grandes peregrinaciones hacia estos «oráculos» se pasó a un estado de «posesión» de los sacerdotes por parte de las *wak'as*, lo que Marco Curatola ha denominado «los hombres-*huacas*»¹⁰. Aquel movimiento consistió en una respuesta agresiva y purista en contra de la nueva religión y el Dios católico.

En paralelo a la resistencia andina, la «conversión» de los grupos étnicos por parte de los españoles fue superflua. Según el cronista Bartolomé Álvarez, «los indios viv[ían] como qu[e]r[í]an»¹¹ porque los españoles les temían a ellos y a sus reacciones. Fue precisamente por esta razón que el jesuita Francisco de Ávila impulsó la extirpación de las idolatrías de manera rigurosa durante el siglo XVII, con el fin de erradicar definitivamente los cultos andinos, medida que respondía a los acuerdos implementados en el Concilio de Trento durante el siglo XVI.

Así, se entiende que la oposición indígena en contra de los españoles fue planificada, consciente y dirigida, principalmente, por autoridades religiosas o dedicadas a los cultos andinos, quienes buscaron adherir, a toda costa, a los pueblos a esta lucha, por lo que revitalizaron los cultos anteriores a la dominación de los incas y de Inti¹². Un ejemplo de ello fue el resurgimiento, en el Taki Onkoy del siglo XVII,

¹⁰ Marco Curatola Petrocchi, «La voz de la *huaca*. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo *aural* de la religión andina antigua», en *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*, ed. Marco Curatola y Jan Szemiński (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2016), 301.

¹¹ Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú, Memorial a Felipe II* (Madrid: Ediciones Polifemo, 1998), 84.

¹² Lorenzo Huertas, *La religión en una sociedad rural andina (Siglo XVII)* (Huamanga: Editorial Ayacucho, 1981), 12.

del culto a las *wak'as* locales o regionales anteriores a la dominación inca: Pachacamac y Titicaca.

Otra de las transformaciones del Taki Onkoy del siglo XVII con respecto al siglo anterior fue que muchas de las mujeres encargadas de los cultos andinos tenían nombres españoles, como se observa en los procesos de extirpación de idolatrías. Si bien esta adopción de nombres cristianos puede interpretarse como una estrategia adaptativa por parte de las «encargadas», también demuestra que la resistencia andina del siglo decimoséptimo toleró o suavizó prácticas que antes no eran permitidas.

De otra parte, antes del siglo XVII, las autoridades religiosas querían mantener la «pureza» cultural o lograr este objetivo al máximo. En los juicios sobre Hechicería e Idolatría se señalan recurrentemente prácticas de esta índole, así como de burla por parte de la población indígena hacia los clérigos, como cuando sacaban los cuerpos de sus parientes de los cementerios españoles, alegando que sus ancestros estaban «incómodos», y los llevaban de regreso a los suyos, o cuando escondían niños para que no fueran bautizados e incorporados a la religión cristiana. A partir del siglo XVII todas estas prácticas tuvieron que realizarse desde la clandestinidad y no como fuerza de choque directa, aunque sí mantuvieron e incluso radicalizaron su distancia en relación con el catolicismo. Así lo demuestra el particular «bautizo» realizado por los habitantes del pueblo de Santo Domingo de Pariac, en Cajatambo:

Trayendo consigo una hija suya de hasta cuatro o cinco años, viniendo la madre de la muchacha y madre del cacique con chicha y cuyes y las demás ofrendas y tomando el beneplácito de su tata-ragüelo cacique Poma, le puso el nombre a la dicha muchacha [...] y el mismo a los dichos sus padres, como a dignos de tener tal hija, borrando el nombre que ellos tenían de cristianos recibidos en el bautismo, permitiéndoles llamarse con el dicho nombre gentilicio¹³.

¹³ Rodrigo Hernández Príncipe, «Visita de Rodrigo Hernández Príncipe a Recuay (1622)», en *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, ed. Pierre Duviols (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003), 778.

Los andinos, por ende, seguían realizando sus ritos de pasaje y borraban el nombre que los sacerdotes católicos les habían colocado en el bautizo, por lo que lo dejaban si efecto. Respecto al lugar de entierro de los cuerpos, en la causa en contra de los habitantes del pueblo de Santa Catalina de Pimachi, la testigo Juana Julca Ruray afirmaba que:

Las dichas mugeres como mandonas que no adorasen a Dios sino a los ydolos guacas y malquis y predicaban y que no oyeran misa y comiesen carne todos los viernes y que no confesasen con su cura mas de que no oy(an) misa y comian carne los biernes y que sacassen los cuerpos cristianos de la iglesia y los llebassen a los machayes¹⁴.

En los Andes existían los conceptos de «suciedad» y «limpieza» ligados a la religión, así como la manera correcta de llevar a cabo el proceso de limpieza. A través de las diversas fuentes hemos podido constatar que las autoridades religiosas eran quienes, con mayor recelo, tenían prohibido asistir a las misas católicas, ya que estas se comunicaban directamente con las *wak'as* y *mallquis*:

No era pecado jurar en vano el nombre de dios cristiano, ni dejar de oír misa cristiana una de las maneras era de que cuando nacia un niño no lo asentaban en los libros de bautismo y lo escondían de este modo, había indígenas que nunca pisaron templos católicos, y como no se «ensuciaban» terminaban, por lo general, como sacerdotes del culto nativo¹⁵.

¹⁴ Bernardo de Noboa, «Visitas y procesos de Bernardo de Noboa», en *Procesos y visitas de Idolatrías en Cajatambo, siglo XVII*, ed. Pierre Duviols (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial PUCP, 2003), 312.

¹⁵ Huertas, *La religión*, 42.

Más aún, las «sacerdotisas» predicaban que era una falta de respeto confesarse con sus dioses y entrar a adorar al Dios cristiano, siendo este considerado el peor pecado luego de la Conquista:

Y las dichas uiejas a todos y les mandaban no entrasen en la yglesia porque era lugar sucio porque ellos se auian confesado con el dio Liuiac y demás guacas las quales les auian dicho que no adorasen el Dios de los cristianos y que no se confesasen que adoraban a las guacas¹⁶.

En consecuencia, con frecuencia las autoridades religiosas andinas eran encubiertas para que no se les obligara a visitar la Iglesia y pudieran tener una comunicación fluida con sus ancestros y *wak'as*. En los documentos de la época se puede inferir el carácter de suciedad que les daba a los indígenas el entrar a la misa católica; por ende, para poder mantener su pureza y limpieza espiritual no podían ingresar a este lugar, que lo único que hacía era alejarlos de sus divinidades.

Otra falta que apareció en el siglo XVI, y que pervivió durante el siglo XVII, fue prohibir la ingesta de cualquier comida española y de tomar vino (bebida que se toma en la eucaristía cristiana), así como obligar a la comunidad a comer carne los viernes. Las diferentes «hechiceras» que veían la suerte por arañas predicaban que si un indio se hinchaba era porque había comido pan, carne o guiso, es decir, la causa de los males-tares físicos fue asociada directamente a la ingesta de comidas españolas por parte de la población andina. También enfatizaban las autoridades religiosas indígenas de la época que «no era pecado el jurar falso en nombre de Dios sino que hacerlo en contra de sus *wak'as*»¹⁷. El ingerir comidas propias de España enfermarían, como un castigo de las *wak'as* por no rendirle los cultos debidamente o no llevar el estilo de vida requerido. Por ende, las enfermedades se entendían de manera colectiva, y no individual. Un mal comportamiento influía en todo el *ayllu*.

¹⁶ Noboa, «Visitas», 236-237.

¹⁷ Huertas, *La religión*.

Por otra parte, el jesuita Joseph Arriaga, explica que los andinos seguían adorando a sus divinidades, y solo «disfrazaban» este culto yendo a la Iglesia o sitios de culto cristianos. El clérigo, encontró restos de sacrificios propios de la usanza indígena debajo de cruces cristianas¹⁸. La evangelización era, entonces, como ya lo adelantamos, superflua o no lograda, y también la norma nueva de las autoridades religiosas de rendir culto a las cenizas de las *wak'as* como si fueran las deidades mismas refiere el grado (obligado) de readaptación que debieron realizar.

Otro testimonio del lado andino reconoce que:

aquella chicha la ofresian a sus malquis como todas las demás ofrendas que hasian y que aquellas fiestas no selebraban a Jesuchristo ni a sus santos sino a sus malquis e ydolos [...] y como propios suyos a bisto este testigo se an sacado dellas siempre y echo sachrificios a los dichos malquis e ydolos y vio que Pedro Llomellin casado con Ynes Llaca y Pedro Carlos de dichas llamas mataron vna para sachrificar a la guanca arriba sitada que quemo el señor obispo¹⁹.

Así, la adoración de sus quemadas divinidades fue una práctica usual que rastreamos en el siglo XVII. En una «oración» o ruego, realizado en el pueblo de Santa Catalina de Pimachi, para la *wak'a* Chaupibilca se expresa la misma situación, pues se les pide que:

Oh, Chaupibilca,
Señor quemado,
Señor consumido,
Anima los cultivos,
Anima los alimentos²⁰.

¹⁸ Pablo Arriaga, *Extirpacion de la idolatria del Piru. Dirigido al Rey N.S. en su Real Consejo de Indias* (Lima: Geronymo de Contreras Impreffor de Libros, 1621), 99.

¹⁹ Noboa, «Visitas», 493.

²⁰ César Itier (ed.), *Textos quechuas de los procesos de Cajatambo*, en *Procesos y visitas de Idolatrías en Cajatambo*, ed. Pierre Duviols (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial PUCP, 2003), 804.

A pesar de que Chaupibilca había sido quemada, se le seguía pidiendo que diera cultivos y alimentos. Asimismo, se abre la pregunta de si este pedido a Chaupibilca podía entenderse como una muestra de que los cultivos no estaban generando la misma productividad que antes, lo que podría significar incluso que se estaba gestando una crisis alimentaria y social en el mundo andino.

La vigilancia de las *wak'as* y las autoridades religiosas en conjunto sobre la vida de los habitantes de cada *ayllu*, por lo tanto, fue crucial durante este periodo de urgencia religiosa, como se percibe constantemente en los procesos de extirpación de idolatrías. En la visita de Bernardo de Noboa, una mujer encargada de los cultos a las *wak'as* afirmaba que estas «están enojadas [...] y que las tienen olvidadas y que las mochem y adoren y ahan sacrificios que con eso no se moriran ni les sucederá cosa mala»²¹. Otro hecho interesante hallado en las fuentes es que durante el siglo XVII aumentaron los testimonios que afirmaban que las *wak'as* andaban «muertas de hambre»²² porque los andinos se estaban olvidando de realizarles los ritos. En otras palabras, las *wak'as* estaban molestas porque los indígenas se estaban convirtiendo a la nueva religión y ya no las adoraban como antes. En consecuencia, sí las volvían a adorar bien, dejarían de morir y se reestructuraría su cosmología.

Como ya hemos adelantado, en el Taki Onkoy del siglo decimoséptimo las *wak'as* todavía poseen y hablan directamente a través de la boca de los elegidos. Como plantea Bray, para la ontología andina las *wak'as* podían ser consideradas personas, pues disponían tanto de materialidad como de agencia y personalidad. Esta última atribución tenía relación directa con el medio en el que estaban insertas. Como puede observarse, esta concepción humanizadora de las *wak'as* rompe con la

²¹ Noboa, «Visitas», 234.

²² Cristóbal Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, ed. Paloma Jiménez del Campo (Madrid: Iberoamericana, 2010), 130.

ontología hispana que separa al objeto del sujeto, pues en el mundo andino los objetos podían mutar en su materialidad y ser también considerados sujetos, y viceversa²³.

En el Perú Antiguo, las *wak'as* tenían el poder de comunicarse con sus «sacerdotes» y actuaban como oráculos. Si bien recibía el término de *wak'a* todo lo relacionado con la divinidad (templos, ídolo, gobernantes, lugares sagrados, entre otras), una de las características específicas y principales para ser considerado tal era que tuviera la capacidad de hablar: *wakay* significa 'gritar', 'gemir'²⁴. «El habla» parece ser el atributo distintivo de todo ser extra-humano²⁵.

No obstante, como ya vimos, no todos los hombres y mujeres podían hablar y relacionarse directamente con ellas, ya que esta capacidad dependía de la importancia y jerarquía de las autoridades religiosas. En este sentido, para poder ser considerado *wak'a* se debía poseer influencia y reciprocidad en las relaciones sociales.

Desde un acercamiento émico de la ontología relacional andina, la naturaleza de algo es entendida por ser una función de la matriz social, relacional. Son «personas» en la manera de que influyen en la sociedad. Molinié reafirma que las *wak'as* cumplen un papel esencial en la comunidad, al tener una función clasificatoria del espacio-tiempo. Eran un punto de referencia en la clasificación del tiempo, ya que se sitúan en el origen del linaje y cumplían una función clasificatoria²⁶. De esta manera, podemos afirmar que el culto a las *wak'as* era necesario para la manutención de las diferentes comunidades, y también jugaba un papel político y de poder.

²³ Tamara Bray, *The archaeology of wak'as. Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes* (Colorado: University Press of Colorado, 2015).

²⁴ Bray, *The archaeology*, 9.

²⁵ Curatola, «La voz de la *huaca*», 172, 272.

²⁶ Antoinette Molinié, *El rito y la historia. La configuración de la memoria en el mundo andino* (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2022), 47.

Finalmente es necesario subrayar que tanto clérigos como cronistas creían en el poder de las *waka's*, en tanto divinidades y ancestros andinos, solo que para ellos estas eran «obra del demonio», pues, desde su cosmovisión, la naturaleza no habla. Debido a ello se dedicaron a «callar» a los diferentes oráculos. Como señala Brosseder, el miedo al poder de las *waka's* y los *mallquis* o ancestros andinos era real, por eso había que «extirparlos»²⁷.

VIUDEZ Y VIRGINIDAD: ¿ESTRATEGIA PARA MANTENER LA PUREZA CULTURAL?

En los Andes, las *wak'as* femeninas poseían bastante autonomía, lo que se evidencia con Chaupiñamca, la creadora de los hombres del pueblo de San Pedro, quien en los primeros tiempos caminaba como figura humana y

[p]ecaba (relaciones sexuales) con todos las huacas, y no tenía en cuenta a ningún hombre de los pueblos [...] en cierta oportunidad, Chaupiñamca tuvo relaciones con Runacoto y éste la satisfizo mucho con su miembro viril grande. Y por eso ella lo prefirió entre todos las huacas y vivió con él para siempre²⁸.

Chaupiñamca era una divinidad que, según el mito, caminaba como si fuera un humano, lo que demuestra la mutabilidad y la personalidad que poseían las *wak'as*. Asimismo, el sexo ocupaba un rol fundamental y no era un tabú ni un pecado, como en la religión católica, sino que era sinónimo de fertilidad. Murúa narró lo común que era para los andinos «amancebarse» con su pareja antes de casarse como medio de prueba y que no lo veían como pecado²⁹. Arriaga también reparó en que la

²⁷ Claudia Brosseder, *The power of huacas. Change and resistance in the Andean World of Colonial Peru* (Texas: University of Texas, 2014), 104-105.

²⁸ Francisco de Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí, narración quechua* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2012), 75.

²⁹ Martín de Murúa, *Historia del origen y genealogía real de los Incas del Perú* (Madrid: Biblioteca Misionaria Hispánica, 1946), 30.

virginidad prematrimonial en los Andes no existía, pues, una vez, un indígena le había pedido que lo casara, pero el hermano de la novia se opuso a la boda porque no se habían «conocido ni juntado» antes³⁰. Es decir, era necesario convivir y tener relaciones sexuales antes de una unión marital, algo opuesto a la mentalidad española de la época.

La mujer, en los mitos y en la cosmovisión andina, se relacionó con la tierra, la fecundidad y la fertilidad; en otras palabras, con todo lo que tenía estrecha relación con el don que poseen las mujeres de otorgar y generar la vida. Por ello, las *wak'as* femeninas estaban dotadas de sexualidad. El mundo terrenal se entendía en estrecha relación con el mundo celestial, y el ser humano debía seguir los arquetipos y modelos dejados por sus antepasados para mantener el equilibrio entre los mundos.

Si bien en el caso de las *acllas*, Garcilaso postulaba que estas eran «vírgenes del Sol» y las asemejaba con monjas en recogimiento y como «esclavas» del Inca³¹, Bat-ami Artzi sostiene lo contrario. Luego de identificar a unas mujeres que sostienen flores, rojas y negras, en un aríbalo inca como *acllas*, la autora señala que dichas flores pertenecen a las bomareas, específicamente a la familia *waka sullu-sullu*. En los diccionarios quechuas, dicha palabra alude al aborto, por ende, las *acllas* utilizaban dicha planta y dicha práctica abortiva aún es realizada en el Cusco. Además, menciona la autora, en los diferentes diccionarios coloniales de lengua quechua no existe la palabra «virginidad» o «virgen», por lo que, concluye Artzi, el Tawantinsuyu estuvo más interesado en controlar la reproducción que la virginidad de las *acllas*, ya que esta última no era un concepto ni un valor andino³².

³⁰ Arriaga, *Extirpacion*, 21.

³¹ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas* (Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Nuevos Tiempos, Fondo Editorial, 2007).

³² Bat-ami Artzi, «La participación de las mujeres en el culto. Un estudio iconográfico de la cerámica inca», en *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*, eds. Marco Curatola y Jan Szemiński (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2016).

Por otro lado, como ya se ha mencionado, en la extirpación de idolatrías aparecen varias mujeres culpadas de ser «hechiceras». Desde la perspectiva occidental, las mujeres, por su «naturaleza» carnal y animal, podían dejarse tentar más fácilmente por el demonio, algo que también estaba relacionado con su sexualidad. En consecuencia, el imaginario, la política y la pluma fueron figurando y caracterizando a cierto tipo de mujeres como «brujas». Las antiguas curadoras del pueblo, las parteras, comenzaron a ser vistas como un potencial enemigo. Al mismo tiempo que tenían la habilidad de sanar, podían herir; al ayudar a dar a luz también podían matar a los niños mediante el mal de ojo. La lucha por el poder, la ciencia y la medicina moderna-masculina se encargaron de perseguir y culpar a mujeres que se dedicaban hace años a estos oficios³³. Dicho arquetipo llegó a América con los españoles y fue atribuido a las mujeres encargadas de los cultos andinos. Las acusaciones realizadas contra las mujeres en los juicios de idolatrías, tanto en la ciudad de Lima como en el mundo indígena, siguen un patrón o modelo cuyas raíces se encuentran en la persecución a los herejes y heterodoxos europeos y «[u]na continua tradición medieval en la cual la mujer está relacionada íntimamente con el “pecado”, con las “tentaciones carnales”, con las “relaciones sexuales —tratos carnales— con el demonio”, con los errores inducidos por el diablo y otras actitudes juzgadas como pecaminosas»³⁴.

Ahora bien, durante el segundo siglo colonial, el número de viudas y solteras en los registros y testimonios aumentó³⁵. Si bien este hecho

³³ Brian Levack, *La caza de brujas en la Europa Moderna* (Madrid: Alianza Editorial, 1995), 305.

³⁴ Olinda Celestino, «Transformaciones religiosas en los Andes peruanos», *Gazeta de Antropología* 14, Granada (1998): 7.

³⁵ «[...] también me daba alguna sospecha de que se escondían algunos indios ver las muchas viudas y solteras que hay en esta visita por lo cual siempre traía conmigo algunos niños para que como inocentes dijese cuál era viuda y cuál era casada [...] de que haya en la dicha visita tantas viudas y solteras». Garci Diez de San Miguel, *Visita hecha a la provincia de Chucuito* (Lima: Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú, 1964), 20.

puede deberse a la baja de la población andina masculina por las enfermedades y el sistema de explotación impuesto, no deja de ser un fenómeno que despierte la atención, pues para la sociedad andina, el trabajo entre mujeres y hombres era fundamental, y el matrimonio era la forma por excelencia de aquella labor en conjunto. Por consiguiente, este cambio abrupto en el estado femenino puede haber sido un recurso de protección ante los españoles y una medida urgente y necesaria para salvar a sus *wak'as*, que estaban heridas, enojadas y perdiendo fuerza con la llegada del Dios cristiano y la conversión de los indígenas a la nueva religión: «El término “viuda” camuflaba y protegía a las protagonistas, ya fuesen ellas hechiceras, curanderas o sacerdotisas indígenas, del peligroso fanatismo español y las libraba de sufrir las consecuentes represalias, las que se volvieron frecuentes en el siglo XVII»³⁶.

De este modo, podemos suponer que un gran número de estas viudas deben haberse dedicado a la adoración de sus divinidades. Como se mencionó anteriormente, era de suma importancia que las autoridades religiosas andinas no se mezclaran con la nueva cultura para poder rendir un buen culto a sus *wak'as*, y por esta razón se debían proteger de los visitantes. Por otra parte, en los procesos realizados por la extirpación de idolatrías se percibe que las viudas no se volvían a casar y se dedicaban plenamente a las *wak'as*, siendo esto ordenado por los oficiantes más antiguos. Así, una viuda en Cajatambo recordaba que:

Abra muchos años que no se acuerda, luego que murió su marido queriéndose casar con otro indio del pueblo, le dijo a esta, Hernando de Hacas Poma que no se casase porque las guacas y mallquis le habían dicho que ella era necesaria para el ministerio de hacer la *chicha*, para los sacrificios de los ídolos y malquis, y que así mismo fuese confesora para confesar a los indios de su ayllu³⁷.

³⁶ María Rostworowski, *Historia del Tabuantinsuyo* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1988), 47.

³⁷ Huertas, *La religión*, 32.

En este relato, la enjuiciada tenía prohibido contraer nuevas nupcias debido a su labor con sus divinidades y su ayllu. Por lo tanto, si bien el matrimonio era la base fundamental de las parcialidades, se puede observar cómo, durante el siglo XVII, comenzaron a haber cambios de prioridad. Las mujeres viudas solían ser mandadas a servir a las *wak'as* y *mallquis* y también, a confesar a su comunidad. Empero, ¿por qué en una época en la que la demografía indígena había disminuido considerablemente, estas mujeres no podían volver a casarse cuando se dedicaban a las labores religiosas?

Durante el siglo XVII las labores religiosas fueron excluyentes al matrimonio y dicho mandato puede haber sido una respuesta a la urgencia de salvar la religión andina. Las mujeres empezaron a tener una relación más íntima y personal con las *wak'as*, y debían disponer de todo su tiempo para su cuidado, como se ejemplifica en la relación entre el Apo Parato y Juana Icha:

No la dejaba en paz ni siquiera en los pastizales, hasta donde iba en busca de comida. Si Juana le daba cancha molida y sebo de oveja, él respondía «¿Dónde está la mazamorra? ¡Dadme mazamorra y chicha!». Y bastaba que no se apresurase a darle gusto para que comenzara a pegarle. Mas si ella le pedía algo de comida o dinero, el huaca argumentaba cosas como que él andaba en el campo [y] que no tenía [de] dónde darle nada³⁸.

Las mujeres se casaban, ya sea en forma figurativa o real con sus *wak'as*, compromiso que las unía a ellas hasta la muerte y que consistía en tratar de salvarlas y ayudarlas a adquirir fuerzas y sobreponerse ante los españoles. Juana Icha cumplía más actividades con la comunidad, como buscar objetos perdidos, curar enfermedades y hacer de partera. También se le pedía que predijese el futuro y que protegiese al ganado.

³⁸ Javier Flores Espinoza, «En los brazos de la divinidad: Historia de una mujer y su huaca (Canta, 1650)», en *Mujeres y género en la historia del Perú*, ed. Margarita Zegarra (Lima: CENDOC-mujer, 1999), 26.

Su rol, tanto con su *wak'a* como con su comunidad, era de suma importancia para mantener la reciprocidad andina. «Sin embargo, el huaca no gustaba de la compañía masculina. Si Juana estaba sola o con mujeres no tenía ningún reparo en dejarse ver, pero jamás se aparecería cuando habían varones»³⁹.

La historia de la viuda Inés, de unos sesenta años, es diferente. Inés intentó hacerse pasar por una simple curandera que sanaba a los enfermos con sebo de llama y maíz blanco y negro. Puesta al tormento, admitió haber ido a *mochar* (el término tiene relación con la adoración a una divinidad) a un cerro llamado Quircay. A diferencia del Apo Parato, el Quircay sí parece haber sido bastante generoso con su feligresa. Al morir su marido, Inés le dijo: «Ya veis que soy viuda. Vos me habéis de sustentar; dame comidas o dadme plata para ir a rescatar pues veis que yo os quiero tanto y vos decís que me queréis a mí»⁴⁰. De ahí en más recibió la comida que Quircay le daba y que aparecía en su casa: maíz, maca y papas.

Los ancestros llegaban a buscar comida y luego desaparecían; ya no se saciaban como antes. La chicha, el maíz, algunos animales, como los cuyes y las llamas, entre otras comidas, se ofrecían en los sacrificios y diferentes festividades y ritualidades. Los andinos basaban su reciprocidad en la comida; se debía alimentar bien a las *wak'as*, si no, ellas podían generar una catástrofe.

Según Molinié⁴¹, las apariciones de las divinidades generaban categorías en el espacio y tiempo que se habían resquebrado y luego erradicado con la Colonia. Por ello se puede notar «violencia» o la falta de reciprocidad en el caso de Juana y Apo Parato al difuminarse las categorías visuales y orales que marcaban su historia y concepción del tiempo.

³⁹ Flores, «En los brazos de la divinidad», 29.

⁴⁰ Flores, «En los brazos de la divinidad», 31.

⁴¹ Molinié, *El rito y la historia*.

Por otro lado, se percibe un cambio en la adoración y relación con los seres sagrados, pues ya no existía la división por géneros en la adoración a las *wak'as* en el caso femenino, porque durante el siglo XVII se dedicaban a los cultos de *wak'as* masculinas también, lo que puede ser un signo del énfasis en la relación de autoridades religiosas femeninas con sus divinidades: «Si antes de la Conquista las mujeres habían estado exclusivamente a cargo de las ceremonias dedicadas a las deidades femeninas, posteriormente se convirtieron en asistentes u oficiantes principales en cultos dedicados a las huacas de los antepasados masculinos —algo que tenían prohibido antes de la Conquista—»⁴².

Existen también registros de matrimonios entre *wak'as* y las mujeres que se comunicaban con ellas. Por ejemplo, una muchacha de catorce años, que era «sacerdotisa» de la provincia de Conchucos, fue casada con la *wak'a* Chanca que tenía a su cuidado⁴³. Asimismo, en las fuentes solamente se encuentran casos de mujeres «casadas» o unidas con *wak'as* y no hombres.

Por otro lado, en los archivos, encontramos varias referencias a «doncellas» o vírgenes durante el siglo XVII, estado que se puede entender como otro método que adquirieron para dedicarse a su religión y poder «escondarse» de los españoles con el fin de mantener su cultura de una forma más pura, ya que no era común ni deseada la virginidad en el mundo andino: «vna yndia llamada fulana Nanya, cuyo nombre no saue, no esta bautizada, y que es donzella y no la an visto caminar con hombres, y porque esta consagrada para el seruicio de los ydolos [...] oyia decir que era como yndia gentil»⁴⁴.

Como ya lo adelantamos, la virginidad podría haber sido un modo para preservar la pureza cultural, pues las autoridades religiosas femeninas tenían contacto directo con sus antepasados y, asimismo, eran las

⁴² Steve Stern, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española en Huamanga hasta 1640* (Madrid: Alianza Editorial, 1986), 20.

⁴³ Arriaga, *Extirpacion*, 17-19.

⁴⁴ Noboa, «Visitas», 327.

intermediarias entre los ancestros y la comunidad. Empero, en el caso expuesto, Nanya no solo era virgen, sino que tampoco estaba bautizada. Este hecho es reiterativo en los documentos sobre «hechicería e idolatrías», por lo que es muy probable que haya sido una forma consciente de rechazar la cultura cristiana.

En este sentido, el nuevo celibato se puede comprender como un arma más adoptada por las autoridades religiosas femeninas para no ser descubiertas como mujeres en cargos religiosos por los visitantes y clérigos. De suma relevancia para analizar la nueva condición es la visita de Bernardo de Noboa, en 1656, al pueblo de San Francisco de Otuco, perteneciente a la doctrina de Hacas. Isabel Poma denunciaba ante el tribunal que:

[...] conoçe a vna yndia soltera llamada guaca quillay la qual es sobrina de Don Alonso Ricary y a visto que la suso dicha nunca a oydo missa y que la causa de no oyrla era por no estar baupñada y estar dedicada a los ydolos y guacas y ser donçella. Y aunque vio en muchas ocasiones esta testigo que los curas preguntauan por ella por el padron siempre la escusaua el dicho Don Alonso y los camachicos y no podía ser auida la qual dicha yndia entendía siempre en açer chicha, llocllo azua y de coco çara ques maíz tierno para ofrecer a las guacas y otros sacrificios la qual dicha yndia no se le a conoçido hombre nunca por cuya causa se diçe publicamente es doncella. [...] Y assy mismo a visto esta testigo que le an dado a la dicha yndia quatro muchachas llamadas Maria Francisca y Maria Micaela y Maria Cargua y Francisca Maria que la mayor no pasa de diez años y para que sepan lo que an de haçer en su compañía las enseñan Juan Yana Malqui y Domingo Nuna Chaupis y Franzisca Vta Cargua los quales son maestros domitiçantes que enseñan a las dichas criaturas los Ritos y ceremonias que la dicha yndia consagrada saue⁴⁵.

⁴⁵ Noboa, «Visitas», 216.

Por ende, otro cambio que se puede advertir en el culto andino fue la asignación de muchachas al cuidado de una *wak'a*, desde una edad muy temprana. Eran consagradas a sus divinidades, viviendo de una forma hermética, centrada en rendirles buenas adoraciones a sus *wak'as* y enseñarle a la población sus cultos. Este hecho es propio del siglo XVII, ya que Álvarez menciona que en el siglo XVI los viejos enseñaban a maestros más jóvenes, pero que eran de «veinte años arriba»⁴⁶, lo que demuestra la urgencia de dedicarse plenamente a las *wak'as*, y ayudarlas a sobrevivir y a saciar el hambre descontrolada que les estaba causando la lucha contra el Dios español, que las quemaba, rompía y dañaba constantemente, tratando de callarlas para siempre.

Aquellas mujeres eran autoridades religiosas vírgenes que no iban a misa porque no estaban bautizadas, por lo tanto, no tenían ninguna obligación con la religión católica y podían, así, comunicarse con sus *wak'as* de una manera directa y fluida: «Las mujeres solas no constituían una categoría importante en los censos coloniales. Aisladas en la puna, estas mujeres realmente salieron de la percepción del mundo hispano»⁴⁷. Agregaría que no es solo una manera de protegerse y mantener la pureza cultural, sino también una necesidad con respecto a la comunicación con las *wak'as* durante el siglo XVII. Por otra parte, Alonso protegía a Guaca Quillay excusándola cuando iban los visitantes para que no la descubriesen los sacerdotes católicos, lo que evidencia una red de autoridades de los ayllus, que se defendían y escondían entre ellos.

En su testimonio, Juan Bautista sostenía que Pedro Paucarlloclla tenía dos hijas solteras, una Isabel y otra Juliana, que juntaban cuyes y llevaban aquellas ofrendas a la chacra de Angaguaila para adorar a Huari, y luego afirma que: «Y asimesmo sabe que Ysabel Julca Llano la dedicaron desde criatura para el serbisio de dichos malquis. [...] Y Francisca

⁴⁶ Álvarez, *De las costumbres*, 100.

⁴⁷ Irene Silverblatt, *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1990), 152.

nabincarua soltera cuñada de Don Diego Julcaguaman estuvo dedicada a los ydolos y a oído desir que no fue baptisada»⁴⁸. Nuevamente se encuentran mujeres dedicadas a los cultos andinos desde muy temprana edad, no bautizadas, solteras y posiblemente vírgenes.

Por este hecho, las mujeres —las principales encargadas de mantener y cumplir las normas impuestas por sus antepasados— fueron tan sustanciales durante el periodo abordado, ya que gracias a ellas se mantenían las tradiciones andinas por sobre las cristianas, simbolizando una lucha subalterna, viva y potente. Desde las punas estaban más cerca de sus divinidades y podían rechazar todos los símbolos e instituciones coloniales que querían destruir su mundo, desobedeciendo de esta manera a los nuevos dictados de los alcaldes, clérigos e instituciones coloniales que buscaron imponerse sobre ellas. Esto es mostrado como una queja por el cronista Guaman Poma, ya que las andinas no obedecían ni hacían caso a los clérigos ni a ninguna autoridad española, lo que demuestra así su rol y reticencia ante la implementación del nuevo orden colonial:

Las indias con color del dicho (abrumador) mandamiento no quieren seruir a Dios ni a su Magestad y se ausentan y se están en las punas, estancias [...] Y ancí no se confiesan ni uiene a la doctrina ni a misa ni le conocen el padre ni el corregidor ni cacique prencipal ni obedese a sus alcaldes y caciques principales [...] y buelben (n) a su antigua ydulatra ni quieren servir a su Magestad⁴⁹.

Por otro lado, hay que recordar que «los miembros de la sociedad andina lograban acceso a los bienes y a los recursos por medio de los lazos de parentesco»⁵⁰. Entonces, si el parentesco era lo primordial

⁴⁸ Noboa, «Visitas», 496-497.

⁴⁹ Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno, selección*, ed. Franklin Pease, (Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1969), 526.

⁵⁰ Karen Spalding, *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974), 34.

en el mundo andino, el estar soltera o viuda eran dos estados civiles inusuales por el hecho de ser desfavorables para la economía de la comunidad y el ayllu. Por consiguiente, que haya habido tantas durante esta época solamente puede explicarse si se comprende que fue para mantener sus tradiciones y costumbres. Las *wak'as* estaban cansadas, fatigadas, habían estado luchando contra un enemigo poderoso que, al parecer, les estaba ganando al producir la desestructuración de su mundo y romper los lazos y comunicación con los indígenas. En algunos relatos se desprende que las *wak'as* comenzaron a tener comportamientos violentos en contra de los humanos, lo que demuestra el quiebre del orden de las cosas como era anteriormente.

Al estar estas tan cansadas y hambrientas, el despliegue de energía y la concentración en sus cultos debía haber aumentado porque las condiciones estaban siendo críticas y las *wak'as* necesitaban más que nunca de los especialistas religiosos. Por ello, el mantenerse solteras, viudas y vírgenes puede haber sido una manera de destinar todas sus energías y poder a las *wak'as*. Al no tener familias, vivían nada más que para las *wak'as* que tenían encargadas o para sus ancestros.

Asimismo, con la adopción de estos nuevos estados de solteras, vírgenes y viudas, las mujeres dedicadas a los cultos pudieron escapar más fácilmente de los ojos del enemigo, al despistar a los visitantes y clérigos, quienes no comprendieron la causa esencial de dicho fenómeno. Así también hay evidencia de suicidios de «sacerdotisas» ante su descubrimiento. En consecuencia, estos actos radicales demostrarían que dejar de adorar a sus *wak'as* implicaba la muerte de su cultura y, por lo tanto, de ellos mismos⁵¹.

El contacto entre la cultura nativa y la foránea generó nuevas formas de sociabilidad y de interacción en los Andes, tanto para los españoles como para los indígenas. Una gran diferencia entre ambas culturas

⁵¹ Rodrigo Hernández Príncipe, «Visita de Rodrigo Hernández Príncipe a Recuay (1622)», en *Procesos y visitas de Idolatrías en Cajatambo, siglo XVII*, ed. Pierre Duviols (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial PUCP, 2003), 778.

fue que, para los andinos, los cambios en las relaciones sociales y de género se entendieron como una transformación no solo terrenal, sino también cósmica. Guaman Poma, en su famosa crónica, dice que «el mundo está al revés»⁵² para referirse a esta inversión del mundo andino. El nombre utilizado para hablar de esta desestructuración se conocía como *Pachacuti*, que significaba la alteración del orden cósmico, lo que implicaba la ruptura del equilibrio entre los opuestos complementarios⁵³.

REFLEXIONES FINALES

El Perú colonial fue complejo y cambiante. Lleno de contradicciones y luchas que permitieron encuentros y desencuentros que crearon una relación de interculturalidad que no estuvo libre de conflictos. Esto, como hemos visto, generó acciones de oposición y resistencia ante la tradición judeocristiana por parte del mundo andino.

Si los españoles lograban el silencio de las *wak'as*, toda la ontología andina y su cosmovisión desaparecían, y, con ella, sus divinidades y equilibrio cósmico. Los hombres y mujeres andinos se encontrarían perdidos dentro de una cultura foránea que no respetaba sus creencias ni quería permitir las. Por ello, para combatir este hecho, las autoridades religiosas fueron el baluarte de esta lucha consciente por mantener a sus *wak'as*, alimentarlas y reafirmar los lazos de reciprocidad. De esta forma, se realizó un cambio respecto al movimiento contestatario del siglo XVI, el Taki Onkoy, pues durante el siglo XVII la resistencia fue camuflada y mostró la transformación y progresiva debilidad de las *wak'as* andinas. Ante este hecho, el papel de las autoridades religiosas aumentó, ya que eran las encargadas de vitalizar y devolverle la energía a sus divinidades.

⁵² Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*.

⁵³ Juan Ossio, *Los indios del Perú* (Madrid: Colecciones MAFRE, 1992), 49.

Las mujeres tuvieron un rol protagónico ante esta misión, y se vieron en la necesidad de adaptar sus formas de vida para comprometerse en cuerpo y alma a sus *wak'as*. La adaptación de la virginidad y la permanencia de la viudez ejemplificaron las transformaciones y el dinamismo de la cultura andina y el reacomodo de sus cultos ante el invasor. Las *wak'as* poseían materialidad, agencia y personalidad, y en el siglo XVII se había producido un gran cambio en estas tres esferas. Materialmente habían sido dañadas por los españoles, quienes las habían quemado, destruido y combatido. Este hecho, junto a la conversión de los andinos al cristianismo, repercutió en su debilidad y en la sensación constante de hambre, lo que a su vez transformó su agencia y personalidad, puesto que las *wak'as* necesitaban de la reciprocidad con los humanos. De esta forma, se estaba generando la desestructuración andina, ya que la pérdida de comunicación entre las partes repercutía en un cambio radical y mortal.

Si bien la cultura occidental logró ser la hegemónica, esta victoria no fue total. Por una parte, el sincretismo se apoderó de los Andes, no existiendo un catolicismo «puro» en el continente, y, por otro lado, gracias al dinamismo y a las transformaciones que las autoridades religiosas adecuaron durante el siglo XVII, aún hoy podemos encontrar casos de «idolatrías» y de «hechicerías» en Latinoamérica.

Por todas estas razones, nos preguntamos si realmente es posible hablar de un fracaso. Para los españoles fue imposible lograr una evangelización total y hacer *tabula rasa*, mientras que las mujeres, al no poder continuar al frente de sus organizaciones autónomas, desarrollaron singulares formas individuales y colectivas de resistencia antisistémicas, pues, a pesar de las restricciones y amenazas de los clérigos y gobernadores, las autoridades religiosas lograron burlar y hacer pervivir su cultura.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Bartolomé. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú, Memorial a Felipe II*. Madrid: Ediciones Polifemo, 1998.
- Arriaga, Pablo. *Extirpacion de la idolatria del Piru. Dirigido al Rey N.S. en su Real Consejo de Indias*. Lima: Geronymo de Contreras Impreffor de Libros, 1621.
- Artzi, Bat-ami. «La participación de las mujeres en el culto. Un estudio iconográfico de la cerámica inca». En *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*, editado por Marco Curatola y Jan Szemiński, 227-258. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2016.
- Ávila, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí, narración quechua*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2012.
- Bray, Tamara. *The archaeology of wak'as. Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*. Colorado: University Press of Colorado, 2015.
- Brosseder, Claudia. *The power of huacas. Change and resistance in the Andean World of Colonial Peru*. Texas: University of Texas, 2014.
- Celestino, Olinda. «Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2. Evangelizaciones». *Gazeta de Antropología*, no. 14 (1998): 7-14.
- Cook, Noble David. *Born to die: Disease and New World Conquest, 1492-1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Crewe, Ryan. «Bautizando el colonialismo: las políticas de conversión en México después de la conquista». *Historia Mexicana* LXVIII, no. 3 (2019): 943-1000.
- Curatola, Marco. «La voz de la huaca. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo aural de la religión andina antigua». En *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*, editado por Marco Curatola y Jan Szemiński, 259-317. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2016.
- De la Puente Luna, José Carlos. *Los curacas hechiceros de Jauja: batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. 1a. edición. Colección Estudios Andinos 1. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2007.

- Diez de San Miguel, Garci. *Visita hecha a la provincia de Chucuito*. Lima: Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú, 1964.
- Estenssoro, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios el Perú al catolicismo. 1532-1750*. Lima: IFEA, 2003.
- Flores, Javier. «En los brazos de la divinidad: Historia de una mujer y su huaca (Canta, 1650)». En *Mujeres y género en la historia del Perú*, editado por Margarita Zegarra, 15-37. Lima, CENDOC-mujer, 1999.
- Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios reales de los incas*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Nuevos Tiempos, Fondo Editorial, 2007.
- Gose, Peter. *Invaders as ancestors: on the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*. Anthropological Horizons 36. Toronto, Búfalo: University of Toronto Press, 2008.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno, selección*. Versión paleográfica y prólogo de Franklin Pease. Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1969.
- Hernández Príncipe, Rodrigo. «Visita de Rodrigo Hernández Príncipe a Recuay (1622)». En *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, editado por Pierre Duviols, 753-778. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial PUCP, 2003.
- Huertas, Lorenzo. *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*. Huamanga: Editorial Ayacucho de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1981.
- Levack, Brian. *La caza de brujas en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Mannarelli, María Emma. *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima*. 1a. Reimpr. Lima: Editorial del Congreso del Perú, 1999.
- McNeill, William. *Plagues and peoples*. Nueva York: Anchor, 1976.
- Molina, Cristóbal. *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Madrid: Iberoamericana, 2010.
- Molinié, Antoinette. *El rito y la historia. La configuración de la memoria en el mundo andino*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2022.
- Murúa, Martín. *Historia del origen y genealogía real de los Incas del Perú*. Madrid: Biblioteca Missionalia Hispánica, 1946.

- Noboa, Bernardo de. «Visitas y procesos de Bernardo de Novoa». En *Procesos y visitas de Idolatrías en Cajatambo, siglo XVII*, editado por Pierre Duviols, 165-710. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial PUCP, 2003.
- Ossio, Juan. *Los indios del Perú*. Madrid: Colecciones MAPFRE, 1992.
- Rostworowski, María. *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1988.
- Silverblatt, Irene. *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos, «Bartolomé de las Casas», 1990.
- Spalding, Karen. *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.
- Stern, Steve. «Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicancias de la experiencia andina». En *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes (siglos XVIII al XX)*, compilado por Steve Stern, 25-41. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990.
- Stern, Steve. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española en Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

3. PASIÓN, DESOBEDIENCIA Y REBELDÍA: CLAVES PARA EL ESTUDIO DE LA AGENCIA CONVENTUAL FEMENINA EN LOS REINOS DEL PERÚ, SIGLOS XVI-XIX¹

Carolina Abadía Quintero

Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

Pobreza, obediencia, castidad y clausura eran los votos que debían seguir las niñas, las jóvenes y las mujeres que practicaban la vida religiosa en los conventos. Bajo esta estricta normativa, elaborada desde la Edad Media y fortalecida y confirmada por el Concilio de Trento, las historias de las mujeres que habitaron los claustros han estado signadas por narrativas en las que priman la explicación y la problematización de un arquetipo ideal femenino subordinado a las autoridades masculinas y, por supuesto, a las instituciones patriarcales que rigen la Iglesia católica. Bajo esta lógica, se ha impuesto, en el tiempo, un relato en el que se define a la religiosa como buena, portentosa, silenciosa, subordinada; casi incapaz de controvertir normas, de sentir y vivir pasiones, de imponerse sobre las autoridades masculinas²; y más aún, como modelo de sumisión y perfectibilidad religiosa, muy necesario para una sociedad

¹ UNAM, Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM. Becaria del Instituto de Investigaciones Históricas asesorada por el doctor Gibrán Bautista y Lugo.

² Antonio Rubial García, *Monjas, cortesanos y plebeyos. La vida cotidiana en la época de Sor Juana* (México: Taurus, 2005), 219.

que definía a las mujeres como inferiores al ser proclives al pecado³. Esta visión reduccionista contrasta con la destacada historiografía que, en Argentina⁴, México⁵ y España⁶, expone la importancia de la vida de

³ Ana M. Sixto García, *Letras entre ruecas, redes y arados. Mujeres y cultura letrada en Galicia (siglos XVII-XIX)* (Santiago de Compostela: Andavira, 2021), 31.

⁴ Alicia Fraschina, «La clausura monacal: hierofanía y espejo de la realidad», *Andes*, no. 11 (2000); «Reformas en los conventos de monjas de Hispanoamérica: 1750-1865. Cambios y continuidades», *Hispania Sacra* 60, no. 122 (2008): 445-66; «Las monjas de Buenos Aires en tiempos de la monarquía católica, 1745-1810», *Nuevo Mundo Nuevos Debats*, 2012, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/64592>.

⁵ Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España* (Ciudad de México: Santiago, 1946); ed., *Cultura femenina novohispana* (México: UNAM, 1994); Rosalva Loreto López, «Hermanas en Cristo. Balances, aproximaciones y problemáticas del monacato novohispano», en *Mujeres en la Nueva España*, eds. Alberto Baena Zapatero y Estela Roselló Soberón (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016), 89-118; *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVII* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2000); Asunción Lavrin, «Las esposas de Cristo en Hispanoamérica», en *Historia de las mujeres en España y América Latina*, ed. Isabel Morant, vol. II. *El mundo moderno* (Madrid: Cátedra, 2005), 667-693; «La educación de una novicia capuchina», *Hispanófila: Literatura - Ensayos*, no. 171 (2014): 77-94; *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016); Asunción Lavrin y Rosalba Loreto, eds., *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX* (México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Universidad de las Américas Puebla, 2006); Manuel Ramos Medina, ed., *El monacato femenino en el imperio español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios: memoria del II Congreso Internacional homenaje a Josefina Muriel* (México: Centro de estudios de Historia de México Condumex, 1995); María Concepción Amerlinck y Manuel Ramos Medina, *Conventos de monjas: fundaciones en el México virreinal* (Ciudad de México: Centro de Estudios de Historia de México y Condumex, 1995); Rubial García, *Monjas, cortesanos y plebeyos; Un caso criminal de oficio de la justicia eclesiástica* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2017).

⁶ Ángela Atienza López, *Tiempos de conventos: una historia social de las fundaciones en la España Moderna* (Madrid: Marcial Pons Ediciones de Historia, 2008); «El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la Edad Moderna. Perspectivas recientes y algunos retos», en *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, ed. Eliseo Serrano Martín (Zaragoza: Institución «Fernando el Católico» y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2013); «Los límites de la obediencia en el mundo conventual femenino de Edad Moderna: polémicas de clausura en la corona de Aragón, siglo XVII», *Studia Historica: Historia Moderna* 40, no. 1 (2018); ed.,

las mujeres en los claustros, con énfasis no solo en el quehacer de la vida en clausura, la espiritualidad y cultura religiosa, sino, a la vez, en diversas prácticas, sucesos y procesos en los que estas mujeres demostraban un protagonismo aún imponderable y que ayuda a cuestionar el «imaginario pasivo de la feminidad»⁷.

Asimismo, una muy actualizada propuesta problematiza el controvertido proceso de control y vigilancia que ejerció el Concilio de Trento sobre las monjas, al demostrar que, más allá de la normativa conciliar y de su supuesta imposición y observancia en los territorios católicos, es posible definir a las mujeres que vivieron en los claustros no solo desde la vida espiritual y contemplativa, sino como agentes activos de su contexto⁸.

Así, el modelo de sumisión y perfección religiosa que debían seguir como esposas de Cristo, contrastaba con la administración del claustro, que les exigió estar frecuentemente vinculadas con el mundo exterior. A la vez, no podemos dejar de lado el mundo de las emociones, ligado a la carnalidad y a las pasiones amorosas, que demuestra cómo la observancia y clausura conventual sucumbían al deseo. Estudiar el mundo conventual femenino implica no solo entender el asunto de la espiritualidad y de la profesión religiosa, sino también poner en escena que los claustros sirvieron como objetos de defensa y desautorización de las autoridades masculinas, como articuladores del patrimonio económico de las religiosas, como enlaces al mundo exterior, y como sujetos vinculados al complejo universo de pasiones, emociones, conflictos, proyectos e intereses de la sociedad indiana.

Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII (Madrid: Sílex y Universidad de La Rioja, 2018).

⁷ Ángela Atienza López, Presentación de *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*, ed. Ángela López Atienza (Madrid: Sílex y Universidad de La Rioja, 2018), 11.

⁸ Querciolo Mazzonis, «The Council of Trent and Women's Active Congregations in Italy», en *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545-1700)*, ed. Wim François y Violet Soen, vol. 2. *Between Bishops and Princes* (Gottinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 191.

Con esto proponemos que la experiencia religiosa femenina en Indias, más allá de estar signada por la evidente normativa que al respecto existió y por la consabida estructura patriarcal en la que aún nos mantenemos, debe releerse desde una perspectiva en la que sin menospreciar y subordinar aún más la vida de las mujeres en los claustros, desentrañe las diversas, diminutas y cotidianas formas de agencia histórica conventual, comprendida esta como el cúmulo de iniciativas en el que las sensaciones, sensibilidades, y por ende, las emociones jugaron un rol crucial, en tanto determinaron decisiones y acciones que, vistas a la luz de la norma y observancia conventual, fueron entendidas y sancionadas en el Antiguo Régimen como episodios de desobediencia, rebeldía y transgresión.

Así, a partir de algunos sucesos históricos ocurridos en conventos femeninos en el Virreinato de los reinos del Perú, este texto intentará definir estos episodios no como excepcionalidades sino como expresión de una acción conventual femenina disruptiva y en tensión con la sociedad y su entorno. Las religiosas protagonistas mostraron una defensa continua y férrea tanto de sí mismas, como de sus claustros, y es en dicho ejercicio en el que se demuestra que muchas elaboraron puntos de vista propios sobre su profesión, su vocación y, por supuesto, su convento, el cual sirvió como dispositivo de vinculación dual entre el mundo interno y externo. Los casos que estudiaremos se presentaron en los siguientes conventos:

Tabla 1. Conventos en el Virreinato de los reinos del Perú

Convento	Lugar	Regla
Nuestra Señora de la Encarnación	Popayán	Agustina
Limpia Concepción	Pasto	Dominica
Limpia Concepción	Quito	Dominica
Concepción	Riobamba	Dominica
Santa Clara	Trujillo	Franciscana
Capuchinas	Lima	Franciscana

Fuente: elaborada sobre la base de documentos del Archivo General de Indias y del Archivo Nacional del Ecuador.

Las fuentes históricas consultadas y estudiadas son diversas, pues exponen tanto las huellas de la actividad conventual femenina en sus contextos inmediatos, como las iniciativas políticas, económicas y sociales de las que fueron partícipes o protagonistas. Expedientes judiciales, capellanías, censos, cartas, peticiones y autos consultados en el Archivo General de Indias, el Archivo Nacional del Ecuador y el Archivo de la Concepción de Pasto son reflejo de cómo las religiosas, en los territorios que conformaron el Virreinato peruano, tuvieron una presencia permanente y articulada con las dinámicas cotidianas del contexto. El texto está estructurado precisamente en las tres categorías que consideramos definen la acción conventual femenina como un campo conceptual en el que se articulan las interacciones, las vivencias y las múltiples itinerancias de las monjas con su entorno; visión que permite redefinir el claustro como refugio y la vida conventual como escape⁹ y, aún más, para entenderlo como escenario de interacciones continuas. Así, las pasiones vinculadas al placer sexual, las formas cotidianas de la desobediencia y la rebeldía convierten a las monjas de clausura no en observadoras alejadas de su contexto sino en agentes vinculados con las dinámicas propias de la cotidianidad y la sociedad donde se desenvolvían y en la que se relacionaban.

PASIÓN

Los hombres han sido quienes históricamente se han tomado la licencia de observar e interpretar el cuerpo femenino. Esto, por supuesto, se tradujo, a lo largo del tiempo, en la generación de estrategias discursivas, punitivas e institucionales que poseían la competencia para controlar y castigar todo aquello que transgrediera el cuerpo femenino, el cual, como dispositivo de pecado, se debía mantener prístino, pues «las Hijas

⁹ Como consta en la definición que ofrece sobre los conventos Michelle Perrot, *Mi historia de las mujeres* (México: FCE, 2008), 107.

de María, están obligadas a la pureza»¹⁰. Esta visión motivó, por tanto, una vigilancia continua de los claustros y una regulación sobre las pasiones y afectos¹¹, que se vio fortalecida con la continua presencia y participación cotidiana de las esposas de Cristo en el mundo exterior y con la entrada de hombres a estos¹². Una de estas presencias se rastrea en los actos escandalosos provocados por amoríos y, en general, relaciones sexo-afectivas con clérigos y seglares, que, advertimos, no deben ser vistas como situaciones particulares, sino como manifestación de las emociones y pasiones que sentían las monjas, indistintamente de su profesión religiosa y contemplativa.

Al respecto, debemos decir que desde hace ya varios años nos hemos dedicado a estudiar el caso del sacrilegio del convento de Nuestra Señora de la Encarnación de Popayán, en el que se señaló la presencia continua y evidente de hombres en el claustro, la salida furtiva y nocturna de monjas en afrenta a su clausura, la presencia de devociones amorosas y embarazos, y un continuo estado de desobediencia de las religiosas frente a los jueces. Estas acusaciones generaron un largo y complejo proceso judicial que, entre 1608 y 1613, demostró la tensión entre autoridades, pero también el choque entre los imaginarios sexuales presentes en la época¹³. Sin pretender señalar la culpabilidad o inocencia

¹⁰ Perrot, *Mi historia de las mujeres*, 83.

¹¹ Claire Walker, «IV.30 Monastic Communities», en *Early Modern Emotions. An Introduction*, ed. Susan Broomhall (Londres: Routledge, 2009), 277.

¹² Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Seglares en el claustro. Dichas y desdichas de mujeres novohispanas* (México: El Colegio de México, 2018).

¹³ Carolina Abadía Quintero, «A este convento entró el demonio con sus lazos. Escritura y desobediencia femenina en el caso del sacrilegio del convento de Nuestra Señora de la Encarnación de Popayán, 1608-1613», en *Ni calladas ni sumisas. Trásgresión femenina en Colombia, siglos XVII-XX*, ed. Mabel Paola López Jerez (Bogotá: Uniagustiniana y Acolec, 2021); «De esposas de Jesucristo a esposas del demonio. El caso de sacrilegio del convento de Nuestras Señora de la Encarnación de Popayán, 1608-1629», en *Historias del Hecho Religioso en Colombia*, ed. Jorge Salcedo y José David Cortés (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2021); Carolina Abadía Quintero y Pablo Rodríguez

de las monjas sacrílegas, hay que decir que la presencia de actos sexuales y conductas apasionantes no puede ser considerada ni como novedad ni excepcionalidad en la Edad Moderna¹⁴.

En síntesis, este acontecimiento, que generó múltiples tensiones en el obispado, tiene diversos momentos de análisis que son importantes para comprender la dinámica jurídica que caracterizó al proceso condenatorio de los implicados y el destierro de 21 monjas, entre las que se encontraban tanto las señaladas inicialmente de sacrílegas como las que sirvieron de cómplices de estas. Estas fases corresponden, por tanto, a los momentos de mayor coyuntura dentro del proceso:

Jiménez, «Sexo, poder y espiritualidad en un monasterio femenino colonial. Las monjas de la Encarnación, Popayán, siglo XVII», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerika / Anuario de Historia de América Latina* (aceptado para publicación en 2024). Otros autores que han hecho referencia al caso son: María Isabel Viforcós Marinas, «Las reformas disciplinarias de Trento y la realidad de la vida monástica en el Perú virreinal», en *Memoria del II Congreso Internacional «El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, ed. Manuel Ramos Medina (México: Condumex, 1995); Peter Marzahl, *Una ciudad en el imperio. El gobierno, la política y la sociedad de Popayán en el siglo XVII* (Popayán: Universidad del Cauca, 2013); María Alexandra Méndez Valencia, *Aspectos documentales del claustro de Nuestra Señora de la Encarnación de Popayán* (Cali: Keter Ediciones y FERIVA, 1994); «Aspectos de la historia documental del convento de Ntra. Sra. de la Encarnación de Popayán (continuación)», *Archivo Agustiniiano* 79, no. 197 (1995): 175-215; Mariana Meneses Muñoz, «Contravenciones sexuales de las autoridades civiles y eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVI y XVII» (tesis de pregrado, Universidad de Antioquia, 2014); Heidy Dayan Astaíza Guevara y Lina Paola Ibarra Agreda, «Expiación y pecado: el caso del sacrilegio en el convento de Nuestra Señora de la Encarnación de Popayán, 1608-1629» (tesis de licenciatura, Universidad del Valle, 2022).

¹⁴ Ver Enrique González Duro, *Demonios en el convento. El conde-duque de Olivares frente a la Inquisición* (Madrid: Oberon, 2004); Fernanda Vanina Molina, «El convento de Sodoma: frailes, órdenes religiosas y prácticas sodomíticas en el Virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)», *Histoire(s) de l'Amérique latine* 9, no. 4 (noviembre de 2013); Pedro Bádenas de la Peña, «El sexo y el monacato eslavo», *Codex Aquilarensis. Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real* 11 (1994); Alessandro Stella, *Le Prêtre et le Sexe. Les révélations des procès de l'Inquisition* (París: André Versaille éditeur, 2009); Gonzalbo Aizpuru, *Seglares en el claustro*.

1. 1608-1609: primeros rumores de entrada furtiva y nocturna de frailes al convento; seguimiento del deán de dichos rumores, visita al convento, primeros castigos a tres monjas.
2. 1610: llegada del obispo fray Juan González de Mendoza a Popayán, ante lo cual se pone en su conocimiento lo juzgado y sentenciado por el deán contra las religiosas.
3. 1611: la Audiencia de Quito interviene para realizar juicio a los seculares acusados; se condena y cumple sentencia de muerte contra uno de estos.
4. 1610-1612: las monjas de la Encarnación se niegan a aceptar la legitimidad del ordinario como su juez.
5. 1613: tormento aplicado a las religiosas, sentencia y destierro de estas.
6. 1614: nuevo interrogatorio realizado por el provincial de la orden dominica en el que varias religiosas desterradas denuncian los maltratos del obispo.

Así, Mariana de San Lorenzo trató carnalmente al padre Juan Sánchez, quien le quitó la virginidad en el aposento del torno, y tenía dudosa relación con Isabel de Jesús, con quien se acostaba de manera continua. Brígida de la Concepción tenía «devoción muy apretada» con Martín de Verganzo, con quien hablaba de manera permanente entre el torno y el resquicio de la puerta reglar. De esta relación, según lo presuponían las criadas, nació un niño, porque la religiosa era muy flaca y estuvo muy gorda. El niño fue criado por una india pagada por la familia Verganzo, quien murió por maltrato de su cuidadora. Barbola de San Francisco «trató de devoción» con Andrés Medina, con quien tuvo relaciones en el locutorio y engendraron un hijo. La priora María Gabriela de la Encarnación fue vista abrazando y besando a fray Antonino de San Juan. María Magdalena de la Purificación tuvo tratos devocionales con fray Rodrigo de la Cruz, al igual que Margarita de

Jesucristo con fray Diego de Guzmán; esta última, de hecho, parió un niño que fue dado a una mulata de nombre Magdalena¹⁵.

Para el deán Juan Montaña fue comprobado que existieron tratos devocionales entre estas tres últimas monjas y los frailes mencionados, además de que fue notorio en Popayán que las mencionadas profesas salían en las noches del convento contraviniendo el voto de clausura para ir al convento de Santo Domingo a cenar, departir y dormir en este, sin contar las múltiples órdenes dadas por la priora para deponer a los mayordomos del convento, mantener las puertas sin llave, realizar obras que permitían el contacto con el exterior y tolerar que las religiosas salieran al techo para ver los cometas en el cielo. Es de advertir que las estrategias de comunicación de las monjas iban desde pequeños orificios realizados en la pared del claustro hasta el envío de cartas y misivas que, misteriosamente, y a pesar de estar incomunicadas, circulaban por Popayán en manos de mensajeros, todo bajo la mirada cómplice de las prioras del convento. Esta situación era habitual a pesar de la evidente prohibición que existía; no obstante, como menciona Antonio Rubial, «aunque encerradas, las religiosas estaban al tanto de todo lo que pasaba en la ciudad»¹⁶.

Sobre los testigos que señalaron las pasiones y encuentros sexuales «desmedidos» de las agustinas se encuentran, por un lado, un grupo de sacerdotes, quienes además formaban parte de la corte del obispo fray Juan González de Mendoza y de su sobrino, Diego González de Mendoza¹⁷, principales jueces del proceso, y, por supuesto, criadas

¹⁵ «Sobre castigo de las monjas de la Encarnación», Popayán, 29 de noviembre de 1613, Archivo General de Indias [en adelante AGI], Audiencia de Quito, sig.: Quito, 78, N. 32, f. 32.

¹⁶ Rubial García, *Monjas, cortesanos y plebeyos*, 233.

¹⁷ El obispo era el tutor, patrono y además administrador de los bienes de su sobrino; sin embargo, las actividades de este último en Popayán llevaron al prelado a ordenarlo sacerdote para protegerlo de las autoridades locales, pues se le había acusado de evasión de impuestos, a pesar de que se encontraba «casado en España con la hija de uno de los relatores del Consejo de Indias». Carolina Abadía Quintero, «*Por una merced en estos reinos*». *Redes, circulación eclesiástica y negociación política en el obispado de Popayán, 1546 - 1714* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2021), 417, 422.

y sirvientas negras, mulatas e indias¹⁸, quienes acompañaban la vida conventual de las religiosas¹⁹. Las acusaciones ponían de relieve la permanencia de escandalosos amores y acaloradas relaciones de las monjas tanto con frailes como con seglares, y resaltamos la idea de permanencia porque se advierte no la presencia del amor ocasional o circunstancial, sino, más bien, estable y continuo²⁰.

Más aún, en las acusaciones contra las religiosas se encuentran enunciaciones surgidas desde las emociones y los sentidos, en tanto, como afirma Nancy van Deusen: «en el siglo diecisiete, uno todavía podía escuchar con los ojos y ver con los oídos en los estratos animados del cuerpo»²¹. En consecuencia, los sentidos, volcados a vigilar a las monjas payanesas, conjugados con el imaginario de la sexualidad, evidentemente confesional, ayudaron a la elaboración de discursos en los que los cuerpos y el placer de las monjas fueron vistos como un peligro para la propia sociedad payanesa y funcionaron también como generadores de acusaciones falsas o sobredimensionadas.

Sobre los supuestos embarazos, como expone Antonio Rubial para la Nueva España, la presencia de estos no son una excepcionalidad en los claustros, pero sí una comprobación de cómo las pasiones podían

¹⁸ María Luisa Candau Chacón ha demostrado, para el caso del arzobispado de Sevilla, que tanto criadas y sirvientas como clérigos eran de los grupos que presentaban «testimonios adversos» en los procesos eclesiásticos. María Luisa Candau Chacón, *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano del XVIII* (España: Diputación provincial de Sevilla, 1993), 74-75.

¹⁹ Lavrin, «Las esposas de Cristo en Hispanoamérica», 678.

²⁰ El amor ocasional se define como «aquellas relaciones sexuales esporádicas que no comportaban situaciones emocionales estables, de formas circunstanciales, clandestinas y que en nada pretendían aparentar amores perdurables, o mimetizar comportamientos conyugales» Candau Chacón, *Los delitos y las penas*, 220.

²¹ Nancy E. van Deusen, «El cuerpo femenino como texto de la teología mística (Lima, 1600-1650)», en *Historias compartidas. Religiosidad, reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*, ed. María Isabel Viforcós Marinas y Rosalva Loreto López (España y México: Universidad de León y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007), 175.

dominar los afectos y el deseo²². Sin tener mayor información sobre la gravedad de las monjas, salvo la brindada por los testigos del caso, lo cierto es que, años después, fray Ambrosio de Vallejo, sucesor de González de Mendoza en la mitra payanesa, afirmó que los hijos e hijas de estas relaciones sacrílegas «andan por las plazas de este pueblo [Popayán], Cali y Pasto»²³.

El claustro, la clausura y el cuerpo de las religiosas quedaron, así, en entredicho, y el propio convento se concibió como un «público mercado» gracias a la persuasión de los frailes de Santo Domingo, quienes habían enseñado a las religiosas que no eran monjas profesas, sino donadas, y que por tanto no debían guardar los preceptos de la vida en clausura, argumento que se presentó en claustros y beaterios fundados en otros espacios del Virreinato peruano²⁴. Este argumento, sumado a las entradas y salidas del convento de frailes, seglares y religiosas, y la permanente altivez con la que varias de las agustinas trataron a las autoridades masculinas —como se puede denotar tanto en la quema del cepo donde habían sido puestas inicialmente tres monjas como en la negativa de permitir el ingreso de las autoridades que les juzgaron— fueron las causales del intrincado y complejo entramado de acusaciones que caracterizan este proceso.

En total, doce monjas fueron culpadas de tener múltiples relaciones sexuales con frailes, vecinos y autoridades de la ciudad, número cuestionable, teniendo en cuenta que los testimonios de mayor peso incriminatorio fueron los hechos por las criadas de las agustinas, quienes atestiguaron no solo por su cercanía, sino también por la amenaza de tormento. Otras nueve fueron señaladas como cómplices, lo que conllevó

²² Rubial García, *Un caso criminal*, 107.

²³ «Petición de las monjas de la Encarnación de Popayán, 14 de agosto de 1629, AGI, Audiencia de Quito, sig.: Quito, 88, N. 30, f. 3v.

²⁴ Ver Alejandra Araya Espinoza, «Las beatas en Chile colonial: en el corazón de lo social y en el margen de la historiografía», *Dimensión histórica de Chile. Historia social*, no. 19 (2005 de 2004).

a la decisión del obispo González de Mendoza de desterrarlas, por tiempos determinados, a otros claustros femeninos en las ciudades de Pasto y Quito, sin posibilidad de gozar de sus dotes ni de sus criadas, y bajo la mirada vigilante de las prioras de dichos conventos.

El claustro y sus diferentes espacios constitutivos concebidos para mantener la inviolabilidad de la clausura fueron entonces imaginados como escenarios de intimidad. La pasión, entendida como «cualquier perturbación o afecto desordenado del ánimo»²⁵, en el caso de las agustinas hay que entenderla como la expresión de amor apasionado en el que primó el deseo²⁶. Estas formas de afecto nutridas a partir de los deseos de las religiosas por defenderse, por evitar el tormento y el castigo para sus supuestos devotos, por mantenerse en su claustro, fueron los dispositivos que generaron sus conductas desordenadas y desobedientes y, con esto, su iniciativa permanente por mantener sus testimonios y, por ende, su verdad, por encima de lo que dictaminaba la norma sobre sus conductas y profesión religiosa.

DESOBEDIENCIA(S)

La administración de los claustros traía consigo deberes y responsabilidades que debían realizar las religiosas de manera cotidiana y que respondían a la necesidad de administrar y gestionar la vida interna conventual. Para lograr este cometido era fundamental atender la elección de autoridades, entre esas, la abadesa o priora, quien encabezaba la gestión claustral, junto con otras religiosas encargadas de la economía y vida doméstica de este. En ese sentido, queremos detenernos especialmente en las abadesas y prioras al constituirse como las autoridades

²⁵ Christine Orobítz, «1. El sistema de las emociones: la melancolía en el Siglo de Oro español», en *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, ed. María Tausiet y James S. Amelang (Madrid: Abada Editores, 2009), 74.

²⁶ Danijela Kambaskovic, «II.8 Love», en *Early Modern Emotions. An Introduction*, ed. Susan Broomhall (Londres: Routledge, 2017), 54.

femeninas, siendo matriarcas, jefas de su comunidad²⁷ y gestoras de cambios que permitían el acrecentamiento del poder conventual en una ciudad, sea por el mantenimiento de negocios, tierras, esclavos y minas, por la extensión material de los conventos o por la defensa que hicieron ante autoridades masculinas tanto civiles como eclesiásticas de sus claustros. Muy a propósito, he aquí una relectura sobre la activa presencia de las religiosas en el contexto indiano. Presentamos, a continuación, algunos casos que permiten vislumbrar estos tipos de interacciones políticas y económicas.

En 1640, fray Pedro de Oviedo, obispo de Quito, en carta al rey Felipe IV, mencionó que las religiosas del convento de la Limpia Concepción no habían solicitado ni la licencia del prelado ni de la Audiencia para trasladarse a una cuadra de casas que habían comprado contigua a su claustro, dado que en este último se encontraban viviendo de manera muy estrecha. El paso de un lugar a otro lo hicieron por «una bóveda interior debajo de la tierra» mandada a construir para pasar al nuevo inmueble sin tener que violar la clausura; no obstante, las casas compradas eran ocupadas por el oidor Gerónimo Ortiz Zapata, quien había recibido el dinero de la venta sin desocupar el inmueble, por lo que tomaron la «resolución de pasarse a ellas para lo cual abrieron un portillo de su casa y de hecho hasta 74 monjas salieron por él y ocuparon alguna parte de la casa del dicho oidor y llamaronse a convento [...] tocando campana y poniendo su cruz y altar, y rezando las horas canónicas». La decisión y acción tomada por las religiosas quiteñas se daba como medio eficaz para conseguir su justicia, según mencionaron los abogados y letrados designados por ellas para justificar dicha operación.

En este sentido, el obispo Oviedo ordenó a las religiosas volver a su convento, a lo que estas respondieron que solo cumplirían dicha orden

²⁷ Asunción Lavrin, «Abadesas novohispanas: representación y realidad histórica», en *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*, ed. Ángela Atienza López (Madrid: Sílex y Universidad de La Rioja, 2018), 19.

si se presentaba su solicitud al Real Acuerdo y si el prelado les aseguraba que podían ocupar sus nuevas casas en un término no mayor a diez días. La lectura que ofrece el obispo sobre esta situación particular muestra la tenacidad de las religiosas por oponerse «a persona poderosa como es un oidor», pero, a la vez, subraya la compostura evidenciada por las monjas quienes, a pesar del acto en sí, se mostraron «decenas y santas», arguyendo los derechos que tenían sobre su propiedad²⁸. La salida de la clausura se comprende, entonces, desde la necesidad de la comunidad por adecuar su espacio de residencia y vida cotidiana, en tanto ya no era propicio frente al número de monjas que poseía el convento. Si bien este dato es parte de la argumentación de las religiosas no se presenta una cifra exacta de las habitantes del claustro; sin embargo, un documento de 1589 expone que para dicho momento el convento de la Concepción de Quito poseía 30 donadas y 70 monjas hijas y descendientes de conquistadores y servidores del rey²⁹, por lo que requería unas instalaciones más amplias³⁰. Esta situación permite entender lo acaecido en 1640, así como las sucesivas peticiones que remitieron las monjas quiteñas al rey y al Consejo de Indias solicitando mercedes, limosnas y permisos para llevar a cabo diversas obras que permitieran mejorar las condiciones habitacionales del convento.

Ofelia Rey Castelao ha señalado, para el caso de Galicia, cómo la administración económica de bienes y propiedades benefició los patrones de gestión de la conflictividad de religiosas con autoridades

²⁸ «El obispo sobre estado de la diócesis», Quito, 3 de mayo de 1640, AGI, Audiencia de Quito, sig.: Quito, 77, N. 66, fs. 1-2.

²⁹ «El convento de monjas de la Concepción de Quito piden mercedes», Quito, 29 de mayo de 1598, AGI, Audiencia de Quito, sig.: Quito, 84, N. 21, f. 1.

³⁰ Son continuas las peticiones de este convento: «Petición de las monjas de la Concepción de Quito», Quito, 8 de abril de 1617, AGI, Audiencia de Quito, sig.: Quito, 87, N. 7, fs. 1-8; «Quejas del convento de la Merced de Quito», Quito, 29 de abril de 1619, AGI, Audiencia de Quito, sig.: Quito, 87, N. 25, fs. 1-4; «Petición de las monjas de la Concepción de Quito», Quito, 22 de abril de 1621, AGI, Audiencia de Quito, sig.: Quito, 87, N. 35, f. 1.

y jueces³¹, propuesta que atendiendo a las experiencias conventuales indianas permite, por un lado, explicar la presión ejercida por las religiosas quiteñas, quienes con la ocupación del inmueble adquirido mostraban su prevalencia, legitimidad y derecho sobre este, y, por otro, exponer las interacciones que tenían con las autoridades y los foros de justicia. Por lo tanto, este es un episodio que no solo habla de la necesidad propia de un claustro, sino, a la vez, de cómo la gestión de este pasaba por imaginar e idear un proyecto material adecuado.

Ahora bien, estas solicitudes no son exclusivas del convento de la Concepción de Quito, pues se presentan de manera continua en los claustros femeninos indianos. Este hecho evidencia que uno de los escenarios de confrontación continua de las religiosas fue el de la gestión económica, la cual implicaba el manejo de cuentas y gastos del interior del claustro, pero, a la vez, las rentas con las que se aseguraba la vida de la comunidad. Estas rentas, por lo general, estaban constituidas tanto por las dotes, como por la administración de propiedades como haciendas, fincas y minas; limosnas concedidas; y el pago por cuenta de réditos de censos y capellanías. Por ejemplo, sobre este último asunto, se encuentran pleitos por incumplimiento en el pago de rentas de censos. Así, en 1594, Bartolomé Chamorro fue demandado por el convento de Nuestra Señora de la Concepción de Pasto por traspasar una capellanía que había escriturado a favor de la comunidad y luego traspasó sin su consentimiento al convento de dominicos de la misma ciudad. Estos últimos negociaron con las religiosas con el fin de no extender el pleito por lo que les cedieron unas chacras cultivadas de coca³². No sobra decir que en medio del conflicto las religiosas enfrentaron la hostilidad

³¹ Ofelia Rey Castelao, «X. Monjas y jueces en la Galicia de fines del Antiguo Régimen. La gestión de la conflictividad», en *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*, ed. Ángela Atienza López (Madrid: Sílex y Universidad de La Rioja, 2018), 227.

³² «Capellanía», 1594, Archivo del Convento de la Concepción de Pasto [en adelante ACCP], f.1.

de algunas autoridades al ser acusadas por el visitador de no ser instruidas, no saber bien el castellano y hablar en lengua de indio. Otro ejemplo es el pleito entre el monasterio de la Concepción de Riobamba y el oidor Joseph Behar por el embargo hecho a la hacienda de Guachi, propiedad de este último. Como el oidor incumplió el pago de un censo de valor de 700 pesos, el apoderado de las concepcionistas solicitaba el desembargo de la hacienda y su entrega a la comunidad de religiosas para zanjar dicha deuda³³. Asimismo, en 1815, sor María Alberta, abadesa del convento de Capuchinas de Lima, envió una solicitud escrita al virrey José Fernando de Abascal para que ordenara al marqués de Casa Dávila a que pagara la deuda que tenía con la finca del monasterio, la cual provenía de un censo establecido sobre dicha propiedad por el valor de 300 pesos anuales, los cuales no habían sido cancelados en veinte años por el mencionado marqués, debiendo en total 6000 pesos. El cobro del adeudo se hizo debido a la necesidad que pasaba el claustro, como bien expresa por escrito:

Si las pensiones de la vida y la necesidad de sostenerla dejasen alguna vez lugar al sufrimiento, yo excusaría gustosa la importunidad conque me dirijo a Vuestra Excelencia a [...] porque casi tocamos los extremos de la miseria con la esterilidad de los tiempos en sus ocurrencias y estaciones, y pues es tan duro conflicto nos acompañan los crecidos gastos de que no podemos prescindir en la vida mortal³⁴.

Abundan, por tanto, en los archivos, continuas peticiones en los que abadesas, prioras, procuradores, confesores y capellanes de conventos femeninos pleiteaban a favor de los intereses económicos y materiales

³³ «Autos del monasterio de la concepción de Riobamba sobre el embargo de la hacienda de Guachi de don Joseph Behar», 28 de julio de 1752, Archivo Nacional del Ecuador [en adelante ANE], Fondo Corte Suprema-Religiosos, Caja 22, Expediente 1, f. 1.

³⁴ «Solicitud de Sor María Alberta, abadesa del convento de Capuchinas, a José Fernando Abascal», Lima, 1 de septiembre de 1815, AGI, Diversos-Archivo de José Fernando Abascal y Sousa, sig.: Diversos, 4, N. 680, fs. 81-82.

de estos. Más allá de afirmar lo evidente, que es la importancia de los conventos femeninos en las prácticas económicas, hay que decir que gracias a las peticiones que elevaban para defender sus intereses económicos es posible rastrear continuos desafíos y, por ende, desobediencias, en tribunales y espacios de poder.

En este escenario peticional, pero a la vez de gestión política, la figura de las prioras y abadesas cobra especial relevancia. Como preladas eran elegidas las religiosas más capaces, con una edad mayor a 30 años y con una trayectoria de servicio al claustro³⁵, con lo cual se aseguraba que su autoridad estuviera revestida de legitimidad. Así, la revisión amplia sobre las gestiones, desacuerdos, conflictos y estrategias de negociación utilizadas por abadesas y prioras para defender el bienestar e intereses de sus claustros brindan, en el caso del Virreinato peruano, importantes episodios de contestación que son expresión de este protagonismo político de las religiosas, pero también del importante lugar que tenían los claustros femeninos en el escenario de poder indiano.

La elección de las abadesas y prioras pasaba por un proceso de votación interna entre las profesas, para luego ser aprobada por las autoridades eclesiásticas masculinas. En ocasiones, este último proceso contravenía la elección claustral, lo cual ocasionaba turbaciones y desencuentros entre autoridades femeninas y masculinas, como se dio en el incidente generado en 1787 en el monasterio de Santa Clara de Trujillo, pues dispuestas las clarisas para elegir a su nueva abadesa, fray Antonio Muchotrigo, provincial franciscano al cual estaba subordinado el claustro femenino, determinó, vía oficio escrito, que designaba como nueva cabeza del monasterio a sor Tomasa del Risco, con lo cual suspendía la elección. Ambas decisiones contravenían la tradicional elección de preladas en los conventos femeninos y privaban a las clarisas de su derecho a elegir sometándose con esto a la decisión de Muchotrigo. En este escenario solo podían presentarse dos vías: o la aceptación y, por ende, obediencia a la orden del provincial franciscano, o, por el contrario, la negativa a esta

³⁵ Lavrin, *Las esposas de Cristo*, 121.

y la puesta en marcha de iniciativas de resistencia, desacato, oposición y, por supuesto, desobediencia. Evidentemente, se impuso la última acción.

Según menciona el virrey Teodoro de Croix, en carta al rey, las acciones del provincial provocaron que las clarisas reaccionaran, no de manera sosegada, sino, por el contrario, enérgica, exigiendo el respeto por su claustro:

Esta providencia consternó en tanto grado el ánimo de muchas de aquellas religiosas que sin embargo de haber presentado en el mismo día dos escritos, uno al provincial y el otro al reverendo obispo reclamando dicha disposición y sin aguardar respuestas por haber llegado a entender que dicho provincial pretendía ausentarse dejándolas burladas se salieron al siguiente como a horas de las dos de la tarde, y se dirigieron al palacio del mencionado obispo con el fin de suplicarle las recibiese bajo su protección y las amparase en su justicia³⁶.

La sorpresa del obispo Baltazar Martínez Compañón fue mayúscula cuando fue avisado que las monjas de Santa Clara se habían salido de su convento y se encontraban entre dieciocho de ellas de velo negro y de velo blanco, ingresando al palacio arzobispal, mientras otro grupo, el de las más ancianas, se habían devuelto al claustro. Según se menciona en el documento que se asentó en el Real Acuerdo, todas habían salido procesionalmente, encabezadas por una monja que llevaba un Cristo en las manos y, al estar en presencia del obispo, se arrodillaron y gritaron a voz unísona «pedimos que se haga elección de prelada y que usted nos reciba bajo de su jurisdicción». Sorprendido el prelado por la acción de las religiosas, determinó que en distintos coches se restituyeran a su convento con la promesa de solucionar el *impase*. Sin embargo, el compromiso del prelado no bastó en tanto, ya en el convento, las religiosas se dividieron entre quienes presionaban para que se hiciera la

³⁶ «Carta n° 733 de Teodoro de Croix, virrey de Perú a José de Gálvez, Secretario de Indias, Marqués de Sonora», Lima, 5 de diciembre de 1787, AGI, Audiencia de Lima, sig.: Lima, 672, N. 33, fs. 866-866v.

elección de la abadesa, quienes solicitaron separarse de la obediencia de los regulares y someterse al ordinario diocesano, y quienes pidieron no se les castigara por haber salido por segunda vez del convento. Dada la turbulencia de la situación, fue necesario que el gobernador intendente ordenara a Miguel de Espinach, coronel de milicias, que apostara una pequeña tropa en la entrada del monasterio, decisión que exasperó los ánimos tanto de las monjas como de la población.

Las indagaciones realizadas por el obispo en visita al convento concluyeron que el provincial, por orden del gobernador, había pospuesto la elección hasta la llegada de este y nombrado una abadesa momentánea, porque habían sido informados de las divisiones y discordias que existían al interior del claustro. No obstante, esta medida no había tenido mayor fundamento para el prelado debido a que, en primer lugar³⁷, violaba los propios estatutos de la orden y, en segundo lugar, más que aquietar los ánimos generó mayores alborotos. Enterado de estos sucesos, el virrey De Croix ordenó que se realizara la elección bajo la mirada atenta del obispo y, a la vez, llamó la atención tanto del gobernador como del provincial por su proceder al intentar gobernar el convento por «espíritu de partido» y tratar de forma violenta a las religiosas. Cabe decir que la presión realizada por las monjas y el evidente apoyo que recibieron del obispo posibilitó que la elección de su abadesa se realizara sin inconvenientes el 16 de abril de 1787³⁸.

³⁷ «Carta n° 733», Lima, 5 de diciembre de 1787, AGI, fs. 870-873.

³⁸ Rachel O'Toole, «Peligro en el convento. Demonios coloniales, indias idólatras y negras hechiceras en Santa Clara (Trujillo del Perú)», *Tempus: Revista de Historia* 1, no. 1 (2012). Sobre las clarisas de Trujillo hay que decir que son protagonistas de diversos sucesos considerados escandalosos, como el caso de las posesiones demoniacas que se presentan en el siglo XVII y que terminan en la realización de exorcismos y autos de fe, sobre lo cual hay diversos trabajos. Ver Pablo Rodríguez Jiménez, «Los demonios del convento. El caso de las monjas del convento de Santa Clara, Trujillo, Perú, siglo XVII», *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 46, no. 2 (1 de julio de 2019); Margarita Paz Torres, «Se llegó a mi oído y, con habla velocísima, me dijo...» coloquios orales de monjas, demonios e inquisidores (Trujillo, Perú, 1674-1681)», *Boletín de Literatura Oral*, no. 11 (2021).

Asunción Lavrin menciona que al ser los conventos las únicas instituciones conducidas por mujeres en el periodo colonial, esta fue una condición que provocó que las monjas, en el contexto indiano, entablaran peticiones, luchas, quejas, descontentos y querellas y desobediencias, en un escenario y contexto masculinizado y patriarcal, donde se hacía necesario, más allá de las condiciones de obediencia de la profesión religiosa femenina, reaccionar frente a las medidas, decisiones y acciones que violentaban los intereses propios de sus claustros y profesiones³⁹.

EPÍLOGO: REBELDÍAS...

El Diccionario de Autoridades define «rebeldía» como «la contumaz falta de obediencia [...] tenacidad, resistencia o repugnancia». Con esto, el acto de desobedecer y de mantener esa postura desde la intransigencia, las conductas apasionadas y la inflexibilidad ayuda a comprender el término en tanto actitud permanente en el tiempo. El panorama y los análisis que aquí hemos presentado, de largo aliento y con múltiples interacciones entre monjas y su contexto, son solo una diminuta muestra del campo de prácticas y discursos que hemos definido como acción conventual femenina, en el que, por supuesto se integran gestiones, iniciativas y posturas que, ligadas a expresiones de pasión, desobediencia y delito, hacen parte de las realidades vividas por las religiosas en los claustros. Con esto queremos decir que estas situaciones, que por lo general eran consideradas como disruptivas, eran parte del universo de lo «excepcional normal» de los claustros; esto es, formas acabadas de vinculación de las religiosas con el mundo exterior. Así, lo que fácilmente podemos definir como actos de desobediencia política, material, sexual, pasional, son retazos de ese intrincado universo de definiciones y experiencias que integran la acción conventual femenina, en la que

³⁹ Lavrin, *Las esposas de Cristo*, 121.

se manifiesta una consciente decisión de las esposas de Cristo de actuar, lo que constituye un fin en sí mismo y, por lo tanto, manifiesta una capacidad de gestar y tejer experiencias y formas de causalidad. He ahí la relectura de un fracaso que había sido asumido como pasividad y sumisión.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes de archivo

Archivo del Convento de la Concepción de Pasto (ACCP), Pasto, Colombia

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, España

Audiencia de Lima

Audiencia de Quito

Diversos-Archivo de José Fernando Abascal y Sousa

Archivo Nacional del Ecuador (ANE), Quito, Ecuador

Fondo Corte Suprema

Fuentes secundarias

Abadía Quintero, Carolina. «De esposas de Jesucristo a esposas del demonio. El caso de sacrilegio del convento de Nuestras Señora de la Encarnación de Popayán, 1608-1629». En *Historias del hecho religioso en Colombia*, editado por Jorge Salcedo y José David Cortés, 127-160. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2021.

Abadía Quintero, Carolina. «A este convento entró el demonio con sus lazos. Escritura y desobediencia femenina en el caso del sacrilegio del convento de Nuestra Señora de la Encarnación de Popayán, 1608-1613». En *Ni calladas ni sumisas. Tránsito femenino en Colombia, siglos XVII - XX*, editado por Mabel Paola López Jerez, 47-82. Bogotá: Uniagustiniana - Acolec, 2021.

Abadía Quintero, Carolina. «*Por una merced en estos reinos*». *Redes, circulación eclesial y negociación política en el obispado de Popayán, 1546-1714*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2021.

- Abadía Quintero, Carolina y Pablo Rodríguez Jiménez. «Sexo, poder y espiritualidad en un monasterio femenino colonial. Las monjas de la Encarnación, Popayán, siglo XVII». *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas / Anuario de Historia de América Latina* (aceptado para publicación en 2024).
- Amerlinck, María Concepción y Manuel Ramos Medina. *Conventos de monjas: fundaciones en el México virreinal*. Ciudad de México: Centro de Estudios de Historia de México y Condumex, 1995.
- Araya Espinoza, Alejandra. «Las beatas en Chile colonial: en el corazón de lo social y en el margen de la historiografía». *Dimensión histórica de Chile. Historia social*, no. 19 (2005 de 2004): 13-46.
- Atienza López, Ángela. «Los límites de la obediencia en el mundo conventual femenino de Edad Moderna: polémicas de clausura en la corona de Aragón, siglo XVII». *Studia Historica: Historia Moderna* 40, no. 1 (2018): 125-157.
- Atienza López, Ángela, ed. *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI XVIII*. Madrid: Sílex y Universidad de La Rioja, 2018.
- Atienza López, Ángela. «El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la Edad Moderna. Perspectivas recientes y algunos retos». En *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, editado por Eliseo Serrano Martín, 89-105. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico» y CSIC, 2013.
- Atienza López, Ángela. *Tiempos de conventos: una historia social de las fundaciones en la España Moderna*. España: Marcial Pons Ediciones de Historia, 2008.
- Bádenas de la Peña, Pedro. «El sexo y el monacato eslavo». *Codex Aquilarensis. Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real* 11 (1994): 69-88.
- Candau Chacón, María Luisa. *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano del XVIII*. España: Diputación provincial de Sevilla, 1993.
- Deusen, Nancy E. van. «El cuerpo femenino como texto de la teología mística (Lima, 1600-1650)». En *Historias compartidas. Religiosidad, reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*, editado por María Isabel Viforcós Marinas y Rosalva Loreto López, 163-176. León

- y Puebla: Universidad de León y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007.
- Fraschina, Alicia. «La clausura monacal: hierofanía y espejo de la realidad». *Andes 11*, no. 1 (2000).
- Fraschina, Alicia. «Las monjas de Buenos Aires en tiempos de la monarquía católica, 1745-1810». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Débats, 2012. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/64592>.
- Fraschina, Alicia. «Reformas en los conventos de monjas de Hispanoamérica: 1750-1865. Cambios y continuidades». *Hispania Sacra* 60, no. 122 (2008): 445-466.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Seglares en el claustro. Dichas y desdichas de mujeres novohispanas*. México: El Colegio de México, 2018.
- González Duro, Enrique. *Demonios en el convento. El conde-duque de Olivares frente a la Inquisición*. Madrid: Oberon, 2004.
- Kambaskovic, Danijela. «II.8 Love». En *Early Modern Emotions. An Introduction*, editado por Susan Broomhall, 53-56. Londres: Routledge, 2017.
- Lavrin, Asunción. «Abadesas novohispanas: representación y realidad histórica». En *Mujeres entre el claustro y el siglo: autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*, editado por Ángela Atienza López, 17-36. Madrid: Sílex y Universidad de La Rioja, 2018. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6722758>.
- Lavrin, Asunción. «La educación de una novicia capuchina». *Hispanófila: Literatura - Ensayos*, no. 171 (2014): 77-94.
- Lavrin, Asunción. «Las esposas de Cristo en Hispanoamérica». En *Historia de las mujeres en España y América Latina*, editado por Isabel Morant, vol. II. *El mundo moderno*, 667-693. Madrid: Cátedra, 2005.
- Lavrin, Asunción. *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Lavrin, Asunción y Rosalba Loreto, eds. *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Universidad de las Américas Puebla, 2006.
- Loreto López, Rosalva. *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVII*. México: El Colegio de México, 2000.

- Loreto López, Rosalva. «Hermanas en Cristo. Balances, aproximaciones y problemáticas del monacato novohispano». En *Mujeres en la Nueva España*, editado por Alberto Baena Zapatero y Estela Roselló Soberón, 89-118. Historia Novohispana. México: UNAM e Instituto de Investigaciones Históricas, 2016.
- Marzahl, Peter. *Una ciudad en el imperio. El gobierno, la política y la sociedad de Popayán en el siglo XVII*. Popayán: Universidad del Cauca, 2013.
- Mazzonis, Querciolo. «The Council of Trent and Women's Active Congregations in Italy». En *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545-1700)*, editado por Wim François y Violet Soen, vol. 2. *Between Bishops and Princes*, 191-220. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Méndez Valencia, María Alexandra. «Aspectos de la historia documental del convento de Ntra. Sra. de la Encarnación de Popayán (continuación)». *Archivo Agustiniano* 79, no. 197 (1995): 175-215.
- Méndez Valencia, María Alexandra. *Aspectos documentales del claustro de Nuestra Señora de la Encarnación de Popayán*. Cali: Keter Ediciones - FERIVA, 1994.
- Meneses Muñoz, Mariana. «Contravenciones sexuales de las autoridades civiles y eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVI y XVII». Tesis de pregrado, Universidad de Antioquia, 2014.
- Molina, Fernanda Vanina. «El convento de Sodoma: frailes, órdenes religiosas y prácticas sodomíticas en el Virreinato del Perú (siglos XVI - XVII)». *Histoire(s) de l'Amérique latine* 9, no. 4 (noviembre de 2013): 1-17.
- Muriel, Josefina. *Conventos de monjas en la Nueva España*. Ciudad de México: Santiago, 1946.
- Muriel, Josefina, ed. *Cultura femenina novohispana*. México: UNAM, 1994.
- O'Toole, Rachel. «Peligro en el convento. Demonios coloniales, indias idólatras y negras hechiceras en Santa Clara (Trujillo del Perú)». *Tempus: Revista de Historia* 1, no. 1 (2012): 149-186.
- Orobitg, Christine. «El sistema de las emociones: la melancolía en el Siglo de Oro español». En *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, editado por María Tausiet y James S. Amelang, 71-98. Madrid: Abada Editores, 2009.

- Paz Torres, Margarita. «Se llegó a mi oído y, con habla velocísima, me dijo...» coloquios orales de monjas, demonios e inquisidores (Trujillo, Perú, 1674-1681)». *Boletín de Literatura Oral*, no. 11 (2021): 173-191.
- Perrot, Michelle. *Mi historia de las mujeres*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Ramos Medina, Manuel. *El monacato femenino en el imperio español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios: memoria del II Congreso Internacional homenaje a Josefina Muriel*. México: Centro de estudios de Historia de México y Condumex, 1995.
- Rey Castelao, Ofelia. «Monjas y jueces en la Galicia de fines del Antiguo Régimen. La gestión de la conflictividad». En *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*, editado por Ángela Atienza López, 209-230. Madrid: Sílex y Universidad de La Rioja, 2018.
- Rodríguez Jiménez, Pablo. «Los demonios del convento. El caso de las monjas del convento de Santa Clara, Trujillo, Perú, siglo XVII». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 46, no. 2 (1 de julio de 2019): 261-293.
- Rubial García, Antonio. *Un caso criminal de oficio de la justicia eclesiástica*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2017.
- Rubial García, Antonio. *Monjas, cortesanos y plebeyos. La vida cotidiana en la época de Sor Juana*. México: Taurus, 2005.
- Sixto García, Ana M. *Letras entre ruelas, redes y arados. Mujeres y cultura letrada en Galicia (siglos XVII-XIX)*. Santiago de Compostela: Andavira Ediciones, 2021.
- Stella, Alessandro. *Le Prêtre et le Sexe. Les révélations des procès de l'Inquisition*. París: André Versaille éditeur, 2009.
- Viforcós Marinas, María Isabel. «Las reformas disciplinares de Trento y la realidad de la vida monástica en el Perú virreinal». En *Memoria del II Congreso Internacional «El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios»*, editado por Manuel Ramos Medina. México: Condumex, 1995.
- Walker, Claire. «IV.30 Monastic Communities». En *Early Modern Emotions. An Introduction*, editado por Susan Broomhall, 277-280. Londres: Routledge, 2009.

4. PETIMETRES, AFEMINADOS, SODOMITAS Y EL FRACASO DE LA VIRILIDAD

Magally Alegre Henderson

Instituto Riva-Aguero
Pontificia Universidad Católica del Perú¹

Amado Leandro: no puedo menos que admirar la prontitud con que exiges de mí noticias sobre las costumbres de los moradores de esta Capital. [...] Tú que has residido aquí bastantes años, bien las conoces; y así creo, que tu petición no es sino una mera tentativa para indagar cómo practico tus lecciones. Sea del modo que fuere procuraré complacerte².

Con esta provocadora dedicatoria se inicia una de las fuentes históricas más emblemáticas de los estudios sobre la diversidad sexual en el Perú. Se trata de una nota satírica titulada «Carta sobre los maricones», publicada en el periódico ilustrado *Mercurio Peruano*, el más importante del Virreinato, en noviembre de 1791. En ella, Filaletes escribe

¹ Este capítulo reexamina una investigación anterior, publicada en *Género y mujeres en la historia del Perú. Del hogar al espacio público*, ed. Claudia Rosas Lauro (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2019), a la luz del aparato crítico generado por el proyecto «FAILURE. Reversing the Genealogies of Unsuccess, 16th-19th Centuries» (Horizon 2020 MSCA-RISE GA 823998). Mi agradecimiento al Instituto Riva-Aguero y a la Dirección de Fomento a la Investigación de la PUCP por su generoso auspicio en la preparación de este ensayo.

² Filaletes/ Sofronio (seud.), «Carta sobre los Maricones», *Mercurio Peruano* 3, no. 94 (27 de noviembre de 1791), 230.

a su querido amigo Leandro, en respuesta a su insistente pedido de noticias sobre las costumbres de la capital Androginópolis. Leandro, antiguo habitante de la ciudad, debía de estar muy familiarizado con las mismas costumbres por las que inquiría con tanta insistencia, costumbres en las que su amigo se declaraba pupilo de Leandro. El seudónimo de «Filaletes», derivado del griego, se empleaba en los círculos masónicos ilustrados como sinónimo de «amante de la verdad», además de que en el contexto de la carta sirve para evocar la antigua práctica griega de «la pederastia». Así, Filaletes enfatiza en su misiva que había sido inculcado en los hábitos de Androginópolis por su mismo amigo Leandro, mientras que le reafirma su voluntad de complacerlo de cualquier forma posible.

Esta carta ficticia, que recoge una supuesta correspondencia amorosa entre dos hombres, sirve como punto de partida para estudiar la representación de las masculinidades disidentes como fracaso viril en las postrimerías del gobierno virreinal en el Perú. Con una perspectiva inspirada en el análisis de Jean-Frédéric Schaub de la feminización de grupos dominados como un recurso retórico recurrente en los procesos de racialización³, este estudio tiene dos ejes complementarios entre sí: las representaciones de los llamados «maricones» como esclavos y descendientes de africanos, y las narrativas de emasculación de los criollos como parte de una crítica al lujo y la molicie. Ambas narrativas se intensifican en el Virreinato del Perú a fines del siglo XVIII y se suman a una tradición de infantilización de los indígenas, que se debate ampliamente en la prensa ilustrada y en otras fuentes de la época, como parte de un debate sobre las causas de una supuesta «afeminación» y de una debilidad de temperamento en la capital del Virreinato. Esta narrativa del fracaso que representa a Lima como una ciudad «afeminada» se evidencia en periódicos y panfletos, al igual

³ Jean-Frédéric Schaub, *Race Is about Politics. Lessons from History* (Princeton: Princeton University Press, 2019), 100.

que en relatos de viajeros, procesos judiciales y pinturas costumbristas, entre las que destaca la satírica «Carta sobre los maricones», que hace burla de la supuesta abundancia de estos hombres en Lima al llamarla «Androginópolis»⁴. En un periodo que se extiende desde las últimas décadas del gobierno colonial, a finales del siglo XVIII, hasta las primeras décadas de la República, a mediados del siglo XIX, el debate sobre el fracaso de las masculinidades documenta una preocupación difundida por teorías científicas de determinismo climático que alegaban la delicada constitución de los limeños en particular, y de los criollos por extensión, así como un malestar por la supuesta abundancia de hombres en la ciudad de Lima que adoptaban vestimenta y modales femeninos y a quienes invariablemente se les representa como esclavos, mulatos o «castas»⁵.

AFEMINADOS Y SODOMITAS

La carta de Filaletes a su amigo Leandro describe como una de las características más saltantes de la ciudad la presencia de «una especie de hombres, que parece les pesa la dignidad de su sexo» y cuyos cuerpos y movimientos exhiben una «afeminación ridícula y extravagante». Se refiere a los llamados «maricones», cuya representación racializada como afrodescendientes, mulatos o esclavos, se evidencia en las menciones a «la lana que en lugar de cabello les concede la naturaleza»; además del estilo de peinado que se inspiraba en el uso de las mujeres

⁴ La alegoría de Androginópolis para referirse a la ciudad de Lima se analiza en Magally Alegre Henderson, «Androginopolis or the racialization of the Peruvian Strange Society», en *Gender and the Emotions: Sensibility, Race and Sexuality in the Global Enlightenment*, ed. Isabel Burdiel, Ester García-Moscardó y Elena Serrano (Londres: Routledge, en prensa).

⁵ Acerca de los debates ilustrados en el *Mercurio* sobre las teorías de determinismo climático de Buffon, De Paw, Robertson y otros, ver Magally Alegre Henderson, «Degenerate Heirs of the Empire. Climatic Determinism and Effeminacy in the Mercurio Peruano», *Historia Crítica* 73 (2019).

afrodescendientes al recoger el cabello en menudísimas trenzas hasta la mitad de la cabeza y reunirlo «en un lazo, de modo que en la extremidad forma[ba] una encrespada pom[p]a». El peinado era acompañado por un atuendo que incorporaba piezas de ropa y adornos femeninos, como blusas con mangas de volantes y chaquetillas abultadas en el *derrière* para marcar una silueta curvilínea, «ya que en público no pueden renunciar del todo al vestido viril, para modificarlo de tal suerte que el menos perspicaz ve un hombre adornado con la ropa de ambos sexos»⁶. Mientras que, de día, en Androgínópolis, este tipo particular de hombres hacía todo lo posible por adaptar su atuendo de modo que tuvieran un aspecto afeminado, la noche brindaba una protección diferente para vestirse completamente con ropas de mujer y asistir a reuniones privadas en lugares discretos de la ciudad. Filaletes describe así una fiesta de cumpleaños celebrada en una casa en ruinas, a la que fue invitado por un amigo y en la que no pudo ocultar su sorpresa al descubrir que, al amparo de la oscuridad, las personas que él había creído que eran mujeres negras y mulatas ricamente ataviadas, eran en realidad «maricones» negros y mulatos, que, «adornados con todos los vestidos y galas del bello sexo», adoptaban como apodos los nombres y títulos nobiliarios de distinguidas damas de sociedad⁷.

La descripción ficticia de esta *soirée*, que en el presente llamaríamos un «baile de máscaras», permite enfatizar la intención de los «maricones» de adoptar una identidad femenina, por un lado, a partir de los gestos, el tono de voz y de la elección de un nombre femenino, y por otro, a partir del uso de trajes y adornos socialmente atribuidos a las mujeres. Pero, sobre todo, esta carta permite analizar la preocupación de la élite ilustrada virreinal por la reforma de costumbres. Firmada con el seudónimo de Filaletes, esta carta ha sido atribuida a José Mariano Millán de Aguirre (1760-1835) por diversos autores,

⁶ Filaletes/Sofronio (seud.), «Carta sobre los Maricones», 230.

⁷ Filaletes/Sofronio (seud.), «Carta sobre los Maricones», 230.

gracias al seudónimo Sofronio con el que está firmado el artículo en el índice de diario⁸. Alberto Tauro del Pino, Ella Dunbar Temple y Jean-Pierre Clément coinciden en señalar que Millán de Aguirre usaba este seudónimo como miembro correspondiente de la Sociedad Académica de Amantes del País, que publicaba el periódico científico y literario *Mercurio Peruano*. Como criollo ilustrado, nacido en el Perú, de padre guipuzcoano y madre limeña, Millán de Aguirre fue párroco de Santa María de los Olleros en Huarochirí y, luego, abogado de la Real Audiencia de Lima, además de contribuir a la sustitución de la filosofía cartesiana por el sistema newtoniano en el Real Convictorio de San Carlos. Al igual que otros criollos, más tarde se convertiría en un patriota comprometido que difundió las ideas separatistas, siendo uno de los primeros en firmar la Declaración de Independencia en el cabildo abierto de Lima en 1821⁹.

Es difícil medir cuál fue el alcance de la peculiar nota satírica de Millán de Aguirre en el del *Mercurio Peruano* y saber cómo fue recibida por sus lectores y por la sociedad virreinal peruana en general. Jean-Pierre Clément, el más importante estudioso del diario, ha demostrado que en el Virreinato del Perú aproximadamente uno de cada dos españoles (peninsulares o criollos) leía el *Mercurio*¹⁰, por lo que no es difícil suponer que este artículo haya sido ampliamente comentado luego de su aparición. Las experiencias de lectura colectiva documentadas

⁸ «Índice de las materias que contiene el tomo III del *Mercurio Peruano*, y distinción de los Académicos que las escribieron», *Mercurio Peruano*, 3, no. 94 (27 de noviembre de 1791), [318].

⁹ «Lista de señores suscriptores al *Mercurio Peruano*», *Mercurio Peruano* 6, s.n. (1792), [xiii]; «AGUIRRE, José Mariano de», en Alberto Tauro del Pino, *Enciclopedia Ilustrada del Perú*, vol. 1 (Lima: Peisa, 1987), 49; Ella Dunbar Temple, Prólogo a *La Universidad: Libros de posesiones de cátedras y actos académicos, 1789-1826*, en *Colección Documental de la Independencia del Perú*, tomo XIX, vol. 1, (Lima, 1972), 40-44; Jean-Pierre Clément, «Índices del *Mercurio Peruano*», *Fénix. Revista de la Biblioteca Nacional* 26-27 (1979), 195, 217.

¹⁰ Jean-Pierre Clément, *El Mercurio Peruano, 1790-1795, Vol. I: Estudio* (Frankfurt: Vervuert Verlag, 1997), 65.

en el mismo periódico dan cuenta de un consumo del *Mercurio Peruano* que se extendía más allá de las fronteras sociales y de género, ya que el diario se prestaba y leía en voz alta en espacios públicos, como tabernas y cafés, lo que permitía incorporar a los debates de la Ilustración a una lectoría de la que participaban mujeres, indígenas y castas¹¹. Además, la circulación del *Mercurio* se extendía no solo al Virreinato del Perú, sino incluso a los círculos científicos americanos y europeos. Por ejemplo, el explorador y naturalista prusiano Alexander von Humboldt relataba en sus escritos que el *Mercurio* se leía en Europa. También aprovechó su estancia en Lima, en 1802, para enviar a su amigo Goethe una serie completa del diario que serviría luego de base para la traducción al alemán de una selección de artículos fechada en Weimar, en 1808¹².

En esta línea, resulta pertinente preguntarse en qué medida esta sátira, que tiene lugar en la ficticia ciudad de Androgínópolis, corresponde a un divertimento literario, a un interés por la reforma de las costumbres o, incluso, constituye evidencia, junto con otras representaciones pictóricas, relatos de viajeros y narraciones científicas, de la fama que rodeaba a la capital del Virreinato del Perú como una ciudad llena de personajes afeminados¹³. Un primer atisbo de esta fama que envuelve a la ciudad de Lima está presente en el edicto, de 1757, del arzobispo Pedro Antonio Barroeta, quien critica la presencia en los bailes públicos de «maricas» —jóvenes mulatos de maneras y trajes afeminados—, bajo el pretexto de recoger limosnas en honor a algún santo. Barroeta se basa

¹¹ Clément, *El Mercurio Peruano*, 63-64. Sobre la experiencia colectiva de los lectores del *Semanario Crítico*, otro periódico peruano contemporáneo, véase Juan Antonio de Olavarieta, «Prospecto del nuevo papel periódico intitulado Semanario Crítico», *Semanario Crítico* (Lima: Imprenta Real de los Niños Expósitos, 1791), 1-2.

¹² Alejandro de Humboldt, *Sitios de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América* (Madrid: Gaspar, 1878), 254; Francisco Javier Campos y Fernández, «El padre Diego Cisneros, intelectual ilustrado, bibliotecario, librero del Nuevo Rezado», *Revista del Archivo General de la Nación* 31, no. 1 (2016), 219.

¹³ Alegre Henderson, «Degenerate Heirs of the Empire», ed. Natalia Majluf, *La creación del costumbrismo. Las acuarelas de la donación Juan Carlos Verme* (Lima: Mali, 2016).

en un pasaje del Deuteronomio (Deu 22,5) que prohíbe a los hombres usar traje de mujer para criticar la participación de jóvenes mulatos «que muchas veces se visten de mujeres» y que «por ser tan afeminados en sus hablas, aire de andar y aún en parte del traje, pues los zapatos los traen como los de las mujeres, [y] se ponen vendas en las cabezas» se sospecha de ellos «que son nefandos sodomíticos»¹⁴. La sospecha de sodomía es algo que caracteriza al uso del término «maricón» y que se hace evidente en este edicto de Barroeta al pedir a sus feligreses denunciar a quienes sean sospechosos de cometer «tan abominable vicio». Culpa, a continuación, a los sodomitas (e indirectamente a los maricones) de atraer la ira divina «de que ha resultado la ruina y asolación de las más florecientes ciudades», en clara alusión al terrible terremoto que había destruido la ciudad de Lima, en 1746.

Algunas décadas después, a finales del siglo XVIII, Esteban de Terralla y Landa, poeta peninsular residente en Lima, sella la reputación de la ciudad en su libro de poemas *Lima por dentro y por fuera* (1797), con el que califica a los «maricones» de «plaga del clima limeño»¹⁵. Una reputación que pronto se incorporó al saber común, como demuestran las palabras del soldado Pedro Palomares en la declaración que hizo en 1803, en el juicio contra un mulato libre, Francisco Pro, por ir vestido de «tapada», con la tradicional saya y manto que distinguía a las mujeres limeñas. Palomares, vecino de Francisco Pro, declaró que lo conocía como «maricón», debido a «que este ha usado siempre de acciones y movimientos y palabras afeminadas y han sido

¹⁴ Pedro Antonio de Barroeta, «Nos el D. D. Pedro Antonio de Barroeta y Angel por la gracia de Dios, y de la Sta. Sede Apostolica, Arzobispo», en José Toribio Medina, *La imprenta en Lima (1584-1824)* (Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1966), 507; Juan Carlos Estenssoro, «Modernismo, Estética, Música y Fiesta: Elites y cambio de actitud frente a la cultura popular. Perú 1750-1850», en *Tradición y Modernidad en los Andes*, comp. Henrique Urbano (Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1992), 184.

¹⁵ Simón Ayanque [Esteban de Terralla y Landa], *Lima por dentro y por fuera* (Madrid [Lima]: Imprenta de Villalpando, 1798 [1797]).

sus juntas con otros de la misma especie, los cuales son conocidos por el sobrenombre de maricones, de cuya especie de gentes hay muchas en esta ciudad»¹⁶.

Incluso, cualquier duda sobre si la sátira del *Mercurio Peruano* se refería a la ciudad de Lima quedaría despejada algunos meses después, en un segundo artículo en respuesta al primero, aparecido en el mismo diario bajo el título de «Carta dirigida a la Sociedad [de Amantes del País], en la que se hacen algunas reflexiones sobre el artículo incluido en el número 94 del *Mercurio*, en el que se retrataba a los maricones»¹⁷. Aquí, fray Tomás de Méndez y Lachica, que escribe bajo el seudónimo de Teagnes, responde a la cáustica sátira del párroco Millán de Aguirre argumentando que «esos viles degradadores de su noble sexo» se podían encontrar en diferentes partes del mundo. Como ejemplo, cita las aventuras del abate de Choisy, a quien en sus memorias publicadas póstumamente (1724) se le atribuía haberse vestido de mujer durante el reinado de Luis XIV y asumir diversas identidades femeninas en su juventud¹⁸. Con este razonamiento, fray Méndez y Lachica pretendía descartar la analogía de Androgínópolis con la ciudad de Lima, al sostener que un «desorden monstruoso como éste» estaba presente en casi todo el mundo. A esta línea argumental, le seguía un argumento racializado. Méndez y Lachica señalaba explícitamente a los esclavos traídos de África como los culpables de haber traído esta costumbre a Lima: «[...] a esta Ciudad se han visto venir Negros de partida educados entre las bárbaras y feroces costumbres de la Guinea, llenos de

¹⁶ Causa seguida contra Francisco Pro por encontrarse vestido como mujer en la Alameda, 1803, Real Audiencia, Causas Criminales, Leg. 98. Cuad. 1192, Archivo General de la Nación del Perú, fol. 15r-15v.

¹⁷ Fray Tomás Méndez y Lachica (seud. Teagnes), «Carta remitida a la Sociedad haciendo algunas reflexiones sobre la que se contiene en el *Mercurio* núm. 94 en que se pinta a los *Maricones*», *Mercurio Peruano* 4, no. 118 (19 de febrero de 1792), 118.

¹⁸ Paul Scott cuestiona la autenticidad de las aventuras del Abate de Choisy y sitúa sus memorias en el terreno de la ficción. Paul Scott, «Authenticity and textual transvestism in the Memoirs of the Abbé de Choisy», *French Studies* 69, no. 1 (2014).

resabios afeminados, o mas propiamente verdaderos Maricones»¹⁹. Afirmaba que este «vicio» estaba muy arraigado «entre gentes de la mas baxa clase», contra quienes el único método eficaz de erradicación era la persecución atenta y meticulosa por parte de jueces y oficiales²⁰.

Más allá de los sectores más bajos de la sociedad, para explicar el afeminamiento en las clases más acomodadas, Méndez y Lachica comienza por desestimar la influencia del clima alegada por naturalistas, como el Conde de Buffon y Cornelius de Paw. Este argumento se insertaba en una discusión académica más amplia sobre el efecto que, según las teorías europeas, tenía el clima frío y húmedo del Nuevo Mundo en la producción de especies más pequeñas y degeneradas, lo que en el caso de la capital virreinal supuestamente predisponía a los hombres españoles nacidos y criados en la ciudad de Lima a la debilidad y al afeminamiento²¹. Por el contrario, Méndez y Lachica descartó la afirmación razonando en contra de la influencia del clima como argumento válido y alegaba no solo que el afeminamiento estaba presente en distintas partes del mundo, y no únicamente en Lima, sino también que el determinismo climático no podía explicar por qué en una misma región coexistían hombres de temperamento delicado y otros más robustos²². En cambio, culpó a los cuidados maternos como la verdadera causa de la presencia de hombres afeminados, debido a la excesiva delicadeza, el lujo e indulgencia que mostraban en la crianza de los hijos varones²³. Con ello, Méndez y Lachica no solo coincidía con fray Juan Antonio Olavarrieta, editor de otro periódico limeño, el *Semanario Crítico*²⁴,

¹⁹ Méndez y Lachica (seud. Teagnes), «Carta remitida a la sociedad», 118-119.

²⁰ Méndez y Lachica (seud. Teagnes), «Carta remitida a la sociedad», 118-119.

²¹ Alegre Henderson, «Degenerate Heirs of the Empire», 123-125.

²² Méndez y Lachica (seud. Teagnes), «Carta remitida a la Sociedad», 120.

²³ Méndez y Lachica (seud. Teagnes), «Carta remitida a la Sociedad», 4, 121-122; Alegre Henderson, «Herederos degenerados del Imperio», 127.

²⁴ Juan Antonio Olavarrieta, «Prosigue la materia de primera educación. Sobre los puntos insinuados en el antecedente discurso», *Semanario Crítico*, no. 11 (1791), 97-98.

sino que, lo que es más importante, su larga respuesta a la «Carta sobre los Maricones» no hacía más que confirmar la percepción de la sátira de Androginópolis como una alegoría de la ciudad de Lima.

PETIMETRES Y AFEMINADOS

El interés en la reforma de costumbres que caracterizó al pensamiento ilustrado desarrolló un discurso de representación de la élite aristocrática como un grupo inmerso en una suntuosa, disoluta y vana existencia. Parte importante de esta crítica se desarrolla en los periódicos de la época, el *Diario de Lima*, el *Mercurio Peruano* y el *Semanario Crítico*, que, bajo la influencia de un discurso científico de determinismo climático, representan con frecuencia a los criollos limeños como débiles y afeminados, entendiéndolo por ello un temperamento delicado más orientado a los placeres que a la producción de riqueza.

En esta discusión se enmarca la crítica a los petimetres, hombres que dedicaban importantes esfuerzos y recursos a cuidar de su apariencia personal. «Petimetre» tiene sus raíces lingüísticas y culturales en el término *petit-mâitre* o ‘señorito’, que aparece originalmente a inicios del siglo XVIII. Mónica Bolufer, Rebeca Haidt, Josep Maria Sala Valldaura, Jerónimo Herrera Navarro, Frederic Prot, y muchos otros autores han estudiado la cultura de la petimetría y la presencia del petimetre tanto en la vida social como en la literatura españolas de los siglos XVIII y XIX, desde su inspiración en la literatura francesa del siglo XVII, hasta su evolución en la moda, la danza, el grabado, la dramaturgia, la poesía satírica, el periodismo, el ensayo moral, los diarios de viajeros y los artículos de costumbres. El petimetre, y su equivalente femenino, la «petimetra», cumplen un rol didáctico en la sátira española al ser representados como personajes vanos y derrochadores, cuya obsesión con los lujos y la moda linda con lo ridículo²⁵. Mientras la petimetra

²⁵ Sobre la *petimetra*, ver Mónica Bolufer, *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la Ilustración española* (Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1998),

se resiste a someterse a los preceptos de economía, diligencia y sencillez que rigen a su sexo y rango social, el petimetre es cuestionado en su virilidad, tanto por su afición a la moda, como por la galantería o «chichisbeo» que practica al cortejar a las damas, en especial si estas son casadas²⁶. En Lima, casi tanto un tropo literario como un personaje social, el petimetre es una presencia recurrente en el *Diario de Lima*, el periódico dirigido por Jaime Bausate y, luego, por Martín Saldaña, como lo demuestra este poema satírico:

Si así como los Usias,
Y como los caballeros,
Se peynan ya los Cocheros
Con polvos todos los días:
Si entran en estas folia
Lacayo, Page y Truan

cap. 4; Rebecca Haidt, «A Well-Dressed Woman Who Will Not Work: *Petimetras*, Economics, and Eighteenth-Century Fashion Plates», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 28, no. 1 (2003); *Embodying Enlightenment. Knowing the Body in Eighteenth-Century Spanish Literature and Culture* (Nueva York: St. Martin's Press, 1998).

Aunque el término «petimetra» fue escasamente usado en el Perú, el carácter derrochador de la limeña es un tropo literario del *Mercurio Peruano*, en particular: José Rossi y Rubi (seud. P. Fixiogámio), «Carta escrita a la sociedad sobre los gastos excesivos de una Tapada», *Mercurio Peruano* 1, no. 12, 10 de febrero de 1791, ed. Facsimilar (Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1965); José Rossi y Rubi (seud. M. Antispasia), «Carta escrita a la sociedad en contraposición de la de Fixiogámio inserta en el Mercurio número 12», *Mercurio Peruano* 1, no. 18 (3 de marzo de 1791).

²⁶ Rebecca Haidt, «¿Emoción o aplicación? *Petimetría*, o la economía del deseo», *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 15 (2007), 34; «Fashion, Effeminacy, and Homoerotic Desire (?): The Question of the *Petimetres*», *Letras Peninsulares* 12, no. 1 (1999), 65, 77; *Embodying Enlightenment*, cap. 3; Josep Maria Sala Valldaura, «Gurruminos, petimetres, abates y currutacos en el teatro breve del siglo XVIII», *Revista de Literatura* 71, no. 142 (2009), 434; Mel Penrose, «Petimetres as a third sex in José Clavijo y Fajardo's *El Pensador Matritense*», *Dieciocho: Hispanic Enlightenment* 32, no. 2 (2009).

Algunos de los autores españoles que escriben sobre petimetres y petimetras en el siglo XVIII incluyen a: Ramón de la Cruz, José Cadalso, José Clavijo y Fajardo, Nicolás Fernández de Moratín, Félix María de Samaniego, Tomás de Iriarte, Diego de Torres Villarroel y Luis García Cañuelo.

Y todos gastando van
 En esta loca Oficina
 Tantos pufiados de arina,
 Como hade bajar el pan²⁷.

En este poema, los «usías» no son otros que petimetres cuyo uso de la moda francesa del cabello empolvado va más allá de su rango social. El poema evidencia, así, una de las principales críticas a los petimetres, que es la intención plebeya de subvertir el orden social al apropiarse de trajes ostentosos y otros signos distintivos de la élite aristocrática²⁸. Se critica, por ejemplo, recurrir a polvos en el pelo para asemejar el uso de pelucas y a polvos faciales para aclarar el tono de piel. El uso de costosas pelucas denota un estatus social que la plebe, los lacayos, los pajes y hasta los truhanes parecen interesados en imitar. Y es que más allá del petimetre como personaje literario, es posible documentar la existencia de personajes históricos cuyo desmedido interés en la moda y la ostentación los ponía en riesgo de atraer la censura social. Tal es el caso de Francisco Morel, quien se presentó a los toros en el pueblo de Lurín, en las afueras de Lima, en setiembre de 1794, para la fiesta de San Miguel, vestido de petimetre. El traje de Francisco Morel, de inspiración francesa y mucho lujo, constaba de una chupa de tela dorada (casaca larga ajustada al cuerpo), calzones de terciopelo a la rodilla y medias de seda²⁹. Llevaba también el cabello empolvado como los personajes del poema del *Diario de Lima* y recogido en una coleta baja, formando un pequeño moño en forma de «castaña».

²⁷ Jaime Bausate y Mesa, «Definición del Luxo», *Diario de Lima*, 9 de diciembre de 1790, 3.

²⁸ Frederic Prot, «Las afinidades equívocas del Petimetre con el discurso Ilustrado en la España del siglo XVIII», *Dieciocho: Hispanic Enlightenment* 25, no. 2 (2002), 303.

²⁹ Autos promovidos por Manuel Suárez, en nombre de don Manuel Fernández, padre de doña Josefa Fernández, en la causa que sigue contra Francisco Morel por estupro y rapto de su hija y por la imposibilidad que este se casé con ella por ser maricón, 1797. Archivo General de la Nación (Perú), Real Audiencia, Causas Criminales, legajo 84, cuaderno 1032, ff. 21r-22v.

La «petimetría» del traje de Francisco llamó tanto la atención de la gente reunida en la plaza que se empezaron a congregarse a su alrededor para «ber a un maricon que estava mui galan con un rico bestido de hombre»³⁰. Al ver tal alboroto, el corregidor don Manuel Portusagastegui pidió que lo trajesen ante su presencia para interrogarle. Los ruegos del padre por abandonar Lurín, el lugar donde había sido arrestado, evitan que Francisco reciba el castigo que se le quería dar, de pasearle en burro por el pueblo en vergüenza pública, uno de los castigos acostumbrados para sodomitas y «maricones». Además, aunque el traje era muy «chamberí», es decir 'lujoso', el subdelegado reconoció que se trataba de un traje de hombre y que debía dejarle marchar. La condición de casta de Francisco la aportan testigos de su barrio que afirman que su madre era parda y esclava liberta, a pesar de las informaciones de limpieza de sangre que la familia de Morel presenta en su descargo. Y más allá de que sus rasgos afrodescendientes puedan haber contribuido a su identificación como «maricón», podemos afirmar que su traje petimetre conlleva una doble trasgresión. Primero de género, ya que esta moda francesa (que constituía el principal atuendo masculino de las clases altas en Europa) es confundida por las gentes del pueblo de Lurín con un traje femenino, lo que les lleva a cuestionar la virilidad de Morel. Pero, sobre todo, como una transgresión social, porque el exceso en el lujo parece no corresponder a la situación social de Morel, y la primera reacción del corregidor es arrestarle e inquirir por los medios con los que se había costado el traje.

El caso de Francisco Morel nos permite ilustrar una segunda característica del petimetre: su afeminación. Al adoptar una moda tan novedosa, Francisco corre el riesgo de que su masculinidad sea cuestionada por las gentes del lugar. Su exceso de adorno lo acerca a lo femenino. Del mismo modo, Rebecca Haidt ha demostrado para la literatura española que las descripciones de petimetres incorporan

³⁰ AGN, Real Audiencia, Causas Criminales, legajo 84, cuaderno 1032, ff. 12r.

sistemáticamente «un conjunto de características asociadas con “afeminación”: vanidad, uso de cosméticos o afeites, [y] excesivo despliegue de adornos lujosos»³¹. También la prensa ilustrada en el Perú destaca la afeminación de los petimetres. Pánfilo Narváez (seudónimo) crea para el *Mercurio Peruano* el personaje literario de don Narciso, «[...] un petimetre [...], que no conversa sino de modas, de espíritu de jazmines, y agua de lavanda». Con una intención edificante, el artículo satírico de Narváez narra una noche de tertulia literaria en la ciudad del Cusco. A diferencia de muchos petimetres en la literatura española, don Narciso no es un personaje en extremo conversador. De hecho, «el caballero del agua de lavanda» interviene muy poco y salvo su interés en conversar de modas y afeites, parece carecer de ingenio para brillar en la tertulia³².

El *Diario de Lima* publicó también una notable sátira sobre la vida relajada e improductiva de los petimetres; una tercera característica, después de la imitación aristocrática y la afeminación. Esteban Terralla y Landa adapta este artículo de José Clavijo y Fajardo previamente publicado en el periódico español *El Pensador*³³. El artículo, titulado «Vida de Muchos. Describe en forma de diario, y comprende una semana por donde se viene a conocer en que se ocupan todo el año», fue publicado

³¹ Haidt, «Fashion, Effeminacy», 65; Bolufer, *Mujeres e Ilustración*, 187-188, 198-200.

³² Pánfilo Narváez, «Conversación sobre el señorismo de las mugeres, criticando la carta inserta en el *Mercurio* núm. 111 recibida por el Correo de Valles», *Mercurio Peruano* 4, no. 136, 22 de abril de 1792, ed. Facsimilar (Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1965), 279-282. «Narciso» es también usado como sinónimo de «petimetre» en estos versos publicados en el *Diario de Lima*: «A aquel fingido Narciso/ De Maricones modelo/ Que en redecilla de Velo,/ Encierra el pelo postizo:/ A aquel a quien le es preciso,/ Seguir modas Extranjeras;/ Y porque son las primeras [...]» La Limeña Ofendida (seud.), «Una limeña ofendida del sueño de F.R. Hiponobates, prueba que es mas reprehensible el afeite en los hombres que en las mujeres de esta manera», *Diario de Lima* 5, 15 de julio de 1791, 1-3.

³³ Mónica Martini, *Francisco Antonio Cabello y Mesa, un publicista ilustrado de dos mundos (1786-1829)*, (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones sobre Identidad Cultural, 1998), 141-143.

en el *Diario de Lima* en octubre de 1790³⁴. Adaptado para una audiencia peruana, el artículo de Terralla y Landa satiriza la frívola vida cotidiana de un petimetre limeño. Este supuesto hombre acomodado, que apenas se dedica a trabajar, nos describe su vida en el transcurso de una semana, en la que sus preocupaciones máximas son cuidar de su apariencia personal y cumplir con su intensa vida social. Aunque este artículo toma la forma de un diario personal, el título revela su interés didáctico: satirizar supuestamente la «vida de muchos» petimetres y currutacos que ocupan sus días en una preocupación excesiva por la apariencia física y en entretenerse en visitas y tertulias donde la conversación solo alcanza a recoger sucesos nimios que se asumen propios de las mujeres. Esta vida dedicada a lo superfluo y vano acercan al petimetre a lo femenino, lo afeminan; de modo que, a través de un discurso de género en el que se satiriza al petimetre afeminándolo, subyace una crítica económica al lujo y a la renuencia masculina al trabajo productivo.

Además del artículo de Terralla y Landa, otros artículos en la prensa ilustrada vinculan también el interés masculino en la moda con afeminación. Aún más elocuente es el símil entre petimetre y afeminación en el poema titulado: «Una limeña ofendida del sueño de F.R. Hiponobates, prueba que es mas reprehensible el afeitte en los hombres que en las mujeres...», publicado en el *Diario de Lima* en julio de 1791. Este poema anónimo es una respuesta al «Sueño alegórico» de José Rossi y Rubí que, bajo el seudónimo de J.R. Hiponóbates, criticaba el uso femenino de «solimán», un maquillaje hecho a base de mercurio que se empleaba para blanquear el rostro. En respuesta a Hiponóbates, el poema de la «limeña ofendida», con ironía, criticaba a su vez a los petimetres, a quienes acusaba de afeminados por su uso del solimán y de otros accesorios de moda. La idea del petimetre como un ser afeminado

³⁴ Esteban Terralla y Landa, «Vida de muchos. Describe en forma de diario, y comprende una semana por donde se viene a conocer en que se ocupan todo el año», *Diario de Lima*, 12 de octubre de 1790, Lima; Esteban Terralla y Landa, «VIDA DE MUCHOS [continúa del día anterior]», *Diario de Lima*, 13 de octubre de 1790.

y un «modelo para maricones», como acusa el poema de la «limeña ofendida», no está relacionada con ninguna conducta sexual en particular, tal como se ha demostrado para la España del siglo XVIII³⁵. Al igual que en la literatura española, el petimetre cumple una función didáctica en la prensa ilustrada peruana, donde él representa los peligros de transgresión de las normas sociales y de género: usar más maquillaje que una mujer, preocuparse constantemente por el traje y el peinado, recurrir a adornos excesivos, obsesionarse con la moda extranjera y otras conductas que usualmente eran atribuidas a las mujeres. Inmerso en la tradición literaria hispánica del «mundo al revés», el petimetre peruano representaba a un hombre vanidoso, perezoso y cobarde, que trastocaba la conducta masculina socialmente esperada. De este modo, al invocar la alteridad del petimetre, los autores del *Diario de Lima*, el *Semanario Crítico* y el *Mercurio Peruano* buscan promover la reforma de costumbres, en especial las de la élite, al proponer un modelo de hombre industrioso y trabajador cuya vida se centra en la protección y guía moral de la familia, en vez de concentrarse en la propia satisfacción de sus deseos.

LA PLAGA DEL CLIMA DE LIMA

Puesta en contexto, lejos de ser una fuente única y singular, la sátira de Androgínopolis fue en cambio —como adelantamos al inicio— parte de un debate ilustrado que promovía una reforma en las costumbres de los hombres del reino del Perú, en particular de peninsulares y criollos, al distinguirlos de las costumbres de los «maricones» que se creían arraigadas entre los esclavos, mulatos y castas. De este modo, la «Carta sobre los maricones» mostraba así cómo, en el Perú, desde mediados del siglo XVIII el término «maricón» había desplazado al de «sodomita» y se utilizaba, cada vez más, para criticar la visibilidad de hombres que adoptaban maneras y ropas que se identificaban como femeninas y

³⁵ La Limeña Ofendida (seud.), «Una limeña ofendida»; Haidt, «Fashion, Effeminacy», 72-75.

que participaban del espacio público, buscando la atención de otros hombres. Además, la «Carta», su respuesta y otros testimonios de la última década del siglo XVIII evidenciaron cómo las representaciones racializadas de los «maricones» se convierten en un tópico literario a través del cual la élite criolla limeña expresó su desconfianza y el miedo social que sentía en un contexto convulso, el de las noticias de violencia social durante la Revolución haitiana y la resonancia que tuvo en el Perú a la luz del mayor levantamiento social ocurrido en el Virreinato del Perú: la rebelión de Tupac Amaru. En particular, el hecho de que la población de ascendencia africana (e indígena) superara ampliamente en número a la población «blanca» de Lima es un elemento clave para entender la racialización del «maricón». En una «ciudad negra» como la Lima de finales del siglo XVIII, los esclavos, mulatos y castas representaban una de las principales fuentes de miedo social y racialización entre los tenientes de esclavos y la élite colonial. Así lo evidencia el *Drama de los palanganas Veterano y Bisoño*, en el que poco antes de la rebelión de Tupac Amaru, uno de sus personajes expresa su temor a un levantamiento conjunto de africanos, mulatos e indios que incluyera incluso a los habitantes de la selva³⁶. Este temor social de la élite a un levantamiento conjunto de esclavos e indios contra sus amos blancos se convirtió en una preocupación recurrente a partir de 1780, cuando Tupac Amaru II encabezó la rebelión indígena más importante de todo el periodo colonial, sobre todo porque había llamado a la unidad racial contra los españoles y prometido la libertad para todos los esclavos que le siguieran³⁷. Este movimiento social, que congregó a más de 30 000 rebeldes, llamó a una hermandad racial de afrodescendientes, indígenas

³⁶ Alberto Flores Galindo, *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830* (Lima: Horizonte, 1991), 79-86.

³⁷ Joseph Gabriel Thupa Amaro Inca, «Bando de 16 de noviembre de 1780 para el Cuzco para que desaparen [sic] los chapetones, ofreciendo libertad a los esclavos», en *La Rebelión de Túpac Amaru*, ed. Carlos Daniel Valcárcel, *Colección Documental de la Independencia del Perú*, tomo II, vol. 2 (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972).

y mestizos en contra el poder colonial que, junto con algunos ataques contra propiedades de peninsulares y criollos llevados a cabo durante la rebelión, confirmó en las élites el temor a una guerra racial librada contra «los blancos»³⁸.

Esta ansiedad social se agravó incluso algunos años más tarde, con las temidas revoluciones francesa y haitiana. Claudia Rosas ha estudiado largamente el miedo social que las noticias de estas dos revoluciones provocaron en el Virreinato del Perú. En particular, las noticias de la Revolución haitiana, que se propagaban por toda América, encarnaban este terrible temor a que una revuelta de esclavos lograra tomar el poder y destruyera el sistema esclavista y colonial³⁹. En el Perú reavivaron de inmediato el miedo a la plebe airada y violenta que convocaba la memoria de la rebelión de Tupac Amaru y que sería la base de una política contrarrevolucionaria que duró hasta la caída del poder colonial⁴⁰. En este contexto, la publicación de la «Carta sobre los Maricones» en el *Mercurio Peruano*, en noviembre de 1791, coincidió con el clímax de la rebelión de los esclavos en Saint Domingue, que sería el inicio de

³⁸ Scarlett O'Phelan, *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783* (Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas, 1988); Sergio Serulnikov, *Revolución en los Andes. La era de Túpac Amaru* (Buenos Aires: Sudamericana, 2010); Charles Walker, *La rebelión de Túpac Amaru* (Lima: IEP, 2015).

³⁹ Sobre el temor constante que tenía la élite a un levantamiento de esclavos y afroamericanos, véase «Expediente causado con motivo del informe que pidió el Virrey de Lima a la Sala del Crimen sobre si podría autorizar a las Justicias para castigo de Zambos, mulatos y negros», Archivo General de Indias, Audiencia de Lima, Leg. 943, nº 77 (1791).

⁴⁰ Claudia Rosas, «El fantasma de Túpac Amaru II. El miedo al líder indígena y su movimiento en los albores de la independencia del Perú», en *Los miedos sin patria. Temores revolucionarios en las independencias iberoamericanas*, ed. Manuel Chust y Claudia Rosas. Manuel Chust y Claudia Rosas (Madrid: Sílex, 2019), 246; *Del trono a la guillotina. El impacto de la Revolución Francesa en el Perú (1789-1808)*, (Lima: IFEA, Fondo Editorial PUCP, 2006). Ver también Scarlett O'Phelan, «La construcción del miedo a la plebe a través de las rebeliones indígenas del siglo XVIII», en *El Miedo en el Perú, siglos XVI-XX*, ed. Claudia Rosas Lauro (Lima: Fondo Editorial PUCP y SIDEA 2005).

la Revolución haitiana. Entre agosto y setiembre de 1791, los esclavos rebeldes ganaron impulso en su lucha por la emancipación, en una guerra de guerrillas y en medio de una violencia racial que se intensificaba rápidamente, tanto como las llamas que consumían a las mejores plantaciones de azúcar de Saint Domingue. Con sus plantaciones reducidas a cenizas, los desmoralizados y arruinados hacendados, mal armados y desorganizados, fueron incapaces de resistir a una guerrilla rebelde de más de 15 000 esclavos. Ni siquiera el envío de 6000 soldados franceses fue suficiente para recuperar el control de Saint Domingue⁴¹. Pocos meses después, hacia febrero de 1792, cuando se publicó en el *Mercurio Peruano* la carta de fray Tomás Méndez y Lachica en respuesta a la «Carta sobre los maricones», aquella que había sido la colonia francesa más rentable de su época había quedado reducida a nada más que cenizas y dolor.

EL FRACASO DE LA VIRILIDAD

En esta segunda «Carta sobre los maricones» la preocupación de la élite ilustrada por el fracaso de la virilidad se hace evidente. La carta de Fray Tomás de Méndez y Lachica, publicada bajo el seudónimo de Teagnes, no solo confirma que la sátira de Androginópolis se refería al Perú, sino que además ilustra las cuatro principales aristas de esta narrativa: la representación de la ciudad de Lima como una ciudad afeminada, el rechazo a las teorías europeas que alegaban una inescapable influencia del clima en debilitar y afeminar a los europeos nacidos y criados en tierras americanas, la presencia en la ciudad de Lima de esclavos y negros a los que se llama «maricones» por sus trajes y costumbres afeminadas, y, finalmente, en palabras del propio Teagnes, «los vicios que causa en la educación el excesivo amor materno», que debilitaba

⁴¹ Michel-Rolph Trouillot, «Una historia impensable: la revolución haitiana como un no-evento», en *Antropología Política. Temas contemporáneos*, ed. Montserrat Cañedo Rodríguez y Aurora Marquina Espinosa (Barcelona: Edicions Bellaterra, 2010).

el espíritu de los niños y los afeminaba a causa de la abundancia del lujo, la molicie y las delicias de la vida cortesana⁴². Lima, la capital del Virreinato, se convierte, así, en el centro de esta narrativa, siendo reconocida por viajeros y locales como una ciudad con una presencia distintiva de «maricones» en las calles de la ciudad. Desde los desoídos sermones del arzobispo Antonio Barroeta, pasando por la prensa ilustrada del *Mercurio Peruano*, hasta la ácida ironía de los versos de Esteban de Terralla y Landa en su *Lima por dentro y fuera*, periódicos, panfletos, relatos de viajeros, e incluso procesos judiciales, dan evidencia de la preocupación por una supuesta abundancia de «maricones» en esta ciudad.

Los petimetres y su preferencia por los afeites y el adorno disipan la sospecha sobre el pecado de sodomía, cuya persecución había dejado de ser relevante desde inicios de siglo, y contribuyen en el Virreinato del Perú a crear una identidad específica, racializada, para las «maricas» y los «maricones». Además, la «Carta sobre los maricones» es clave para entender la representación de la Lima de finales del siglo XVIII como una ciudad afeminada en la que el deseo masculino por el propio sexo se atribuía predominantemente a los afrodescendientes, ya fueran estos esclavos o libres. Esta representación racializada de los «maricones» contrasta con la preocupación por las causas de una supuesta afeminación que afectaba más bien a la élite criolla y que podía explicarse por causas que eran parte de debates ilustrados en Europa: la polémica del lujo y la mala educación materna, así como los efectos del clima y la humedad de las Américas en la degeneración de las especies. Mientras a algunos criollos se los trata de afeminados o petimetres, los «maricones» son casi siempre identificados como negros, mulatos o esclavos, en suma, a decir del propio Teagnes, se trataba de «un vicio radicado entre gentes de la mas baxa clase».

⁴² Méndez y Lachica (seud. Teagnes), «Carta remitida a la Sociedad», 120-121.

A su vez, la desconfianza y el miedo que la élite sentía por la población esclava negra se expresaría también en forma de representaciones sexualizadas. La esclavitud degradaba a los esclavos varones al colocarlos en una condición de dependencia con respecto a otros hombres, de modo que eran incapaces de gobernarse legalmente a sí mismos, al igual que se creía que ocurría con los niños y las mujeres. Esta masculinidad disminuida no se restringía solo a los esclavos negros, sino que también se aplicaba a los mulatos, a quienes se podía representar incluso como estériles. Finalmente, estas narrativas que aludían a un fracaso de la virilidad contrastaban con la ansiedad social que suscitaba el gran número de esclavos, negros libres, mulatos y castas en la Lima colonial y, por tanto, el temor a la agitación social, las insurrecciones de esclavos o cualquier otra forma de violencia racial que encarnaban tanto la rebelión de Tupac Amaru, como las revoluciones francesa y haitiana, en especial, la sublevación de esclavos en Saint Domingue. La representación en la sátira de Androginópolis de hombres negros, esclavos y libres, vestidos con atuendos femeninos, usando nombres de mujer y adoptando maneras y gestos delicados, debió ser una imagen relativamente tranquilizadora en comparación con las angustiosas noticias de violentos levantamientos liderados por feroces esclavos rebeldes que llegaban desde la colonia francesa.

BIBLIOGRAFÍA

- Alegre Henderson, Magally. «Androginopolis or the racialization of the Peruvian Strange Society». En *Gender and the Emotions: Sensibility, Race and Sexuality in the Global Enlightenment*, editado por Isabel Burdiel, Ester García-Moscardó y Elena Serrano. Londres: Routledge, en prensa.
- Alegre Henderson, Magally. «Degenerate Heirs of the Empire. Climatic Determinism and Effeminacy in the Mercurio Peruano». *Historia Crítica* 73 (2019): 117-136, <https://doi.org/10.7440/histcrit73.2019.06>.

- Alegre Henderson, Magally. «Hombres de temperamento delicado»: Determinismo climático, moda masculina y cuidados maternos en la prensa ilustrada». En *Género y mujeres en la Historia del Perú. Del hogar al espacio público*, editado por Claudia Rosas Lauro, 130-141. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2019.
- Bolufer, Mónica. *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la Ilustración española*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1998.
- Campos y Fernández, Francisco Javier. «El padre Diego Cisneros, intelectual ilustrado, bibliotecario, librero del Nuevo Rezado». *Revista del Archivo General de la Nación* 31, no. 1 (2016): 209-239, <https://doi.org/10.37840/ragn.v31i1.33>.
- Carrió de la Vandra, Alonso. *El lazarillo de ciegos caminantes*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1984 [1775-1776].
- Clément, Jean Pierre. «Índices del *Mercurio Peruano*». *Fénix. Revista de la Biblioteca Nacional* 26-27 (1979): 1-234.
- Clément, Jean Pierre. *El Mercurio Peruano, 1790-1795*. Frankfurt: Vervuert e Iberoamericana, 1997.
- Colección Documental de la Independencia del Perú. *La Rebelión de Túpac Amaru*. Editado por Carlos Daniel Valcárcel, t. II, 4 vols. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972.
- Díaz, Ana María. *La edad de seda: representaciones de la moda en la literatura española (1728-1926)*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2006.
- Dunbar Temple, Ella. Prólogo a *La Universidad: Libros de posesiones de cátedras y actos académicos, 1789-1826*. Colección Documental de la Independencia del Perú, Tomo XIX, vol. 1, editado por Ella Dunbar Temple, iii-cxci. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972.
- Estenssoro, Juan Carlos. «Modernismo, Estética, Música y Fiesta: Elites y cambio de actitud frente a la cultura popular. Perú 1750-1850». En *Tradición y Modernidad en los Andes*, compilación de Henrique Urbano, 181-196. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas, 1992.
- Filaletes/Sofronio (seud.), «Carta sobre los Maricones», *Mercurio Peruano* 3, no. 94 (27 de noviembre de 1791): 230-232 [edición facsimilar. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1965].

- Flores Galindo, Alberto. *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. 2ª ed. Lima: Horizonte, 1991.
- Haidt, Rebecca. *Embodying Enlightenment. Knowing the Body in Eighteenth-Century Spanish Literature and Culture*. Nueva York: St. Martin's Press, 1998.
- Haidt, Rebecca. «¿Emoción o aplicación? Petimetría, o la economía del deseo». *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 15 (2007): 33-51.
- Haidt, Rebecca. «Fashion, Effeminacy, and Homoerotic Desire (¿): The Question of the *Petimetres*». *Letras Peninsulares* 12, no. 1 (1999): 65-80.
- Haidt, Rebecca. «A Well-Dressed Woman Who Will Not Work: *Petimetras*, Economics, and Eighteenth-Century Fashion Plates». *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 28, no. 1 (2003): 137-157.
- Herrera Navarro, Jerónimo. *Petimetres y majos. Saineteros madrileños del siglo XVIII*. Madrid: Ediciones del Orto, 2009.
- Humboldt, Alejandro de. *Sitios de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América*. Madrid: Gaspar, 1878.
- «Índice de las materias que contiene el tomo III del Mercurio Peruano, y distinción de los Académicos que las escribieron», *Mercurio Peruano* 3 (1791): 316-318 [edición facsimilar. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1965].
- «Lista de señores suscriptores al Mercurio Peruano», *Mercurio Peruano* 6, (1792): [vi-xviii].
- Majluf, Natalia, ed. *La creación del costumbrismo. Las acuarelas de la donación Juan Carlos Verme*. Lima: Museo de Arte de Lima, 2016.
- Martini, Mónica. *Francisco Antonio Cabello y Mesa, un publicista ilustrado de dos mundos (1786-1829)*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones sobre Identidad Cultural, 1998.
- Medina, José Toribio. *La imprenta en Lima (1584-1824)*. Volumen 2. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1966.
- Méndez y Lachica, Tomás fray (seud. Teagnes). «Carta remitida a la Sociedad haciendo algunas reflexiones sobre la que se contiene en el *Mercurio* núm. 94 en que se pinta a los *Maricones*», *Mercurio Peruano* 4, no. 118 (19 de febrero de 1792), 118.

- Narváez, Pánfilo. «Conversación sobre el señorismo de las mugeres, criticando la carta inserta en el *Mercurio* núm. 111 recibida por el Correo de Valles». *Mercurio Peruano* 4, no. 136, (22 de abril de 1792): 279-282 [edición facsimilar. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1965].
- O'Phelan, Scarlett. «La construcción del miedo a la plebe a través de las rebeliones indígenas del siglo XVIII». En *El Miedo en el Perú, siglos XVI-XX*, editado por Claudia Rosas Lauro, 123-138. Lima: Fondo Editorial PUCP y SIDA, 2005.
- O'Phelan, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas, 1988.
- Penrose, Mel. «Petimetres as a third sex in José Clavijo y Fajardo's *El Pensador Matritense*». *Dieciocho: Hispanic Enlightenment* 32, no. 2 (2009): 351-364.
- Prot, Frederic. «Las afinidades equívocas del Petimetre con el discurso Ilustrado en la España del siglo XVIII». *Dieciocho: Hispanic Enlightenment* 25, no. 2 (2002): 303-320.
- Rosas, Claudia. «El fantasma de Túpac Amaru II. El miedo al líder indígena y su movimiento en los albores de la independencia del Perú». En *Los miedos sin patria. Temores revolucionarios en las independencias iberoamericanas*, editado por Manuel Chust y Claudia Rosas, 245-265. Madrid: Sílex, 2019.
- Rosas, Claudia. *Del trono a la guillotina. El impacto de la Revolución Francesa en el Perú (1789-1808)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial PUCP, 2006.
- Rossi y Rubi, José (seud. P. Fixiogámio). «Carta escrita a la sociedad sobre los gastos excesivos de una Tapada». *Mercurio Peruano* 1, no. 12 (10 de febrero de 1791): 111-114. [edición facsimilar. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1965].
- Sala Valldaura, Josep Maria. «Gurruminos, petimetres, abates y currutacos en el teatro breve del siglo XVIII». *Revista de Literatura* 71, no. 142 (2009): 429-460.
- Schaub, Jean-Frédéric. *Race Is about Politics. Lessons from History*. Princeton: Princeton University Press, 2019.

- Scott, Paul. «Authenticity and textual transvestism in the Memoirs of the Abbé de Choisy». *French Studies* 69, no. 1 (2014): 14-29, <http://doi:10.1093/fs/knu230>.
- Serulnikov, Sergio. *Revolución en los Andes. La era de Túpac Amaru*. Buenos Aires: Sudamericana, 2010.
- Tauro del Pino, Alberto. *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. Lima: Peisa, 1987.
- [Terralla y Landa, Esteban de] Ayanque, Simón. *Lima por dentro y por fuera*. Madrid [Lima]: Imprenta de Villalpando, 1798 [1797].
- Thupa Amaro Inca, Joseph Gabriel. «Bando de 16 de noviembre de 1780 para el Cuzco para que desamaparen [sic] los chapetones, ofreciendo libertad a los esclavos». En *La Rebelión de Túpac Amaru*, ed. Carlos Daniel Valcárcel. Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo II, vol. 2, 271-272 (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972).
- Trouillot, Michel-Rolph. «Una historia impensable: la revolución haitiana como un no-evento». En *Antropología Política. Temas contemporáneos*, editado por Montserrat Cañedo Rodríguez y Aurora Marquina Espinosa, 351-395. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2010.
- Velázquez Castro, Marcel. *Las máscaras de la representación. El sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Banco Central de Reserva, 2005.
- Walker, Charles. *La rebelión de Túpac Amaru*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015.

5. EL OTOÑO DE LOS PATRIARCAS: EL EXILIO DE LOS CRIOLLOS CENTROAMERICANOS, 1829-1834

Francisco Rodolfo González Galeotti¹
Universidad Nacional Autónoma de México

INTRODUCCIÓN

En 1829, cerca de 234 personas emigraron hacia México, Cuba, Estados Unidos y Sudamérica como parte del primer exilio federal centroamericano, resultado de la derrota del bando servil, o centralista, en la primera Guerra Federal Centroamericana (1826-1829). Ese exilio simbolizó el fracaso no solo de un proyecto político, sino también del poder de los patricios urbanos de la Nueva Guatemala, que desde 1776 se consolidaron como la élite hegemónica en el reino de Guatemala, hasta el advenimiento del constitucionalismo gaditano, la independencia y el advenimiento de la Federación.

¹ Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM. Becario del CEPHCIS-UNAM, asesorado por el doctor Arturo Taracena Arriola.

A partir de ese momento se delinearón divisiones políticas entre los liberales moderados (serviles²) y los radicales (fiebres o pirujos³), potenciadas por los intereses de las élites provinciales, con acentuados proyectos regionalistas, que se enmarcaron en la creación de estados o proyectos estatales. Las contradicciones políticas de estos factores aumentaron las disputas entre las autoridades elegidas, lo que derivó en persecuciones y altercados que llevaron a la conflagración política en 1826⁴.

El exilio federal centroamericano fue una consecuencia destacada del conflicto, sobre todo porque, en temporalidad y cantidad, rebasó los casos andinos y rioplatenses de la misma época. En ese sentido, si bien el carácter político general y algunas de sus consecuencias económicas ya han sido estudiadas⁵, hubo otras secuelas de carácter social y de género que han quedado pendientes. Estas revelan otra capa en las implicaciones de la derrota y el fracaso político y bélico de los liberales centralistas.

Así, en este artículo abordaremos las implicaciones del exilio como el fracaso de un sistema político patriarcal a través de los testimonios

² Término usado por los liberales radicales para identificar a sus opositores y señalar su continuidad política desde la dominación hispana, la anexión al Primer Imperio Mexicano y cuestionar su lealtad al gobierno independiente. Miguel García Granados, *Memorias del General Miguel García Granados* (Guatemala: Tipografía Nacional, 2011), 237.

³ Término empleado por los liberales moderados para identificar a los radicales. Actualmente «pirujo» denomina a un pan desabrido, usado para acompañar comidas saladas o dulces, equivalente al bolillo mexicano. Antonio Membreño, *Hondureñismo* (Tegucigalpa: Guaymuras, 1982), 176.

⁴ Arturo Taracena, ed. *La primera guerra federal centroamericana, 1826-1829: nación y estados, republicanismo y violencia* (México: UAM-Unidad Iztapalapa, Cara Parens y Cephcis-UNAM, 2015), 1-54, 87-118; 119-164; *Invencción criolla, sueño ladino y pesadilla indígena. Los Altos de región a Estado, 1740-1871* (Antigua Guatemala: CIRMA, 1999), 128-135; Carolyn Hall, Héctor Pérez Brignoli, James V. Cotter, *Historical atlas of Central America* (Norman: University of Oklahoma Press, 2005).

⁵ Francisco Rodolfo González Galeotti, «Vae victis: el primer exilio centroamericano en México (1829-1840)», *Secuencia*, 114 (2022).

de cuatro protagonistas guatemaltecos de la Guerra Federal y del exilio: Manuel Montúfar y Coronado, José Francisco Córdova, Miguel García Granados y Mariano Aycinena. A partir de estas evidencias, abordaremos el impacto de la derrota del centralismo en el patriarcado dominante, mediante los criterios, toma de decisiones y rol en el seno familiar de los exiliados. Asimismo, reflexionaremos sobre las implicaciones de la derrota y el exilio para las familias, en especial las mujeres, que quedaron en Guatemala, en el marco de la ausencia de algunas figuras masculinas prominentes, tanto seculares como religiosas.

EL PATRIARCADO COMO UN SISTEMA DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA

En el régimen monárquico, el patriarcado ocupó un rol determinante en las relaciones sociales. Se trató de un sistema androcrático en el que se ejercía la dominación masculina como un mecanismo de autoridad dentro del colectivo de parientes. En el territorio americano este modelo se configuró a través de una geografía urbana de «casas pobladas», es decir, hogares dotados de servidumbre que se regían por la *oeconomica*⁶ de jefes de familia que imponían su voluntad y poder⁷.

Para los patriarcas solo otros padres de familia eran sus iguales cuando asumían cargos en instituciones de bien común del gobierno, como el ayuntamiento, las cofradías y las milicias⁸. Para acceder a esa condición privilegiada algunos individuos estuvieron sujetos a las estrategias

⁶ El gobierno de la casa, relaciones y bienes, para el bienestar económico. Romina Zamora, «La *oeconomica* y su proyección para el justo gobierno de la república. San Miguel de Tucumán durante el siglo XVIII», *Revista de Historia del Derecho*, 44 (2012).

⁷ Zamora, «Lo doméstico y lo público. Los espacios de sociabilidad de la ciudad de San Miguel de Tucumán a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2010); Francisco García González, «Sirvientes y criados en el mundo rural de la España interior, 1700-1860. Desigualdad social y dependencia». *Mundo Agrario: Revista de estudios rurales* 18, no. 39 (2017).

⁸ Zamora, «La *oeconomica*».

matrimoniales establecidas por otros parientes mejor posicionados en instituciones de gobierno y de alcance atlántico⁹.

Estos paterfamilias recargaron su legitimidad en la cosmovisión cristiana católica, en la cual la deidad principal ejercía su gobierno sobre una creación desigual integrada por el ejercicio del amor, aunque también se incluyese el castigo¹⁰. Tal modelo teológico fue de suma utilidad en una monarquía compuesta como la española, así como en el gobierno de las casas de las repúblicas urbanas.

Una de las piedras angulares de este modelo fue el matrimonio, un ritual jurídico reglamentado por un corpus eclesial y secular, como las Leyes de Toro y de Castilla¹¹, que cristalizó la dominación masculina de los procesos de la reconquista y la reforma tridentina¹². Este, además, cumplía la función de perpetuar la unión de miembros de una red familiar y la continuidad de la acumulación de capitales. Sin embargo, estos ideales no fueron necesariamente concretados, pues, debido a la diversidad de súbditos en la monarquía, fue común hallar uniones heterogéneas en las calidades de las y los contrayentes. A ello se suman casos de rebeldía frente a las autoridades familiares al momento de elegir

⁹ José María Imízcoz, «Familias en la Monarquía. La política familias de las elites vascas y navarras en el Imperio de los Borbones», en *Casa, familia y sociedad (País Vasco, España y América, siglos XV-XIX)*, ed. José María Imízcoz (Bilbao: Servicio Editorial Universitario del País Vasco, 2004).

¹⁰ António Manuel Hespanha, «La senda amorosa del Derecho «Amor» y «Iustitia» en el discurso jurídico moderno», en *Pasiones del jurista: amor, memoria, melancolía imaginación*, ed. Carlos Petit Calvo (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997).

¹¹ Patrick Werner, «Género y derechos de las mujeres en la Nicaragua del siglo XVIII: dos casos» (ponencia, X Congreso Centroamericano de Historia, Managua, Nicaragua, julio de 2010); «Familia, matrimonio y divorcio en Centroamérica, 1550-1800: el régimen legal» (ponencia, XII Congreso Centroamericano de Historia, San Salvador, El Salvador, julio de 2014).

¹² Irma Oyuela, *Mujer, familia y sociedad: una aproximación histórica* (Tegucigalpa: Guaymuras, 1993); *De santos y pecadores. Un aporte para la historia de las mentalidades* (Tegucigalpa: Guaymuras, 1999).

parejas¹³, sin olvidar el hecho de que, en regiones como Nueva España, el interés económico llevó a uniones interesadas y desiguales¹⁴.

En consecuencia, para asegurar la nivelación de intereses, calidad y capitales, se promulgó la *Pragmática Sanción de 1776*, que debía servir de guía para las uniones entre los españoles e imponer un modelo ilustrado para las uniones familiares basado en ideales de armonía entre esposos o «buen entendimiento»: «Se podría decir que el matrimonio ilustrado es una sociedad jerarquizada donde el hombre detenta el poder y la mujer es súbdita dirigida con una dirección amable y tolerante, siempre que ella adopte la sumisión y el servicio al señor por amor»¹⁵.

En el contexto federal, la dominación masculina de los patriarcas y la centralidad del matrimonio en su reproducción delimitó la ciudadanía. Esto fue evidente en la Constitución de la República Federal de Centroamérica (1824), que señala que eran ciudadanos «todos los habitantes de la República naturales del país, o naturalizados en él, que *fueren casados* o mayores de dieciocho años, siempre que ejerzan alguna profesión útil, o tengan medios conocidos de subsistencia»¹⁶. Respecto a la naturalización, se señala, en el artículo 15 numeral 4, que se concedería a quienes «vinieran a radicarse *con sus familias*, a los que *contrajeren matrimonio*, y a los que adquiriesen bienes raíces del valor y clase que determine la ley»¹⁷.

¹³ Chacón Jiménez, Francisco y Josefina Méndez Vásquez, «Miradas sobre el matrimonio en la España del último tercio del siglo XVIII», *Cuadernos de Historia Moderna*, 32 (2007), 84.

¹⁴ Pilar Gonzalbo-Aizpuru, «Familia rural, familia urbana. La Nueva España frente a la modernidad del siglo XVIII», *Historiela revista de historia regional y local*, 13, no. 28 (2021).

¹⁵ Chacón Jiménez y Méndez Vásquez, «Miradas sobre el matrimonio», 84.

¹⁶ Rubén Hernández Valle, Constitución de la República Federal de Centroamérica, 22 de noviembre de 1824, en *Constituciones Iberoamericanas. Costa Rica* (México: UNAM, 2005), 35 (énfasis mío).

¹⁷ Hernández Valle, Constitución de la República Federal de Centroamérica, 35 (énfasis mío).

De este modo, la primera condición necesaria para ser depositario de la ciudadanía era estar casado, a cargo de una familia o contraer matrimonio. Así, los ciudadanos debían ser paterfamilias de una *oeconomia*, por lo tanto, la ciudadanización del patriarcado fue esencial para el contexto federal y consolidó una república de patriarcas sancionados constitucionalmente.

EL EXILIO COMO NUEVA EXPERIENCIA POLÍTICA CENTROAMERICANA

El destierro fue un castigo presente en las leyes monárquicas que tenía como fin privilegiar la paz pública y el bien común del orden social dirigido por los patricios urbanos¹⁸. Este método expulsaba a individuos considerados peligrosos a lugares lejanos o marginales, con el objetivo de que rompieran lazos con su comunidad de origen¹⁹.

Con el constitucionalismo y el republicanismo, la muerte o el encierro de los opositores fueron nuevas opciones para la hegemonía política. Para evadir ello, los actores políticos privilegiados y reconocidos como ciudadanos apelaron al destierro como una suerte de perdón público²⁰. De acuerdo con Sznajder y Roniger, el destierro fue también funcional para las élites, ya que «podían sostener que sus medidas mostraban

¹⁸ Alejandro Agüero, *Castigar y personar cuando conviene a la República. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008) 241; Zamora, «Lo doméstico y lo público», 2010.

¹⁹ Agüero, *Castigar y perdonar*, 263; Tamar Herzog, *La administración como un fenómeno social: La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995), 252.

²⁰ François-Xavier Guerra, Annick Lempérière et al. *Los espacios públicos en Iberoamérica, ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX* (México: Fondo de Cultura Económica y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2008), 14; Mario Sznajder y Luis Roniger, *La política del destierro y el exilio en América Latina* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 83, 93, 118; Jorge González Torres, Jorge, «Ciudadano/Vecino», en *Centroamérica durante las revoluciones atlánticas, vocabulario político, 1750-1850*, coord. Jordana Dym y Sajid Herrera (San Salvador: Instituto Especializado de Educación Superior para la Formación Diplomática Editores-UCA, 2014).

indulgencia y se orientaban hacia la salvaguarda de la unidad orgánica de la nación que ellos pretendían representar de manera legítima»²¹.

Como consecuencia de esta medida, la élite exiliada mantuvo el estatus sociopolítico de «derrotados», fue alejada de la escena pública, intimidó a sus simpatizantes y legitimó un nuevo orden sociopolítico. Más aún, para el desterrado, lo anterior entrañó no solo la derrota, sino la pérdida de dignidad y estatus que ostentaba en la «república de patricios urbanos». Ahora bien, ¿cómo se manifestó este proceso para el caso centroamericano?

La Guerra Federal Centroamericana finalizó con el sitio de la ciudad de Guatemala (abril de 1829) y la rendición del jefe de Estado de Guatemala, Mariano Aycinena y el presidente federal, Manuel José Arce, ante el general Francisco Morazán. Los centralistas, llamados «serviles», derrotados por los federalistas, o «pirujos», fueron apresados en la capital y en San Salvador. Por siete meses los serviles estuvieron a merced de los vencedores, de sus armas y de sus leyes. Seguidamente, en julio de ese mismo año, se ordenó la expulsión a La Habana del Arzobispo Ramón Casaús y Torres junto con varias órdenes religiosas masculinas. En agosto los presos militares y políticos se remitieron al puerto de Acajutla, donde embarcaron en el bergantín Hidalgo hasta Acapulco. A inicios de setiembre, partieron al exilio en Estados Unidos, desde Omoa y Arce, Aycinena y sus allegados. Expulsar y exiliar a los centralistas y eclesiásticos fue una estrategia que permitió a los federalistas mantener su hegemonía y legitimidad pública ante el público centroamericano.

Ciertamente ni todos los derrotados fueron exiliados, ni todos los exiliados fueron expulsados. Al menos 27 capturados lograron el perdón del Senado Federal por intervención familiar, en tanto 44 religiosos escogieron la secularización. También, desde un mes antes de la derrota, varios centralistas y religiosos atravesaron la raya fronteriza hacia Chiapas en busca de refugio, evadiendo la captura o el fusilamiento.

²¹ Sznajder y Roniger, *La política del destierro*, 93.

¿Cómo impactó este hecho en el patriarcado de la república de los patricios? Las decisiones de los vencedores trastocaron las relaciones y vínculos de los paterfamilias, al igual que sus imágenes públicas. Ello se aprecia en el testimonio de José Francisco Córdova, «Cordovita», que fue ministro de gobierno de Aycinena:

Atados y con cadenas al cuello nos llevaron cautivos, sin permitir el menor alivio, á los que enfermos y cansados de las fatigas del camino no podían dar un paso. Los que en otro tiempo eran nuestros súbditos y sirvientes, se han hecho ahora señores de nosotros y no la habido quien no librase de sus manos. Con grande riesgo de la vida salíamos de la Ciudad al desierto, al camino o a los pueblos a buscar con que alimentarnos, temiendo siempre la espada del enemigo²².

Se constata la derrota y el vuelco de la obediencia. En otras palabras, hubo un trastocamiento del régimen patriarcal y del orden de la casa en el que se empoderaron súbditos y sirvientes. Huelga recordar que el gobierno de la casa no se limitó a la familia consanguínea, sino que incluyó a trabajadores domésticos. Es síntesis, con la derrota, la hegemonía aristocrática se fragmentó y fue desafiada también «desde adentro».

LOS PATRIARCAS EN EL EXILIO: GUÍA, CONTROL Y DEFENSA SOCIOCOLECTIVA

Como ya hemos señalado, el exilio de los centroamericanos tomó distintas rutas. Una de ellas fue la tomada por el bergantín Hidalgo, que originalmente partiría hacia Chile. Por ello, su capitán seguiría hacia Panamá, pero la intervención de algunos exiliados hizo que se dirigiese hacia Acapulco, en México. Desde el puerto, se adentraron en México,

²² José Francisco de Córdova, *Apuntamientos para la historia de la revolución de Centro América, desde el grito de Independencia hasta agosto de 1829* (San Cristóbal: Imprenta de la Sociedad, 1829), 154.

con el apoyo de Felipe Neri del Barrio, ministro plenipotenciario de la Federación centroamericana en México. Por esa palanca varios de los exiliados consiguieron trabajo en la Fábrica de Tabaco y tejieron nuevas relaciones políticas y matrimoniales. No obstante, la dimensión patriarcal de la élite guatemalteca se mantuvo presente durante el exilio. Veamos, entonces, las ideas de Manuel Montúfar y Coronado, antiguo oficial de las fuerzas del Estado de Guatemala durante la Guerra Federal.

Montúfar era miembro de una familia prominente cuyo origen se conoce desde el siglo XVII. En la casa de los Montúfares la figura patriarcal siempre estuvo presente y la proyección de su recuerdo quedó marcada por el imaginario del patriarca amoroso, atento de su prole y dedicado al trabajo; ciertamente los criterios más atendidos en el contexto de la Ilustración²³.

¿Cómo funcionó esa figura en el exilio? Si bien el destierro fue una condición de distanciamiento, esto último pudo sortearse gracias a la correspondencia familiar. Para Montúfar ello le permitió hacerse presente en el seno familiar. Sin duda, la lectura de sus cartas en voz alta era una actividad íntima, pero a la vez pública.

Desde México, Manuel, junto a su hermano Juan, escribieron para que la distancia no afectase su presencia en la familia, en particular porque se trasladaron a la hacienda El Pozo, en el Estado de San Luis Potosí. En ese sentido, destaca una de las cartas remitidas a su hermana Mercedes y a su cuñado José Mariano Batres, respecto a sus sobrinos y sobrinas, en setiembre de 1835. En dicha misiva, los hermanos hacen observaciones, dan consejos y censuran actitudes para el futuro incierto de sus sobrinas y sobrinos en la sociedad guatemalteca. Estas acciones se pudieron realizar ya que, según el mismo Montúfar, su rol era de «vicejefe» de la familia de su hermana y cuñado²⁴.

²³ José Arzú, *Pepe Batres íntimo* (Guatemala: Tipografía Nacional, 2009), 43-51.

²⁴ Carta a Manuel Arrivillaga, 21 de enero de 1843, en Manuel Montúfar y Coronado, *Papeles del ochocientos* (Guatemala: Publicaciones de El Imparcial, 1933), 107.

Hacia sus sobrinos, José y Juan, les señalan que «la vida en una continua ociosidad es un continuo peligro. Que juntos con Pepe hagan estudios serios de ciencias exactas, geografía, idiomas, historia. Siempre se han sacado ventajas de la desgracia y del tiempo cuando sobra»²⁵. En tanto a sus sobrinas, las observaciones giraron en torno a su formación:

A Nelita queremos escribir, porque nos dicen que su talento particular solo lee, y es preciso que haya lectura y bordado, lectura y gobierno de casa, lectura y algo de música. Que Chon [hermana de la anterior] no sea egoísta, que enseñe en el monocordio (ya que no hay piano, aunque no se quedara sin él) lo que sepa a su hermanita. Sabemos que Refugio es la más pegada a su mamá²⁶.

En ambos casos, los exiliados son claros sobre sus criterios sobre los roles o intereses que debía cumplir la nueva generación. Así, los varones debían seguir el aprendizaje de conocimientos «serios», técnicos y prácticos para formarse y conseguir empleo, como sucedió cuando ambos fueron enviados a Nicaragua en el proyecto de un canal interoceánico. En el caso femenino, los consejos se orientaron a la educación en artes, pero enfatizando más el «gobierno de la casa». En síntesis, es la lógica de roles de género del modelo androcrático ilustrado.

Un caso particular fue la atención a la sobrina Dolores, ya que sus tíos buscaron que desistiese de seguir el camino conventual al sospechar que dicha decisión se debiera a la influencia o ¿enamoramamiento? de un religioso. Los juicios para hacer desistir a la sobrina se centran en las consecuencias para los progenitores señalando que: «cuando la casa paterna es la habitación de las escaseces, de las enfermedades y de las

²⁵ Carta de Manuel y Juan Montúfar para José Mariano Batres y Mercedes Montúfar de Batres, San Luis Potosí, 29 de setiembre de 1835, en Montúfar y Coronado, *Papeles*, 81

²⁶ Carta de Manuel y Juan Montúfar para José Mariano Batres y Mercedes Montúfar de Batres, San Luis Potosí, 29 de setiembre de 1835, en Montúfar y Coronado, 78 (corchetes míos).

lágrimas huir de ella al claustro parece mejor egoísmo que virtud»²⁷. Las críticas no quedaron allí, como vemos a continuación:

En cuando [sic] a Dolores demasiado nos ocupa; la disculpamos porque las mujeres ya las tomen con Dios ya con el amor (porque no nacieron sin para los sentimientos exaltados) siempre son extremadamente sujetas a la seducción ya de los fanáticos o bien de los licenciosos. El justo medio es ser religiosas y virtuosas y no monjas ni menos desenvueltas y locas. Pues, señora monja, es el justo medio. Azótese usted en casa que harta disciplina, harto ayuno, harto coro y harto claustro, es ver padres pobres y enfermos. Alívielos ustedes en vez de afligirlos más. Si el padre Z tuviera sentido común y no una pobre cabecita no le habría dicho a usted otra cosa ¿No es lástima que teniendo tú más talento que él y teniendo razón propia le hayas sujetado el destino de toda tu vida, y lo que es peor, le hayas hecho árbitro de acortar los días de tus padres? ¿Debieron ellos esperar que los mates de una pesadumbre por llevarte de los consejos de un cleriguito de misa y olla? Tenemos harta experiencia de que la mayor parte de los monjíos comienzan por una cosa que al paciente le parece amor a Dios, y es puro y neto amor al padre confeso sin que [la] confesada lo sepa distinguir²⁸.

Las palabras y retórica para Dolores son muy duras. Pero, a contrapelo, se pueden extraer varias cosas, en especial el ideal ilustrado de la mujer. Si bien se señala la propensión a dejarse llevar por sentimientos o pasiones, también indican un «justo medio» entre los extremos de las monjas y las «desenvueltas y locas». Para llegar a este deben atender y obedecer a los padres. Así, entre líneas, las palabras de los tíos revelan una lucha de voluntades en que las autoridades de la familia materna buscan imponerse a los intereses de Dolores influidos por otra

²⁷ Carta de Manuel y Juan Montúfar para José Mariano Batres y Mercedes Montúfar de Batres, San Luis Potosí, 29 de septiembre 1835, en Montúfar y Coronado, 78.

²⁸ Carta de Manuel y Juan Montúfar para José Mariano Batres y Mercedes Montúfar de Batres, San Luis Potosí, 29 de septiembre 1835, en Montúfar y Coronado, 82.

figura patriarcal, «un cleriguillo de misa y olla». Se trata, por tanto, de una lucha para mantener en el redil a un miembro de la familia, cuestionando sus decisiones y su agencia en función de la unidad familiar a través de los roles de género. Entonces, ¿cuáles fueron las ideas, o prejuicios, que Montúfar tenía respecto de las mujeres en el orden patriarcal centroamericano?

Al respecto, Manuel era contundente, como se observa en la correspondencia a su amigo Manuel Arrivillaga y Cepeda, «Gorra». A fines de setiembre de 1840, arribó a México la esposa de Manuel Montúfar, Concepción Pavón y Aycinena, para consumar su unión, luego de que la política «le robó once años de matrimonio». Manuel escribe a «Gorra» cómo afectaba la política a su prometida y a sus familiares exiliados en Nueva Orleans. Según Montúfar, en la política «Las mujeres deben seguir las opiniones de los hombres de su casa: ellas naturalmente son exaltadas por el bien y por el mal, según el extremo que adopten y nosotros nunca nos debemos ofender de las consecuencias de su exaltación»²⁹. Esa actitud condescendiente va ligada a su idea de la infidelidad, porque «su corazón es mejor que el nuestro y porque es mejor suelen ser infieles, porque la infidelidad tiene por causa debilidad»³⁰. Pensar en la infidelidad no fue raro en una relación separada por más de una década. Pero, ciertamente, no sería casual que fuese más factible la infidelidad masculina en el exilio.

Como buen patriarca, Manuel tenía mucho de qué hablar con respecto al matrimonio. Para él la unión debía implicar seguridad. Señalaba así que: «soy (intolerante) y mucho, en esto de casarse sin un cuarto, sin haberlo sabido ganar, sin estar acostumbrado a trabajar y en un estado de pobreza tal que con nada se cuenta y que nada se espera»³¹. Este criterio ciertamente seguía los lineamientos de la *Pragmática Sanción de 1773*, pero en clave republicana. ¿Cómo se podría corroborar ello?

²⁹ Carta a Manuel Arrivillaga, 26 de septiembre de 1840, en Montúfar y Coronado, 89.

³⁰ Carta a Manuel Arrivillaga, 26 de septiembre de 1840, en Montúfar y Coronado, 89.

³¹ Carta a Manuel Arrivillaga, 6 de agosto de 1842, en Montúfar y Coronado, 105.

Nuevamente, el caso de Dolores da luces al respecto. En 1843, ella y Gorra se casaron en Guatemala. Ciertamente Montúfar aprobó dicha unión al escribirle al novio que «ya sabe que mi aprobación y la expresión de mi gusto»³². La aprobación va más allá: «Dolores te pertenece ya más a ti que a mí; y a ti te toca hacerla feliz. Yo lo seré sabiendo que lo sois ambos porque para mí ya no sois sino uno»³³. Así quedaron lejos las aspiraciones devocionales de Dolores viviendo un matrimonio arreglado —aunque no admitido— por sus padres y los patriarcas exiliados.

Finalmente, hubo una dimensión del patriarcado que vuelve la vista al espacio público. En esta, ideas e imaginarios sobre la población mayoritaria, los indios, resaltan. En particular, en el contexto de las luchas políticas, facciones y ante el escenario de los proyectos de colonización con migrantes europeos en territorios americanos. Montúfar señala la impotencia de la clase aristocrática ante las masas campesinas. El exiliado escribió a «Gorra» en una de sus últimas comunicaciones:

¿Qué esperanza tenemos de civilizar esos indios? ¿Qué medios para hacerlo? ¿Cuál para cruzar las razas? ¿Qué suerte se espera a la blanca? ¿No es un quinto y quizá ni un octavo de la india y la mulata? Esta idea asusta y debe espantar más a los que esperan tener hijos. Enseñe usted a los indios a manejar las armas y a conocer la importancia del volumen de su raza, preséntese usted discorde y desunido, y déjeles en su ignorancia y en sus costumbres presentes, y dígame usted lo que debe esperarse. Así, amigo lo único que puede salvarnos [es] la inmigración europea, lo único que puede dar importancia al país y seguridad a sus habitantes³⁴.

Estas ideas no eran casuales. En 1837, la llamada «guerra de la montaña» presentó el potencial social y bélico de la movilización popular campesina frente a las tropas federales, además de consolidar a algunos

³² Carta a Manuel Arrivillaga, 21 de enero de 1843, en Montúfar y Coronado, 106.

³³ Carta a Manuel Arrivillaga, 21 de enero de 1843, en Montúfar y Coronado, 107.

³⁴ Carta a Arrivillaga 2 de diciembre de 1843, en Montúfar y Coronado, 114.

líderes provinciales y regionales, como Rafael Carrera, su principal líder. Dicho movimiento derrocó al gobierno del Estado de Guatemala y, luego, al mismísimo Morazán.

Así se trasluce el miedo del patriarca exiliado ante la incertidumbre para su familia. Por ello, su solución es apostar por el aumento demográfico de la población blanca. En ese sentido, tales ideas sugieren no solo el origen de un proyecto eugenésico entre la élite dominante, sino también la clave para su perpetuación en el devenir decimonónico.

Irónicamente, Manuel Montúfar y Coronado no pudo ser padre consumado. Si bien se afianzó su matrimonio y su hijo Juan nació en San Luis Potosí, en 1835, falleció a los cuatro años, en la capital mexicana, en setiembre de 1839. La pareja no volvió a tener hijos. Quizás, los once años de separación mellaron cualquier proyecto familiar, y lo mismo podría decirse de Manuel que, a pesar de poder regresar del exilio, optó por permanecer en México hasta su muerte, en marzo de 1844.

EXILIO Y SOBREVIVENCIA. LOS HERMANOS GARCÍA GRANADOS

Entre los expulsados que llegaron al puerto de Acapulco se hallaban los hermanos García Granados: José Vicente y Joaquín. Fueron oficiales en el ejército centralista y, por ello, exiliados, así como también los cabezas de la casa comercial que tenían a su cargo en Guatemala. ¿Cómo sucedió esto?

Los García Granados fueron una familia numerosa, once hermanos y hermanas, en su mayoría gaditanos. El padre de todos fue José García Granados, español con una compañía mercantil, que se casó con la criolla María Gertrudis Zavala Corona. Este salió de la península ibérica en 1792, pero retornó en 1810 debido a la invasión francesa. Pese al retorno, los caudales del mercader menguaron, así que el mayor de sus hijos, José Vicente, asumió más protagonismo desde 1818, a través de importaciones desde Belice y Filadelfia luego de la independencia³⁵.

³⁵ García Granados, *Memorias*, 9, 14-16, 23, 29-40.

Gracias a ello la casa mercantil se fortaleció con la intervención de los hermanos José Vicente y Joaquín, pese a que «era también gastador y dado al derroche»³⁶. En todo caso, «ambos eran trabajadores, tomaban interés en el bienestar de la familia, y en especial el mayor, José Vicente, quien, a mucha actividad, reunía una rara inteligencia. Fue así que, bajo su dirección, «el decaído capital de mi padre, en pocos años se rehízo y floreció notablemente, lo que nos proporcionó, no sólo volver a vivir con deshago, sino aun con lujo»³⁷. Así los negocios se fortalecieron hacia el exterior, al punto que, en 1824, José Vicente estuvo a cargo de negociar el préstamo que hizo el gobierno centroamericano con la firma Barclay, Herring y Co., de Londres, además de tener ciertos negocios en Francia³⁸. El préstamo permitió a José Vicente estar a la cabeza de las negociaciones financieras de la deuda externa de la Federación. Sin embargo, esta se complicó por la bancarrota de la firma prestamista, que pasó el negocio a otra firma británica³⁹.

Dentro de la familia, la dirección de los hermanos impactó en las relaciones filiales. Según sus memorias, Miguel «era de pequeño el predilecto [de mi padre], y por consiguiente malcriado, lo que fue causa de que cuando mis hermanos mayores tomaran gobierno de la casa usaron para conmigo bastante severidad. Así pasé yo repentinamente de la tolerancia un tanto perniciosa de un padre bondadoso, a la severidad, no siempre justificada, de dos hermanos arrogantes y despóticos»⁴⁰. Esa dinámica se acentuó en 1826 al fallecer el patriarca de la familia,

³⁶ García Granados, *Memorias*, 129.

³⁷ García Granados, *Memorias*, 27.

³⁸ García Granados, *Memorias*, 47.

³⁹ Jorge Luis Arriola, *Gálvez en la encrucijada. Ensayo crítico en torno al humanismo político de un gobernante* (Guatemala: Cara Parens, 2012), 32-35; Richard Liehr, «La deuda interna y externa de la República Federal de Centroamérica, 1823-1839», en *La deuda pública en América Latina en perspectiva histórica*, coord. Reinhard Liehr (Madrid: Iberoamericana Vervuert, 1995), 467.

⁴⁰ García Granados, *Memorias*, 27.

acontecimiento muy resentido por todos. Ello implicó la pérdida de un eje rector, pues:

aunque hacía ya años que mi padre había entregado a mis dos hermanos mayores y en especial a José Vicente el gobierno de la familia, la presencia de un padre respetado siempre es utilísima en ella; es un elemento conservador necesario para mantener la paz, la armonía y el buen orden en una casa, asemejándose en cierto modo a los reyes constitucionales en el sistema inglés moderno, que reinan pero no gobiernan, y que sin embargo son útiles, y tal vez, por ahora, necesarios⁴¹.

Estas reflexiones realizadas por Miguel a cincuenta años de distancia (1877) nos hablan de su propia idea de un jefe de familia, sobre todo si se tiene en cuenta que él mismo fue un patriarca. Asimismo, señala la importancia que tuvo la figura paterna y, por ende, los zapatos que debían de llenar sus hermanos mayores.

Tal tarea no fue fácil, porque 1826 marcó el punto de inflexión para la compañía. Por una parte, la dirección de la casa era endeble, a lo que se sumó una crisis en la producción agrícola porque «tuvimos, como todo el comercio de Guatemala, fuertes pérdidas de añiles»⁴². Además, inició la Guerra Federal, en la que todos los hermanos participaron como oficiales centralistas en las campañas guatemaltecas. En particular, José Vicente se sumó a la guerra a su regreso de Inglaterra, en 1827: «y en vez de ocuparse en poner orden en los negocios de la casa, aceptó con toda su actividad e inteligencia [ser] coronel de caballería y se aplicó con toda su actividad e inteligencia a levantar y organizar un escuadrón»⁴³. Según su hermano menor, «aunque no era rojo, tenía ideas liberales y de progreso», lo que trastocó los negocios, pues

⁴¹ García Granados, *Memorias*, 50-51.

⁴² García Granados, *Memorias*, 129

⁴³ García Granados, *Memorias*, 129.

«tomando una parte activa en la guerra civil, fue un mal para nosotros [...]. Habría, pues, sido necesario que mi hermano mayor, en vez de contribuir a consumir la ruina de la casa hubiera dedicado su tiempo, su actividad y su inteligencia a levantarla. Esta conducta le habría también librado del destierro que después sufrió»⁴⁴.

Para la compañía familiar, la derrota no solo implicó el exilio, sino también su quiebra, porque el gobierno federal mandó confiscar los bienes de los derrotados. En consecuencia, el almacén de los García Granados fue embargado, ya que «debían pagar sus respectivas terceras partes» y remataron en subasta pública «efectos a los precios que pagasen, por ínfimos que fuesen», además de exigir una tercera parte de las mercancías del almacén y vender las últimas mercancías a un tercio de valor, quedando «sin más que algunas malas deudas»⁴⁵.

En el exilio, José Vicente y Joaquín buscaron cómo levantar negocios y servir de sostén para la familia. Aunque se enviaron algunas mercancías hacia Chiapas para salvarlas del despojo en 1829, estas no duraron mucho tiempo, por lo que «cuando mi hermano mayor [José Vicente] llegó a México nos escribió que saliéramos para Chiapas adonde vendría a encontrarnos; pero no teníamos de pronto recursos para efectuar el viaje»⁴⁶. A los hermanos se sumó el joven Miguel, que viajó en 1830 a México, donde se reunió con ellos, pero no le pudieron dar un sostén económico, así que se dedicó a ganar dinero realizando partidas de ajedrez en la Alameda de Ciudad de México. Pronto los hermanos debieron encontrar la manera de sostenerse económicamente.

En 1835, Joaquín participó, junto al salvadoreño Juan Antonio Oyarzun, concuñado del exiliado Manuel José Arce, y agentes de la compañía británica Cotesworth Smith y Co., para vender un aserradero

⁴⁴ García Granados, *Memorias*, 129-130.

⁴⁵ García Granados, *Memorias*, 238.

⁴⁶ García Granados, *Memorias*, 255.

de madera de barril y de corte de palo de Brasil en el pueblo oaxaqueño de Huamelula⁴⁷.

José Vicente, el patriarca familiar, intentó levantar negocios en Ciudad de México, pero, hacia 1835, estos fueron infructuosos, por lo que se trasladó a Guadalajara, donde se asoció con el español José María Castaños. Juntos levantaron un negocio de compra y venta de productos en el puerto de Mazatlán. Para poder llevar a cabo los negocios, José Vicente solicitó la ayuda de su hermano Miguel, quien llegó al puerto a inicios de 1835. A lo largo de ese año las tensiones entre ambos hermanos salieron a la superficie, como lo señaló Miguel en sus memorias:

Mi permanencia en Mazatlán el primer año no tuvo nada de agradable. Sin tener parte en los negocios de la casa, y por consiguiente, sin perspectiva de hacer fortuna, con poca afición a los trabajos que mi hermano me exigía, el cual como ya he manifestado, era absoluto y exigente, mi vida debía ser allí molesta y sin atractivo alguno. En efecto, a poco de estar allí, tuvimos un desagrado, que a pesar de lo difícil de mi situación, me decidió a separarme de su lado. Pero mi hermano conoció que se había propasado, y me escribió exigiéndome que volviese a la casa, y que olvidase lo sucedido⁴⁸.

Joaquín, al parecer, también extendió la invitación a su hermano menor «porque tenía cierto negocio pendiente, en el cual creía hacer una inmensa fortuna»⁴⁹. Es factible que ambos negocios estuvieran vinculados, ya que también la casa Cotesworth mantuvo lazos con los

⁴⁷ Archivo Histórico de Notarías del Estado de Oaxaca (AHNEO). Protocolo de Juan Pablo Mariscal, Libro 194. Nombramiento de Juan José Quiñones por Cotesworth Smith y Co., y Joaquín García Granados para que termine la diferencias que tienen los solicitantes, 9 de setiembre de 1836, f. 247; Venta de inmueble entre Juan Antonio Oyarzun y Joaquín García Granados de un establecimiento de corte de madera de barril denominada el Rosario en el terreno perteneciente a Huamelula en dirección a Pochutla a favor de Cotesworth Smith y Co., 26 de setiembre de 1836, f. 260.

⁴⁸ García Granados, *Memorias*, 329.

⁴⁹ García Granados, *Memorias*, 301.

negocios de importación-exportación a través de Mazatlán. No obstante, los negocios de Joaquín no fructificaron, como lo recordó su hermano en varias ocasiones, señalando que sus ilusiones se desvanecieron rápidamente, «como en el curso de su vida se desvanecieron muchas otras»⁵⁰.

Caso distinto fue el de José Vicente, quien, nuevamente con su hermano, invirtieron en la explotación de la mina Guadalupe y Calvo, que se hallaba al otro lado de la Sierra Madre occidental y al sur del estado de Chihuahua. La importancia de la mina fue que producía oroche, una mezcla de plata y oro, por lo que varios individuos y compañías se lanzaron a invertir en su explotación. En consecuencia, los hermanos García Granados se asociaron con el protegido de Castaños y ex vicegobernador de Jalisco, José Ignacio Herrera y Cairo, y el germano Herman Stahlknecht, también mercader en Mazatlán y agente de los guatemaltecos en Durango, donde tenía fábricas textiles⁵¹.

Gracias a esas alianzas, Miguel fue enviado a montar una tienda en la ubicación de la mina para obtener ganancias de la compra-venta de herramientas y víveres, además de comprar barras mineras. Sin embargo, las tensiones entre los hermanos no se hicieron esperar, porque, según Miguel: «Mi hermano mayor y yo no hacíamos muy buena junta. Como ya he manifestado él era exigente dominante y absoluto, y yo enemigo del trabajo, independiente hasta el exceso, y nada sumiso»⁵². Por ende, los hermanos decidieron mantener el negocio en la mina, regresar al puerto y despedirse, ya que Miguel retornó a Guatemala por barco.

⁵⁰ García Granados, *Memorias*, 323, 301-324.

⁵¹ Pedro Pablo Favela Astorga, «La puerta de los miles y el puerto de los millones. Crecimiento poblacional y desarrollo económico de la ciudad portuaria de Mazatlán de 1822-1870» (tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán, 2020), 252. García Granados, *Memorias*, 330-331. Brigida von Mentz, «El capital industrial alemán en México», en *Los pioneros del imperialismo alemán en México*, Brigida von Mentz et al. (México: INAH, 1982), 208.

⁵² García Granados, *Memorias*, 335.

No obstante ese revés, José Vicente pudo encontrar el elemento clave para el sustento familiar. Sus hermanos Joaquín y Manuel se trasladaron al estado de Sinaloa para formar parte de sus negocios, vincularse a la élite regional y, con ello, crear un nicho para darle continuidad a la familia. Sin embargo, para que ese panorama se consolidase, debieron pasar entre diez y quince años de incertidumbre entre la imposibilidad de retornar a Centroamérica y la fragilidad de negocios infructuosos en México.

UNA FAMILIA NOBLE FRAGMENTADA: EL CLAN AYCINENA

Los Aycinena representan la noción de «familia» por excelencia para el reino de Guatemala y los primeros años de la Federación centroamericana. Esto se evidencia en las denuncias de cómo sus miembros ocupaban varios cargos y magistraturas seculares y eclesiales⁵³ y en el hecho de ser aludidos como «La Familia» en los años de la independencia⁵⁴. Esta posición no era casual, debido al poder económico de sus negocios y propiedades inmuebles, así como por ser la única familia en ostentar un cargo nobiliario, el marquesado Aycinena. Sin embargo, en el contexto independiente y federal, dicha familia experimentó dificultades económicas, políticas y familiares.

El patriarcado entre los Aycinena se afianzó por tres factores: el título de Marqués, el mayorazgo y la dirección de la casa comercial. La casa fue fundada por el navarro Juan Fermín de Aycinena, quien tuvo el apoyo de su hermano mayor, Pedro, radicado en Ciudad de México⁵⁵.

⁵³ Magda Aragón, «Análisis de fuentes históricas: La familia Aycinena y su influencia en la sociedad guatemalteca de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX», *Estudios Digital* 6, no.16 (2018): 1-12.

⁵⁴ Ralph Lee Woodward Jr., *Rafael Carrera y la Creación de la República de Guatemala, 1821-1871*, trad. Jorge Skinner-Klee (Guatemala: Serviprensa, 2011); Chandler, «La Casa Aycinena».

⁵⁵ Francisco Rodolfo González Galeotti, «Comercio franco y mercaderes en la Carrera de Guatemala (1740-1822)» (tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán, 2020), 205-215.

Gracias a la importación de géneros y exportación de añil, junto a sus sucesivos matrimonios, su red familiar fue un epicentro económico y político de las élites hispanas del Reino de Guatemala. A la muerte de Fermín, en 1793, los negocios quedaron en manos de sus hijos mayores Vicente Atanasio y José Alejandro, en tanto que el título nobiliario y el mayorazgo solo se le concedió al primero. Los nuevos jefes del negocio se dedicaron a conceder préstamos a productores de añil y exportar el tinte al mercado europeo.

Durante la coyuntura independiente, la casa Aycinena experimentó fuertes cambios. En 1813, José Alejandro fue elegido Consejero de Estado en Madrid y en 1814 Vicente murió⁵⁶. Debido a ello, el título y el mayorazgo recayeron en Juan José Aycinena y Piñol, hijo de Vicente, en tanto la dirección de la casa corrió a manos del tercer hijo, Juan Fermín Aycinena Piñol, mientras que su hermano Mariano administró las haciendas de la familia por cuatro años. Así sucedieron los hechos, hasta que Juan Fermín enfermó, en 1820, hasta su muerte, en 1821⁵⁷. En consecuencia, la casa mercantil recayó en manos de Mariano hasta su exilio, en 1829⁵⁸.

Mariano fue muy activo, ya que operó como patriarca de la familia, en especial por su intervención en la independencia de España y la anexión al primer Imperio mexicano a través del «Plan Pacífico para la independencia»⁵⁹. La agencia de Mariano en la anexión fue determinante,

⁵⁶ Archivo de la Compañía de Francisco de Yraeta (ACOFY) 2.1.51, Gabriel Iturbe Yraeta a Juan Fermín Aycinena y Piñol, 16 de mayo de 1814, ff. 139-139v; 2.1.53, Iturbe Yraeta a Juan Fermín Aycinena Piñol, 30 de junio de 1815, ff. 42v-43v.

⁵⁷ Mariano de Aycinena a Manuel del Solar Campero, Guatemala, 18 de diciembre de 1821, en Rafael Heliodoro Valle, *La anexión de Centroamérica a México, Documentos y Escritos*, vol. I, doc. 52 (México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1924), 142.

⁵⁸ Mariano de Aycinena a Manuel del Solar Campero, Guatemala, 18 de diciembre de 1821, en Valle, *La anexión de Centroamérica a México*, 142; ACOFY, 2.1.64, Arizpe a Mariano Aycinena, 22 de mayo de 1830, f. 31.

⁵⁹ Horacio Cabezas Carcache, *Independencia, Centroamericana. Gestión y ocaso del Plan Pacífico para la independencia* (Guatemala: Editorial Universitaria, 2009).

en especial en la obtención del apoyo del gobierno mexicano para el sostén económico del reino de Guatemala⁶⁰, el cobro de deudas en el Perú⁶¹ y una pensión desde los fondos de la Orden de Guadalupe⁶². Ese interés patriarcal se cristalizó en la comunicación para el ministro de Relaciones Exteriores e Interiores del Imperio mexicano José Manuel Herrera, en la comenta que:

Habiendo fallecido por los años de 17 y 19 otros dos hermanos, que ya nos ayudaban al sostén de la casa, y últimamente Juan Fermín el año pasado, he quedado solo, para mantener al hermano de Madrid y su familia, la marquesa y sus hijos, la viuda de Juan Fermín, su chiquilla, con otras hermanas, que aunque ya no son partícipes en el caudal tienen familias y me es preciso auxiliarlas en algo.

Irónicamente esta carta fue enviada al mismo tiempo que el Imperio mexicano se fragmentó y se constituyeron las federaciones mexicana y centroamericana.

Luego de este revés, la familia Aycinena continuó participando en la política federal, pero sin adquirir un gran protagonismo, hasta 1827, cuando los guatemaltecos eligieron a Mariano como jefe del Estado de Guatemala durante la Guerra Federal. En esa coyuntura, Aycinena ejerció una autoridad muy fuerte procurando asegurar el triunfo del centralismo como eje rector de la política en la Federación.

⁶⁰ Mario Vásquez Olivera, *El imperio mexicano y el Reino de Guatemala. Proyecto político y campaña militar, 1821-1823* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009).

⁶¹ En 1822 Mariano de Aycinena solicitó a Agustín de Iturbide una carta de recomendación dirigida al general San Martín para cancelar una deuda contraída con el gobierno virreinal en 1809. Estaba valuada en 180 000 pesos a pagar a José Cabenencia, su apoderado en Lima. «Mariano de Aycinena a Agustín de Iturbide, 18 de marzo de 1811», en Valle, *La anexión de Centroamérica a México*, doc. 184, 235.

⁶² Carta de Mariano Aycinena a José Manuel Herrera, 20 de febrero de 1823, en Ramón Salazar, «Mariano de Aycinena», en *Próceres de la Independencia de Centroamérica*, ed. Carlos Meléndez Chaverri (San José: EDUCA, 1971), 128-129.

De ello tenía certeza, ya que, en una carta enviada a su hermano Antonio, señaló que «El centralismo se establecerá, yo te lo aseguro, sobre bases muy sólidas»⁶³, con lo que implicaba que tal modelo aseguraría la hegemonía de la élite guatemalteca. Para asegurar el triunfo, Mariano apeló a su liderazgo político para movilizar a la población urbana. Y, en caso de perder por vía de las armas, apeló a la devoción católica y a la defensa de la familia contra las tropas federalistas:

Dirémosle en nuestras proclamas que los enemigos no respetan la honestidad de las doncellas, los lazos conyugales, ni la inocente infancia; que todo lo asolan y destruyen; que todo lo violan y pisan, hasta lo más sagrado [...] nuestros frailecillos con sus exhortaciones, nuestras monjitas con sus rogativas y nuestro ilustrísimo [el arzobispo Ramón Casaus y Torres] con su incomparable destreza de esta clase de negocios serán los instrumentos que dirijan al pueblo en nuestra campaña⁶⁴.

Esta estrategia forjó la idea del patricio urbano vinculado al poder eclesial. Dicho método no era casual, pues su hermana María Teresa Aycinena y Piñol, religiosa del Convento de Santa Teresa, de la orden de los Carmelitas Descalzos, había manifestado síntomas de un estigma, siendo objeto de investigación por eclesiásticos y de cierta devoción popular urbana. Ciertamente esta estrategia se puso en práctica en la hora final del sitio de Guatemala, en abril de 1829, pero no rindió los frutos esperados.

Capturado, Aycinena y Manuel José Arce, pasaron cerca de siete meses en prisión. Por ese motivo, ambos solicitaron un amparo para poder expatriarse perpetuamente. Ello lo hacían en calidad de no solo de líderes derrotados sino también como patriarcas, porque lo pidieron

⁶³ Carta a Antonio Aycinena de Mariano Aycinena, 9 de diciembre de 1827, en Salazar, «Mariano de Aycinena», 147.

⁶⁴ Carta a Antonio Aycinena de Mariano Aycinena, 9 de diciembre de 1827, en Salazar, «Mariano de Aycinena», 148.

«esperando conseguirla, para minorar nuestro infortunio y el de nuestras infelices familias»⁶⁵.

Al final se les permitió el indulto y, salieron por el puerto de Omoa en la embarcación El Moro. A diferencia de los enviados en el bergantín Hidalgo, Arce y Aycinena salieron por el puerto de Omoa hacia Estados Unidos, donde se les confinó. En El Moro viajaron hasta Nueva Orleans alrededor de 26 personas, entre familiares y sirvientes personales (ver tabla 2).

**Tabla 2. Pasajeros exiliados en la embarcación El Moro,
23 de noviembre de 1829**

Nombre	Edad	Sexo	Ocupación
Juan José Aycinena	36	hombre	sacerdote
Mariano Aycinena	38	hombre	mercader
María de la Luz González-Batres Juarros	25	mujer	ninguna
Antonio Aycinena	27	hombre	militar
Ángel Aycinena	37	hombre	sacerdote
Francisco Pavón	18	hombre	abogado
Manuel Francisco Pavón	30	hombre	mercader
C. Natareno	20	hombre	sirviente
S. Figueroa	40	hombre	sirviente
Ygnacio Piélagos	20	hombre	sirviente
Pedro	20	hombre	sirviente
E. Rodríguez	25	hombre	sirviente
Bernardo	12	hombre	sirviente

Fuente: Lista de todos los pasajeros que llegaron al distrito de Mississippi de puertos foráneos durante el trimestre que terminó el 31 de diciembre de 1829, fs. 8-9. Nueva Orleans, Luisiana. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:CDN9-VHPZ>)

⁶⁵ Salazar, «Mariano Aycinena», 167, 197.

Al decreto, originalmente solo para Aycinena y Arce, se sumaron familiares para acompañar a los exiliados y mantener la unidad familiar. Ese fue el caso de Manuel Francisco Pavón, que estuvo a punto de ser enviado en el bergantín Hidalgo. Este pasó de Sonsonate hasta Izabal y Omoa, donde se embarcó de Belice a Nueva Orleans, lugar donde se quedaron a residir los Aycinena y otros pasaron a México para encontrarse con los Montúfar. Otros pasajeros tomaron distintos rumbos, como Manuel Francisco que estuvo en Nueva York hasta 1834, cuando emigró a Francia. En este último lugar se contactó con otros exiliados, como la familia del exemperador Iturbide, los Lizardi, de México; los Mosquera y los Gutiérrez Estrada, de Sudamérica. En 1836 Pavón se embarcó a Cuba donde estuvo hasta 1837, seguramente en contacto con los exiliados centroamericanos enviados allí. Según la *Gaceta de Guatemala*, ello le permitió completar su educación política⁶⁶.

Durante el exilio, en la familia Aycinena, la figura de Mariano decae de manera notable y paulatinamente es sustituida por Juan José, quien adquiere un protagonismo político gracias a los opúsculos conocidos como «toros amarillos» en que criticaba el modelo federal a la luz de la experiencia de Luisiana, en Estados Unidos. Ello le permitió minar el poder de los federalistas fragmentando la unión, en especial cuando el mismo Morazán y luego Gálvez le invitaron a ser parte del gobierno centroamericano como ministro en España y, luego, como ministro de Gobernación y Justicia, en 1837⁶⁷.

Desde Guatemala se intentó el retorno de los Aycinena exiliados, como sucedió con Mariano en 1836, que «no pudo regresar sino a instancias y ruegos de su familia con las personas influyentes en el gobierno

⁶⁶ *Gaceta de Guatemala, Noticia biográfica del señor Don Manuel Francisco Pavón Consejero de estado y Ministro de lo interior del Gobierno de la República de Guatemala* (Guatemala: Imprenta de la Paz, 1855), 2.

⁶⁷ Chandler, «La Casa Aycinena», 167.

de la época»⁶⁸. No obstante, parece que decisiones del gobierno federalista frustraron su asiento definitivo en Guatemala, ya que se le ordenó salir de Guatemala hacia Chiapas, asentándose en Comitán. El nuevo exilio no duró mucho, pues el gobierno federalista de Mariano Gálvez en Guatemala fue derrocado por la rebelión de la montaña⁶⁹. En ese contexto, también Manuel Francisco intentó regresar con el apoyo de varios familiares, en 1837, siendo su principal misión recuperar los bienes expropiados en la derrota de 1829. Estos eran, sobre todo, «fincas urbanas, efectos de comercio, alhajas, muebles»⁷⁰ y fue solo años después que el gobierno del estado de Guatemala, ya separado de la Federación, reconoció su derecho a pagarle una pequeña parte del valor total, 37 000 pesos, que habían entrado como parte del erario del Estado⁷¹.

En los años siguientes, la dirección patriarcal de los Aycinena recayó en Juan José, el tercer marqués, quien llegó a ser una figura central en la Iglesia, hasta 1865, cuando falleció. Por su parte, Manuel Francisco llegó a ostentar varios cargos clave en el gobierno de la república de Guatemala como consejero y ministro de Gobierno, hasta su muerte en 1855. Ambos fungieron como las mancuernas de la élite que afianzaron el régimen conservador junto a Rafael Carrera. En ese contexto, la figura de Mariano quedó oscurecida en algunos cargos políticos hasta su muerte, en 1855⁷². Empero queda pendiente corroborar si su papel como patriarca familiar también languideció o se fortaleció en el ámbito privado.

⁶⁸ Salazar, «Mariano Aycinena», 167.

⁶⁹ Salazar, «Mariano Aycinena», 167.

⁷⁰ Gaceta, *Noticia*, 3.

⁷¹ Gaceta, *Noticia*, 3.

⁷² Salazar, «Mariano Aycinena», 168.

CONCLUSIÓN

La derrota de los centralistas al término de la primera Guerra Federal Centroamericana ciertamente marcó el fracaso del proyecto como modelo político-ideológico para organizar el sistema político de la Federación centroamericana. En el marco de la historia política, este es el germen de las contradicciones que llevarán al fracaso al proyecto federal del istmo. Empero, el exilio fue el hecho clave que marcó el fracaso de dicho proyecto.

La expulsión masiva de opositores de la mano de decretos y decisiones sancionadas por instituciones constitucionales marcó por partida doble el fracaso del proyecto de las élites guatemaltecas en mantener el control de las decisiones federales, pero también del mismo proyecto federal. El exilio masivo, asimismo, manifiesta también el fracaso del modelo político de la aristocracia institucionalizada y de los patricios guatemaltecos que la conformaron desde las reformas borbónicas.

No obstante, las experiencias presentadas y analizadas también nos revelan que el fracaso político no fue total. Para varios de los exiliados, los lazos con sus familias en Centroamérica fue un factor clave para su reconstitución en una serie de escenarios adversos, bien fuese por la política, los negocios o la distancia de los países receptores de exiliados centroamericanos.

Si bien el proyecto de los paterfamilias guatemaltecos fue derrotado, ello no implicó que pasara lo mismo con sus criterios o ideas respecto al patriarcado. Gracias a las comunicaciones y documentos, ha sido posible observar cómo perduró el modelo ilustrado androcático en el espacio doméstico, tanto en las tensiones que provocó como en su utilidad en circunstancias de riesgo.

Queda pendiente investigar qué sucedió con la figura del arzobispo Ramón Casaus y Torres, así como las experiencias de las familias que se quedaron, sin olvidar el papel de los exiliados en el fracasado intento de retomar el poder político en la segunda Guerra Federal de 1832.

BIBLIOGRAFÍA

- Agüero, Alejandro. *Castigar y personar cuando conviene a la República. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.
- Aragón, Magda. «Análisis de fuentes históricas: La familia Aycinena y su influencia en la sociedad guatemalteca de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX», *Estudios Digital* 6, no. 16 (2018): 1-12.
- Arzú, José. *Pepe Batres íntimo*. Guatemala: Tipografía Nacional, 2009.
- Arriola, Jorge Luis. *Gálvez en la encrucijada. Ensayo crítico en torno al humanismo político de un gobernante*. Guatemala: Cara Parens, 2012.
- Cabezas Carcache, Horacio. *Independencia, Centroamericana. Gestión y ocaso del Plan Pacífico para la independencia*. Guatemala: Editorial Universitaria, 2009.
- Chacón Jiménez, Francisco y Josefina Méndez Vásquez. «Miradas sobre el matrimonio en la España del último tercio del siglo XVIII». *Cuadernos de Historia Moderna*, 32 (2007): 61-85.
- Chandler, David L. «La Casa Aycinena». *Anuario de Estudios Centroamericanos* 4 (1978): 163-169.
- Córdova, José Francisco de. *Apuntamientos para la historia de la revolución de Centro América, desde el grito de Independencia hasta agosto de 1829*. San Cristóbal: Imprenta de la Sociedad, 1829.
- Favela Astorga, Pedro Pablo. «La puerta de los miles y el puerto de los millones. Crecimiento poblacional y desarrollo económico de la ciudad portuaria de Mazatlán de 1822-1870». Tesis de doctorado. El Colegio de Michoacán, 2020.
- Gaceta de Guatemala. *Noticia biográfica del señor Don Manuel Francisco Pavón Consejero de estado y Ministro de lo interior del Gobierno de la República de Guatemala*. Guatemala: Imprenta de la Paz, 1855.
- García González, Francisco. «Sirvientes y criados en el mundo rural de la España interior, 1700-1860. Desigualdad social y dependencia». *Mundo Agrario: Revista de estudios rurales* 18, no. 39 (2017): e071. <https://doi.org/10.24215/15155994e071>.

- García Granados, Miguel. *Memorias del General Miguel García Granados*. Guatemala: Tipografía Nacional, 2011.
- Gonzalbo-Aizpuru, Pilar. «Familia rural, familia urbana. La Nueva España frente a la modernidad del siglo XVIII». *Historiela revista de historia regional y local* 13, no. 28 (2021): 138-167.
- González Galeotti, Francisco Rodolfo. «Comercio franco y mercaderes en la Carrera de Guatemala (1740-1822)». Tesis de doctorado. El Colegio de Michoacán, 2020.
- González Galeotti, Francisco Rodolfo. «Vae victis: el primer exilio centroamericano en México (1829-1840)». *Secuencia*, 114 (2022): 1-38.
- González Torres, Jorge. «Ciudadano/Vecino». En *Centroamérica durante las revoluciones atlánticas, vocabulario político, 1750-1850*, coordinado por Jordana Dym y Sajid Herrera, 55-57. San Salvador: Instituto Especializado de Educación Superior para la Formación Diplomática Editores-UCA, 2014.
- Guerra, François-Xavier, Annick Lempérière et al. *Los espacios públicos en Iberoamérica, ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. México: Fondo de Cultura Económica y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2008.
- Hall, Carolyn; Héctor Pérez Brignoli y James V. Cotter. *Historical atlas of Central America*. Norman: University of Oklahoma Press, 2005.
- Hernández Valle, Rubén. *Constituciones Iberoamericanas Costa Rica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Herzog, Tamar. *La administración como un fenómeno social: La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995.
- Hespanha, António Manuel. «La senda amorosa del Derecho «Amor» y «Iustitia» en el discurso jurídico moderno». En *Pasiones del jurista: amor, memoria, melancolía imaginación*, editado por Carlos Petit Calvo, 23-74. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.
- Imízcoz, José María. «Familias en la Monarquía. La política familias de las elites vascas y navarras en el Imperio de los Borbones». En *Casa, familia y sociedad (País Vasco, España y América, siglos XV-XIX)*, editado por José María Imízcoz. Bilbao: Servicio Editorial Universitario del País Vasco, 2004.

- Liehr, Reinhard. «La deuda interna y externa de la República Federal de Centroamérica, 1823-1839». En *La deuda pública en América Latina en perspectiva histórica*, coordinado por Reinhard Liehr, 447-476. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 1995.
- Membreño, Antonio. *Hondureñismos*. Tegucigalpa: Guaymuras, 1982.
- Mentz, Brigida, von. «El capital industrial alemán en México». En *Los pioneros del imperialismo alemán en México*, Brigida von Mentz et al., 163-230. México: INAH, 1982.
- Montúfar y Coronado, Manuel. *Papeles del ochocientos*. Guatemala: Publicaciones de El Imparcial, 1933.
- Oyuela, Irma. *Mujer, familia y sociedad: una aproximación histórica*. Tegucigalpa: Guaymuras, 1993.
- Oyuela, Irma. *De santos y pecadores. Un aporte para la historia de las mentalidades*. Tegucigalpa: Guaymuras, 1999.
- Salazar, Ramón. «Mariano de Aycinena». En *Próceres de la Independencia centroamericana*, editado por Carlos Meléndez Chaverri, 91-178. San José: EDUCA, 1971.
- Sznajder, Mario y Luis Roniger. *La política del destierro y el exilio en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Taracena Arriola, Arturo. *Invencción criolla, sueño ladino y pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1871*. Antigua Guatemala: CIRMA, 1999.
- Taracena Arriola, Arturo, ed. *La primera guerra federal centroamericana, 1826-1829: nación y Estados, republicanism y violencia*. México: UAM-Unidad Iztapalapa, Cara Parens y CEPHCIS-UNAM, 2015.
- Valle, Rafael Heliodoro. *La anexión de Centroamérica a México. Documentos y Escritos*, vol. I. México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1924.
- Vásquez Olivera, Mario. *El imperio mexicano y el Reino de Guatemala. Proyecto político y campaña militar, 1821-1823*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Werner, Patrick S. «Familia, matrimonio y divorcio en Centroamérica, 1550-1800: el régimen legal». Ponencia presentada en el XII Congreso Centroamericano de Historia. San Salvador, El Salvador, julio de 2014.

- Werner, Patrick S. «Género y derechos de las mujeres en la Nicaragua del siglo XVIII: dos casos». Ponencia presentada en el X Congreso Centroamericano de Historia. Managua, Nicaragua, julio de 2010.
- Woodward Jr., Ralph Lee. *Rafael Carrera y la Creación de la República de Guatemala, 1821-1871*, trad. Jorge Skinner-Klee. Guatemala: Serviprensa, 2011.
- Zamora, Romina. «Lo doméstico y lo público. Los espacios de sociabilidad de la ciudad de San Miguel de Tucumán a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2010. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.58257>.
- Zamora, Romina. «La *oeconomica* y su proyección para el justo gobierno de la república. San Miguel de Tucumán durante el siglo XVIII». *Revista de Historia del Derecho*, 44 (2012): 201-214.

6. EL FRACASO DE LA CIUDADANÍA FEMENINA EN MÉXICO, 1857-1917

Martha Santillán Esqueda

Instituto Mora

Lucrecia Infante Vargas

Instituto Mora

La influencia del pensamiento ilustrado hacia finales del siglo XVIII en Nueva España fue un antecedente fundamental en el advenimiento del proyecto modernizador que, tras la lucha de independencia y a lo largo del siglo XIX, determinó el establecimiento del liberalismo en México. Esta corriente de pensamiento imaginó una sociedad en la que, a través del libre ejercicio de la voluntad (máxima expresión de la racionalidad), sería posible conseguir la perfección y el progreso de la humanidad. Así, la nueva nación buscó terminar con toda organización política corporativista de antiguo régimen y constituir una sociedad cimentada en la igualdad y los derechos ciudadanos. Para ello, era fundamental definir la ciudadanía y delimitar sus derechos. En el Congreso Constituyente de 1823¹ se dispuso que no podrían marcarse diferencias de ningún tipo entre los sujetos que conformaban la nación²; sin embargo, como

¹ En 1824 se emitió la primera Constitución mexicana, con vigencia hasta 1837.

² Genaro García, *Apuntes sobre la condición de la mujer* (México: Compañía limitada de tipógrafos, 1891), ed. y pról. Carmen Ramos Escandón (México: Universidad de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa y CIESAS, 2007).

bien apunta Ramos Escandón, en aquel «nuevo tipo de organización las grandes perdedoras fueron las mujeres»³.

Respecto al papel deseable para las mexicanas en este proceso, se confeccionó la noción de «lo femenino» como una esencia vinculada a lo natural-sensible (en oposición a lo masculino como racional-productivo) que perduró hasta entrado el siglo XX. De tal modo, al resultar seres «inferiores a los hombres en las facultades cruciales de la razón y la ética»⁴, se sostuvo desde varios ángulos ideológicos su invalidez como sujetos políticos. Legalmente se estimó a la diferencia sexual como «el criterio más importante» —incluso más que el de la propiedad— para fundamentar «los derechos del individuo [pues ...] a las mujeres se les excluyó no sólo del voto, sino del resto de los derechos individuales, el derecho a tener propiedad, el derecho a vivir donde mejor les pareciese, el derecho a escoger el trabajo que desearan y, por encima de todo, el derecho a la auto representación estaba limitado por la relación con un hombre»⁵. Así, eran «ciudadanas a medias».

Desde dicho horizonte, en este capítulo realizamos un análisis discursivo de dos fracasos⁶ en torno al desconocimiento de la ciudadanía de las mexicanas y de sus derechos políticos, en un arco temporal delimitado por las Constituciones de 1857 y de 1917⁷. Con el asentamiento del Estado Liberal, que tuvo como base la primera, se concretó legalmente

³ Carmen Ramos Escandón, *Ciudadanía carente. Género y legislación en Guadalajara (1870-1917)* (Guadalajara: UDG, 2013), 14.

⁴ Bonnie S. Anderson y Judith P. Zinzer, *Historia de las Mujeres. Una historia propia* (Madrid: Crítica, 2009), 618.

⁵ Escandón, *Ciudadanía carente*, 15.

⁶ Entendemos al fracaso como un devenir opuesto —o en la práctica por lo menos contrario, incluso adverso— a la expectativa que, con respecto a determinada situación, uno o varios grupos sociales o políticos aseguraban que sucedería como resultado de la puesta en práctica de sus planteamientos.

⁷ Si bien nuestro estudio apunta exclusivamente a la comprensión de la confección discursiva en que se sustentan los fracasos para la ciudadanía femenina en 1857 y 1917, ello no fue definitivo, pues, finalmente, la ciudadanía de las mexicanas y su derecho al sufragio universal se reconocieron en 1953. Para un estudio detallado sobre

aquella visión discriminadora de génesis ilustrada. Posteriormente, durante el porfiriato (1876-1880, 1884-1911) hubo contraposiciones discursivas respecto al papel social y político que debían desempeñar las mexicanas, las cuales se exacerbaban en el contexto de la Revolución mexicana. En 1917 se emitió una nueva Constitución, que abandonaba la justicia social y la integración de los grupos marginados de la vida social y política al desarrollo de la nación; no obstante, la facción revolucionaria constitucionalista sostuvo la noción de no racionalidad e incapacidad femenina para hacer política.

Con la finalidad de comprender cómo se explicó tal discriminación y en qué medida ello deviene en fracaso, analizamos los discursos que, desde diferentes ángulos ideológicos, desconocieron la ciudadanía de las mexicanas y sus derechos políticos y civiles. Asimismo, y en continuidad con lo anterior, estudiamos las voces —femeninas en su mayoría— que se aglutinaron para solicitar los derechos negados. Damos cuenta de que ambas posturas, a favor y en contra, navegan en la misma ideología liberal y que, en todo caso, los fracasos estudiados se debieron a una postura política de exclusión que urdió justificaciones sin sólidos sustentos. Tan así fue que la marginación resultó insostenible argumentativamente al tener que reconocerse, a la postre, en 1953, la ciudadanía femenina.

CONSUMADA LA INDEPENDENCIA

El modelo de mujer ilustrada más difundido en el mundo novohispano fue el promovido por Benito Jerónimo Feijóo y Josefa Amar y Borbón. Ambos se opusieron a la idea predominante de la inferioridad física, moral e intelectual de las mujeres; a la vez que abogaron por la igualdad entre los sexos y, de manera particular, por la importancia de transformar los parámetros de la educación femenina, cuyo propósito

la obtención de estos derechos en el siglo tras la Revolución mexicana, véase Enriqueta Tuñón, *¡Por fin... ya podemos elegir y ser electas!* (México: INAH/Plaza y Valdés, 2002).

fundamental era prepararlas para cumplir adecuadamente con su papel de madres y esposas⁸.

En desacuerdo con estas ideas, el conocido escritor José Joaquín Fernández de Lizardi, en su obra *La Quijotita y su prima. Historia muy cierta con apariencias de novela*, publicada hacia 1818-1819, compara la vida de dos hermanas de una familia acomodada: Eufrosina y Matilde, y de sus respectivas hijas, Pomposa (La Quijotita) y Pudenciana⁹. Eufrosina encarna a la mujer educada a la usanza del antiguo orden colonial: «supersticiosa, frívola y vana. Consagrada al lujo, la última moda y el ajeteo social»¹⁰. Este tipo de mujer resulta despreciable, pues su vanidad la alejaba de sus ocupaciones mujeriles; además, malcría en exceso a su hija, La Quijotita, cuyo cuidado y educación los delega a nodrizas y a la servidumbre. Por su parte, Matilde se dedica al cuidado de su hogar, su marido y su hija. Matilde amamantó a Pudenciana, la tuvo a su lado hasta los cinco años en que la envió a la escuela y la educó con rigor y poco consentimiento.

El ideal femenino se resume de manera contundente en el desenlace. Pudenciana llegó a ser una excelente joven, logró un matrimonio bien avenido y vivió feliz el resto de su vida. En cambio, La Quijotita, consecuencia de la mala educación que recibió de su madre, perdió oportunidades para conseguir una buena vida y su existencia se tradujo en pobreza, prostitución y una muerte prematura. La moraleja de la novela coincide con el pensamiento ilustrado de Rousseau, quien justificaba la exclusión de las mujeres de cualquier ámbito de la vida

⁸ Benito Jerónimo Feijoo, «Defensa de las mujeres», en *Teatro Crítico Universal. Discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes* (Madrid: Joaquín Ibarra, 1723); Josefa Amar y Borbón, *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* (Madrid: Benito Cano, 1790. Edición moderna de María Victoria López Cordón, Madrid: Cátedra, 1994).

⁹ José Fernández de Lizardi, *La Quijotita y su prima* (México: Porrúa, 2009).

¹⁰ Silvia Arrom realiza un interesante análisis de la obra en razón de la situación de las mujeres y los proyectos educativos del periodo. Silvia Arrom, *Las mujeres en la ciudad de México, 1790-1857* (México: Siglo XXI, 1988), 34.

pública, con el argumento de que su «utilidad social» estaba determinada por la esencia de su naturaleza como madres y esposas, lo que las apremiaba a hacer felices a padres, esposos e hijos:

De la buena constitución de las madres depende ante todo la de los hijos; del cuidado de las mujeres depende la primera educación de los hombres; de las mujeres dependen también sus costumbres, sus pasiones, sus gustos, sus placeres, su felicidad misma. Por eso, toda la educación de las mujeres debe referirse a los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar por ellos, educarlos de jóvenes, cuidarlos de adultos, aconsejarlos, consolarlos, hacerles la ida agradable y dulce: he ahí los deberes de las mujeres en todo tiempo, y lo que debe enseñárseles desde su infancia¹¹.

Estas visiones en Hispanoamérica, donde el destino social de las mujeres y los hombres estaba determinado social y políticamente por la diferencia sexual, fueron ganando primacía. El *Manual de las Mujeres*, de Verdollín, uno de los textos más difundidos durante las últimas décadas del siglo, precisaba:

Por lo común el hombre ejerce su ministerio fuera de la casa; el de la mujer sólo se ejerce en el hogar doméstico; debe entregarse el hombre al trato social; debe dedicarse la mujer al gobierno de la casa. Para el hombre son los oficios, las artes y las ciencias; para la mujer las obligaciones y tareas de esposa y madre. Prepararla para que se haga digna de sus excelencias, de sus virtudes y de sus venturas, es realizar la obra completa de su educación y suministrarla los medios para conseguir la verdadera felicidad¹².

¹¹ Jean Jacques Rousseau, *Emilio o de la educación* (Madrid: Alianza, 1990), 494. Sara Ahmed realiza un excelente análisis del proceso de creación de género en relación con las emociones en *Emilio*, acorde al pensamiento ilustrado y que nutrirá el pensamiento liberal decimonónico. Sarah Ahmed, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría* (Buenos Aires: Caja negra, 2019), 129-136.

¹² D. L. J. Verdollín, *Manual de las mujeres. Anotaciones históricas y morales, sobre su destino, sus labores, sus habilidades, sus merecimientos, sus medios de felicidad* (México y París: Librería de Ch. Bouret, 1881), 331-332.

En México, tales discursos sirvieron para justificar la exclusión de las mujeres de la vida pública y política. Esta «dicotomía de los sexos en espacios diversos [...] tuvo una clara función política», asegura Ramos Escandón: «la de evitar otorgar a las mujeres los mismos derechos ciudadanos que a los hombres»¹³. Para Silvia Arrom, «la tensión entre la competencia de las mujeres y su sujeción [a la vida doméstica] se resolvió asignándoles una esfera separada que gobernar, solución que evitaba el paso radical de concederles los mismos derechos que a los hombres»¹⁴. Finalmente, con el asentamiento del Estado liberal a partir de la segunda mitad del siglo, se concretó de manera formal —en tanto legal— la privación de derechos civiles y políticos para las mexicanas.

El proceso de secularización del país se consolidó con la promulgación de la Constitución de 1857, las Leyes de Reforma (1859) y la adopción de sucesivos códigos legales de orden civil, comercial y penal a partir de la década de 1870¹⁵. En dicho conjunto legal se desconoció la ciudadanía de las mexicanas y se afirmó su relegación a la vida doméstica.

La Constitución estableció que «son ciudadanos de la República todos los que, teniendo la calidad de mexicanos»¹⁶, tuviesen la mayoría

¹³ Carmen Ramos Escandón, «Legislación y representación de género en la nación mexicana: la mujer y la familia en el discurso y la ley, 1870-1990», en *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, ed. Sara Elena Pérez-Gil Romo y Patricia Ravelo Blancas (México: CIESAS, 2004), 97.

¹⁴ Arrom, *Las mujeres*, 322.

¹⁵ A partir de la década de 1870 comenzó en México lo que los historiadores del derecho llaman la etapa de «monismo jurídico». Esto significa que, a partir de entonces, el pluralismo jurídico heredado del antiguo régimen (derecho hispano y normativas religiosas) perdió toda legitimidad. Con la consolidación del proyecto político liberal, la ley emanada del Estado se convirtió en la única posibilidad tanto para gobernar como organizar el sistema social, económico y político mexicano. Véase María del Refugio González, «Derecho de transición (1821-1871)», en *Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, ed. Beatriz Bernal (México: UNAM-IIIH, 1988), 433-454.

¹⁶ Conforme al artículo 30, eran considerados mexicanos los nacidos dentro o fuera del territorio, los extranjeros naturalizados, con bienes raíces en el país o con hijos mexicanos.

de edad (18 si eran casados o 21 solteros) y un «modo honesto de vivir» (artículo 34). Entre las prerrogativas de todo ciudadano estaba el votar y ser votado. La redacción en masculino fue suficiente para desconocer la ciudadanía de las mujeres en México, aunque no jurídicamente concluyente, como sostenía el abogado Genaro García, férreo defensor de las mujeres y promotor de una vertiente de avanzada del liberalismo mexicano¹⁷. A García le parecía legalmente insostenible y «absurdo» el hecho de que se afirmara que la Constitución no contempló «a las mujeres cuando determinó la ciudadanía, porque hizo uso solamente de la designación masculina». No había ni una sola línea en la carta magna que sostuviese expresamente la negación de la ciudadanía para las mujeres, increpaba; al tiempo que en la vida práctica se reconocía que las mujeres nacidas en el territorio mexicano, las hijas de padres mexicanos o las naturalizadas eran efectivamente mexicanas. En consecuencia, para García, las mujeres en México sí eran ciudadanas. Consideró que el desconocimiento de este hecho se debía, en todo caso, a que para los constituyentes era «perfectamente natural» suponer, sin justificación racional alguna, que las mujeres estaban incapacitadas políticamente¹⁸. Con ello, además de impedirles la posibilidad de participar en los destinos políticos del país, también se obstaculizó su intervención en cualquier ámbito público. Pero la situación resultó más grave.

En aquel contexto liberal, también hubo un reordenamiento social sobre la base de la familia nuclear jerarquizada bajo la autoridad patriarcal y regulada legalmente; con ello, las mujeres quedaron formalmente subordinadas a los hombres¹⁹. Con los códigos civiles federales de 1870 y 1884 se formalizó y defendió la autoridad del varón, no solo respecto a la resolución de los conflictos conyugales y familiares y al control

¹⁷ Carmen Ramos Escandón realiza un estupendo estudio introductorio de su obra a este respecto en García, *Apuntes*.

¹⁸ García, *Apuntes*, 64-65.

¹⁹ Para un análisis sobre el ordenamiento de la familia en estado liberal véase Ramos Escandón, *Ciudadanía carente*, 43-45.

de la patria potestad sobre los hijos, sino también en el manejo exclusivo de las propiedades de la esposa y sus transacciones legales. Incluso tras la muerte del marido, las viudas debían someterse a la autoridad de tutores o consejeros nombrados por los esposos, al tiempo que los abuelos paternos tenían la prerrogativa sobre la patria potestad de los vástagos²⁰.

Como observa Ana Lidia García Peña, la separación legal del espacio doméstico de la vida colectiva promovida por el liberalismo trajo significativas desventajas para las mujeres, pues en términos legales perdieron el apoyo comunitario y religioso en el cual se apoyaban para resolver los conflictos sociales y domésticos²¹. Si bien en el mundo religioso las mujeres no tenían gran margen para tomar decisiones, sí eran escuchadas; en cambio, en el legal, no tenían voz ni facultad para decidir.

Mientras el liberalismo jurídico separaba los espacios público-privado, los intelectuales positivistas, corriente filosófica preponderante durante el porfiriato, promovieron el estereotipo más representativo del periodo: el ángel del hogar. Esta figura refrendaba la obediencia, la docilidad y el pudor como valores innatos de la feminidad; y encumbraba al hogar como su territorio, si bien no para gobernarlo a su libre albedrío, para ocuparse de su organización y administración con cierta autonomía bajo la vigilancia masculina. El ángel del hogar se cifraba en la representación de «seres etéreos, inmaculados, sabios, eficientes, buenos»; las mujeres con estas características tenían «la capacidad de ser buenas esposas, buenas madres y amas de casa y de transmitir a sus hijos las bases morales y religiosas, que hicieran de ellos buenos ciudadanos y buenos católicos»²².

²⁰ Ramos Escandón, «Legislación y representación», 93-112; Silvia Arrom, «Changes in Mexican Family Law in The Nineteenth Century: The Civil Codes of 1870 and 1884», *Journal of Family History* (otoño, 1985).

²¹ Ana Lidia García Peña, *El fracaso del amor. Género e individualismo en el siglo XIX mexicano* (México: El Colegio de México, 2006), 49-51.

²² Valentina Torres Septién, «Un ideal femenino: los manuales de urbanidad: 1850-1900», en *Cuatro estudios de Género en el México urbano del siglo XIX*, coords. Gabriela Cano y Georgette José Valenzuela (México: UNAM-PUEG, Miguel Ángel Porrúa, 2001), 109.

Los intelectuales positivistas, mediante la publicación de libros, artículos, manuales de conducta y tratados médicos, filosóficos y políticos, buscaron demostrar la menor capacidad intelectual de las mujeres para, en consecuencia, justificar su marginación de la política²³. Horacio Barreda²⁴, uno de los mayores promotores del positivismo y detractor del feminismo en México, al realizar un análisis de la «naturaleza cerebral de la mujer», sostenía contundentemente que «la inferioridad de su inteligencia y de su carácter la colocará por necesidad, en una posición subalterna respecto del sexo masculino. De aquí resulta, que es impropia para las funciones de dirección y mando [...] su gran fuerza de voluntad femenina consistía», en todo caso, «en sobreponerse a la dificultad de obedecer»²⁵.

Así, aunque diferían en sus posturas políticas, tal como apunta Ramos Escandón, «por lo que se refiere a sus posiciones sobre las mujeres, ni liberales ni conservadores ni positivistas más tarde, aceptan una posición

²³ Adriana Maza Pesqueira, «Las mujeres en la Revolución Mexicana (1900-1924)», en *De liberales a liberadas. Pensamiento y movilización de las mujeres en la historia de México (1753-1975)*, coord. Adriana Maza Pesqueira (México: Nueva Alianza, 2014), 106.

²⁴ Horacio Barreda fue un intelectual mexicano que desarrolló sus ideas positivistas siguiendo el pensamiento de Augusto Comte; su padre, Gabino Barreda, fue el fundador de la Escuela Nacional Preparatoria (1868). En la *Revista Positiva* (1900-1914), fundada por él y editada por Agustín Aragón, publicó, en 1909, un extenso estudio sobre el feminismo, que consta de una Advertencia preliminar y cinco partes. Véase José María Camorlinga Alcaraz, «Horacio Barreda (1863-1914)», en *Enciclopedia electrónica de la filosofía mexicana. Siglo XX*, Universidad Autónoma de México, campus Iztapalapa, entrada 26 de agosto de 2023, <https://divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/index.php/filosofos-mexicanos/>.

²⁵ Horacio Barreda, «Estudio sobre “El Feminismo” II. Organización física, intelectual y moral que es característica de la mujer», en *El siglo XIX ante el feminismo. Una interpretación positivista*, comp. y est. intro. de Lourdes Alvarado (México: UNAM y CESU, 1991), 61. Véase el estudio introductorio presentado por Alvarado en esta obra citada; también puede revisarse Oliva López Sánchez, «La superioridad moral de las mujeres: los argumentos filosóficos y científicos de la naturaleza emocional de las mujeres y su destino doméstico en el siglo XIX mexicano», en *La pérdida del paraíso. Lugar de las emociones en la sociedad mexicana entre los siglos XIX y XX*, coord. Oliva López Sánchez (México: UNAM-FES Iztacala, 2011), 59-90.

igualitaria para ellas, por el contrario, están de acuerdo en la necesidad de una sumisión»²⁶. Por supuesto, hubo voces de franco desacuerdo. Concepción Gimeno de Flaquer²⁷, una de las pensadoras más vanguardistas del periodo, escribió de manera contundente:

Es verdaderamente extraño que el célebre matemático, historiador y astrónomo, el gran innovador [...] abrigue ideas tan retrógradas respecto a la mujer, ideas que sólo los hombres más oscurantistas pueden admitir [...] Los reaccionarios han tratado al sexo femenino mejor que Augusto Comte [quien] confina a la mujer a la vida privada, convirtiéndola en ergástula. No porque lo haga de una manera solapada deja de condenarla al servilismo, pues dice así: *El sexo femenino está llamado a la obediencia, por ser el sexo afectivo* [...] el autor del «catecismo positivista» [...] concede al hombre la dirección completa de la mujer, bajo el pretexto de que es más enérgico que ella. ¡Cuán falsa afirmación! [Comte] Coronó su obra con este pensamiento: *A falta del marido o los parientes, la sociedad debe garantizar la existencia material de cada mujer* ¡Brava ocurrencia! La mujer tiene que apelar al matrimonio para defenderse de la miseria, ¿y si no encuentra marido? [...].

La escuela positivista parece esforzarse en querer demostrar a la mujer que no tiene personalidad [...]»²⁸.

Por su parte, Genaro García, en total contraposición con el positivismo, insistía en que cualquier desigualdad era una «mutilación de la libertad de ciertos individuos en beneficio de otros, mutilación que nunca legitimará una filosofía sana», ya que «la igualdad es la condición primera de la libertad». Para él no había argumento razonable que

²⁶ Ramos Escandón, «Legislación y representación», 98.

²⁷ Española vecindada durante más de una década en México y fundadora de la revista *El Álbum de la Mujer*, una de las publicaciones periódicas femeninas más exitosas del porfiriato, editada de 1883 a 1890.

²⁸ Concepción Gimeno de Flaquer, «La Mujer según Augusto Comte», *El Álbum de la Mujer. Periódico ilustrado* año 3, 5, no. 5 (2 de agosto de 1885), 42.

sostuviese la desigualdad de las mujeres; pretenderlo era «una causa tan contraria a los principios más rudimentarios de moral y justicia»²⁹.

Así, al primer fracaso ante la obtención de la ciudadanía se sumó una mayor sumisión femenina a la autoridad masculina en el ámbito doméstico y cierto aislamiento social al desconocer la legitimidad de los soportes religiosos y comunitarios en la resolución de conflictos con los que anteriormente contaban las mujeres. Sin embargo, fue el mismo pensamiento liberal el que también abrió los espacios y brindó los argumentos para que las mismas mujeres denegaran de aquella marginación.

LAS DEMANDAS FEMENINAS POR LA CIUDADANÍA

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, estaba bastante extendida la idea de que el papel social de las mujeres, diseñado «naturalmente», era ser esposa y madre. En tal sentido, se discutió y promovió la posibilidad de que recibieran un tipo de instrucción que les permitiera desarrollar adecuadamente sus obligaciones domésticas y de formación de futuros ciudadanos. Tras la restauración de la República (1867)³⁰, algunos intelectuales y políticos liberales (como Valentín Gómez Farías, Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada) promovieron proyectos educativos en tal sentido³¹.

²⁹ García, *Apuntes*, 51.

³⁰ Como consecuencia de la intervención francesa en México, Maximiliano de Habsburgo gobernó el país (periodo conocido como Segundo Imperio) de 1863 a 1867. Durante la etapa de la República Restaurada (1867-1876, inicio del gobierno de Porfirio Díaz), los ideales liberales se concretaron y se consolidó la actividad legislativa que dio paso al monismo jurídico mexicano (ver nota 15).

³¹ Gómez Farías decretó, en 1833, la apertura de dos escuelas normales, una para mujeres; Juárez, en 1861, aseguró en su programa de gobierno la importancia de secularizar la educación femenina, en reconocimiento a la influencia que ellas ejercían en la sociedad; Lerdo introdujo la pedagogía en la Escuela Nacional Secundaria para Señoritas, en 1875. Patricia Galeana, «Historia del feminismo en México», *Cien ensayos para el centenario. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo 1: *Estudios histórico*, coords. Francisco Alberto Ibarra Palafox, Pedro Salazar Ugarte y Gerardo Esquivel (México: UNAM-IIJ y Senado de la República-IBD, 2017), 103.

Ahora bien, aunque la intención de adiestrar a la población femenina para cumplir con sus deberes fue una idea en general aceptada por diversos sectores políticos y de intelectuales, se generaron debates y polémicas en torno a las materias que deberían aprender las mujeres, así como a los alcances de la educación recibida. A este respecto podemos identificar por lo menos tres grandes grupos de opinión³².

El primero, el de corte positivista, consideraba que la enseñanza femenina debía circunscribirse exclusivamente a mejorar las actividades propias de su sexo (crianza, cocina, aseo doméstico, costura, etc.). En tal sentido, había una franca oposición a la educación femenina superior y profesional. El maestro Manuel Pimentel, en su conocido libro *Lecturas para las niñas mexicanas*, que todavía hacia 1896 circulaba en México, expresó:

Edúquese al hombre con cierta rudeza, porque él ha de tomar parte en los combates más rudos de la vida; déjense a la mujer los pequeños negocios, pero no se le prive del gobierno interior de su casa [...]. Para el hombre, las portentosas aplicaciones de la mecánica, para la mujer la no menos portentosa máquina de coser; la economía política para el varón, la economía doméstica para las damas [...]. Para el hombre, los libros filosóficos, científicos y geológicos; para la mujer, el libro de oraciones, el tratadito de higiene y el recetario de cocina³³.

En el periódico *El Tiempo* se leía, en 1899, que «la instrucción laica, la charlatanería del Normalismo, el enciclopedismo de los nuevos programas de enseñanza y todo lo que, nacido de la secta liberal, hemos

³² Para un estudio detallado de estas corrientes de opinión véase Lucrecia Infante, «La consolidación del liberalismo. Del Ángel de Hogar, al sinuoso camino de la individuación femenina (1850-1910)», en *De liberales a liberadas. Pensamiento y movilización de las mujeres en la historia de México (1753-1975)*, coord. Adriana Maza Pesqueira (México: Nueva Alianza, 2014), 59-75.

³³ Manuel Pimentel, *Lecturas para las niñas mexicanas. Curso gradual de lectura, Libro tercero* (México: Librería Gallego Hnos. Sucesores, 1896), 231-232.

combatido y seguiremos combatiendo, porque esos factores *darán si acaso marisabidillas, bachilleras y descaradas, pero nunca excelente madres de familia ni fueres virtuosas*»³⁴. En estricto sentido, para este grupo de pensadores no había motivación alguna para que las mujeres recibieran una educación diferente a las actividades consideradas meramente femeninas; incluso suponían que de otra forma sería contraproducente tanto para ellas como para la sociedad.

Un segundo grupo, de corte liberal moderado, reconocía la capacidad intelectual de las mujeres para insertarse como un sujeto útil en el medio social y productivo, pero sin que ello se contrapusiera con la «naturaleza femenina» ni representara una amenaza para el cumplimiento de sus deberes. Félix E. Palavicini sostenía que, si bien la «instrucción de las mujeres» era deseable, «no quisiéramos la multiplicación de las cerebrales» al darles acceso a la educación superior o similar a la masculina³⁵.

En este esquema la maestra de escuela se convertía (para liberales, católicos y protestantes) en el modelo femenino, a través del cual las jóvenes podían encontrar «un camino hacia una relativa libertad»³⁶. Lucrecia Infante considera que el protestantismo (asentado en México hacia mediados del siglo XIX) se suma a este segundo grupo³⁷, dado que consideraban que, con una buena educación, las mujeres «poseerán un patrimonio de saber, virtud y moralidad que nada ni nadie les podrá arrebatar. De todas maneras, serán institutrices de las personas que las rodean [...] no podrán menos que formar ciudadanos instruidos, virtuosos y de invariables convicciones [...]»³⁸.

³⁴ Citado en Infante, «La consolidación», 75 (las cursivas son nuestras).

³⁵ Cita tomada de Galeana, «Historia del feminismo», 103.

³⁶ Jean Pierre Bastian, «Modelos de mujer protestante: ideología religiosa y educación femenina, 1880-1910», en *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, coord. Carmen Ramos Escandón (México: El Colegio de México, 2006), 178.

³⁷ Infante, «La consolidación», 75.

³⁸ «Una visita al Colegio Profesional de Señoritas», *El Faro. Órgano de la iglesia presbiteriana en México* t. II, no. 9 (1 de mayo 1886), 86.

Para Jean Pierre Bastian la promoción de espacios de desarrollo más allá del hogar, llevó a esta vertiente «a concebir la liberación de la mujer como participación en las actividades económicas del capitalismo en expansión: telegrafistas, taquígrafas, médicas, maestras». El autor considera que este modo «en lugar de ser liberadora la educación se volvía disciplinadora y moralizadora para crear un tipo de trabajadora»³⁹. En tal sentido, este proceso educativo podría pensarse como un fracaso; sin embargo, consideramos que, en todo caso, lo fue de manera relativa. Efectivamente, la educación que se ofrecía a las mujeres provocó una feminización de las áreas educativas al adecuar la enseñanza en función del sistema de producción y de acuerdo con el género. No obstante, también es cierto que ello abrió posibilidades para acercarse a otros espacios de reflexión y dio herramientas cognitivas a las mujeres para pensarse, y de ahí surge el tercer grupo de pensamiento.

En el afán de secularizar a la sociedad, los liberales apostaron a promover instituciones para que las mujeres recibieran una educación similar a la de los hombres, esto es, no solo religiosa. En 1869 se inauguró la Escuela Secundaria para Señoritas, que en 1875 introdujo la enseñanza de pedagógica; finalmente, en 1888, se estableció la Escuela Normal de Profesoras. Así, el magisterio se convirtió en la primera profesión socialmente aceptada para las mexicanas, comenta Patricia Galeana. Pero, más importante, el acceso a la educación y al magisterio posibilitó «que las mujeres pasaran de maestras a revolucionarias»⁴⁰.

El tercer grupo se aglutinó, sobre todo en las dos últimas décadas del siglo, alrededor de mujeres cercanas a distintas corrientes del llamado librepensamiento (tales como la masonería y el espiritismo kardeciano)⁴¹

³⁹ Bastian, «Modelos de mujer», 179.

⁴⁰ Galeana, «Historia del feminismo», 102-103.

⁴¹ Allan Kardec (1804-1869), científico y pedagogo francés, se dedicó al estudio de fenómenos paranormales. El espiritismo kardeciano defendía la inmortalidad del alma y promovía la comunicación con los espíritus. En México, el espiritismo kardeciano fue bien recibido entre artistas, militares, políticos e intelectuales.

y que publicaban escritos. Difundían sus reflexiones y opiniones especialmente a través de revistas dirigidas por ellas mismas⁴². En términos generales, sus planteamientos pueden resumirse en la demanda por el ingreso irrestricto y sin diferenciación pedagógica de las mujeres a la educación superior (particularmente a profesiones tales como magisterio, medicina, jurisprudencia); en la recuperación de derechos civiles; y en la obtención del voto. Esta postura rebasaba los planteamientos liberales más clásicos y se sumaba a una de las corrientes de pensamiento que derivaron del mismo: el feminismo (un término más relacionado entonces con la emancipación femenina)⁴³. Por ejemplo, en la declaración constitutiva de La Sociedad Protectora de la Mujer (primera asociación política femenina creada en 1904 y que más tarde fundaría el Círculo Feminista Mexicano), se manifestaba que:

Las feministas quieren preparar a la mujer para que con paso firme pueda avanzar sin temor en el progreso humano y ser más útil a la sociedad y a sí misma [...]. La mujer de clase ínfima no puede aprovechar en estos momentos las ventajas del feminismo por el nivel intelectual y moral en que se encuentra, aunque ello se solucionará con la difusión de la educación obligatoria, que el gobierno procura impartir⁴⁴.

⁴² Un vasto trabajo historiográfico sobre las revistas y escritura femeninas en el siglo XIX puede verse en Lucrecia Infante, «De la escritura al margen a la dirección de empresas culturales: mujeres en la prensa literaria mexicana del siglo XIX (1805-1907)» (Benilde Ediciones, Sevilla, España, 2017). *Cf.* Lucrecia Infante, «De lectoras y redactoras. Las publicaciones femeninas en México durante el siglo XIX», en *La república de las letras. Asomos a la Cultura Escrita del México decimonónico*, volumen II, eds. Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (México, UNAM, IIF, IIH, 2005).

⁴³ Galeana, «Historia del feminismo», 101-119.

⁴⁴ Esther Huidobro de Azua, «Ensayo presentado en la Sociedad Mexicana para el cultivo de las ciencias por Esther Huidobro de Azua», *La Mujer Mexicana. Revista mensual. Consagrada a la evolución y perfeccionamiento de la mujer mexicana. Dirigida, redactada y sostenida sólo por Señoras y Sritas.* tomo I, no. 1 (1904).

Es importante aclarar que de ninguna manera todas las mujeres estaban conformes con estas posturas, incluso entre las intelectuales o librepensadoras. El disenso se hizo fehaciente en el marco de la Revolución, cuando se evidenciaron las posturas en contra de la integración de las mujeres a la vida política. Esto es claro para las integrantes de la misma asociación:

Causa vergüenza confesar que se han tenido peligros y dificultades que vencer sobre todo en los primeros impulsos, pues que hasta la misma mujer y desgraciadamente entre aquellas que ocupen puestos que les permitirían ayudarla, se ha mostrado decidido empeño en nulificarla, en negarle la igualdad intelectual con el hombre y la ayuda para elevarse⁴⁵.

Esta asociación editó la revista *La Mujer Mexicana* (1904-1905) que tuvo entre sus principales postulados la demanda de reformas al código civil para recuperar su derecho a disponer y administrar sus bienes, la obtención del sufragio y la existencia de una misma preceptiva moral para ambos sexos. A partir de la década de 1870, las revistas redactadas por —y dirigidas a— mujeres tuvieron un aumento sostenido⁴⁶. En este tipo de impresos se podían leer reflexiones como las difundidas por *Violetas del Anáhuac* (1887-1889), periódico dirigido por Laureana Wright, en torno al escaso nivel de instrucción escolar de las mujeres o a los comportamientos masculinos considerados moralmente ofensivos (como el adulterio); también condenaban el «salario desigual entre profesores y profesoras» o al matrimonio como la «única carrera para las mujeres»; traducían de tanto en tanto notas sobre los avances del sufragismo en Inglaterra y los Estados Unidos de Norteamérica; y comenzaban a señalar al sufragio universal como la «primera garantía» para conseguir la libertad y la igualdad que necesita toda «sociedad estable»⁴⁷.

⁴⁵ Huidobro de Azua, «Ensayo».

⁴⁶ Infante, «De lectoras».

⁴⁷ «Autoridad», *Violetas del Anáhuac* 1, tomo 1 (1887), 622.

A través de la difusión escrita de ideas, estas pensadoras reformularon dos ejes rectores del pensamiento liberal clásico: la necesaria constitución de las mujeres como sujetos útiles a la formación del ciudadano moderno mediante una instrucción adecuada y el derecho natural de igualdad de todo ser humano. Wright afirmaba tener dos propósitos al promover la emancipación femenina a través de una «revolución intelectual», una educación similar a la de los varones, y los mismos derechos en todos los ámbitos sociales y políticos para las mexicanas. El primero era «establecer la igualdad y la armonía en el matrimonio»; el segundo, que se le abrieran «de todas las ciencias, de todas las artes y de todos las carreras profesionales u oficios, que individual o colectivamente se sienta capaz de cursar, a fin de que pueda vivir por sí sola, sin necesidad de apelar al matrimonio como único medio de subsistencia»⁴⁸.

Para el cierre del porfiriato eran fehacientes las tensiones discursivas con respecto a los derechos ciudadanos de las mujeres. Y, en un giro de tuerca, fue el mismo liberalismo el que brindó los argumentos y abrió los espacios necesarios para que las mujeres pudieran levantar sus voces buscando revertir la situación. Así, aquella batalla adquirió una notoria acometida en los albores del siglo XX.

LA REVOLUCIÓN MEXICANA

Tanto en el proceso de gestación de la lucha en contra de la dictadura de Díaz, como durante la guerra revolucionaria, las mujeres se manifestaron en mítines callejeros y huelgas, a través de la prensa y con la creación de clubes políticos. Muchas veces se sumaron a movimientos dirigidos por varones, pero también organizaron agrupaciones encabezadas por ellas mismas.

⁴⁸ Laureana Wright, «La emancipación de la mujer por medio del estudio, editado originalmente (México: Imprenta Nueva, 1891)», en *Educación y superación femenina en el siglo XIX: dos ensayos de Laureana Wright*, ed. Lourdes Alvarado (México: UNAM, 2005), 95-96.

Grupos como Las Hijas de Cuauhtémoc (1910), Amigas del Pueblo (1911) y Regeneración y Concordancia (1911) se pronunciaron, por supuesto, sobre la situación general del país; sin embargo, también, demandaron el reconocimiento de sus derechos ciudadanos y exigieron que se terminara con la discriminación sexual⁴⁹.

En junio de 1911, a los pocos días de la salida de Díaz del país, las integrantes del club Amigas del Pueblo enviaron una carta al presidente interino León de la Barra, en la que demandaban su derecho al voto. Argumentaron que la Constitución de ninguna manera negaba el sufragio universal a las mexicanas, en tanto que no se expresaba el sexo de las personas merecedoras de la ciudadanía (tal como lo había planteado Genaro García). Expresaban su esperanza para no tener que tomar las mismas medidas extremas que emprendieron mujeres inglesas y estadounidenses, y se pronunciaban convencidas de que los nuevos gobernantes demostrarían su conciencia política⁵⁰.

Para este momento era ya fehaciente la lucha por la igualdad de los derechos civiles y políticos por parte de las mexicanas. En enero y noviembre de 1916 se realizaron, en Yucatán, dos congresos feministas convocados por el gobernador Salvador Alvarado⁵¹. Al primero asistieron 700 mujeres, en su mayoría profesoras normalistas. Las temáticas versaron en torno al voto, la educación, las artes y las ocupaciones que el Estado debía promover para el desarrollo femenino⁵².

El tema del voto generó acalorados disensos. Para las conservadoras, las mujeres no tenían nada que hacer en el mundo de la política.

⁴⁹ Shirlene Ann Soto, *The Mexican woman: a study of her participation in the Revolution, 1910-1940* (Denver: Arden Press, 1990), 33.

⁵⁰ Soto, *The Mexican woman*, 40.

⁵¹ Este momento marca el arranque de la primera ola (sufragista) feminista en México. Para Martha Eva Rocha el proyecto feminista en México encuentra impulso en el constitucionalismo. Martha Eva Rocha, «Feminismo y revolución», en *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México, 1910-2010*, coords. Gisela Espinosa Damián y Ana Lau Jaiven (México: UAM-Xochimilco, Itaca, CONACYT, Ecosur, 2011), 40.

⁵² *Primer Congreso Feminista de México* (México: Infonavit, 1975), 129-131.

Las liberales exigían, por lo menos, el voto municipal⁵³. Finalmente, se determinó dejar el asunto para el futuro pensando en que «la mujer del porvenir» podría «desempeñar cualquier cargo público» siempre que ello no le exigiese «vigorosa constitución física, pues no habiendo diferencia alguna entre su estado intelectual y el del hombre, es tan capaz, como éste, de ser elemento dirigente de la sociedad»⁵⁴.

En el segundo congreso, alrededor de 200 asistentes abordaron cuatro temas: educación, artes y ocupaciones, patria potestad en caso de divorcio y sufragio. Quienes estaban en contra del voto argumentaron que las mexicanas no estaban aún preparadas para dicha tarea, además de que ello provocaría el descuido del hogar. Insertarse en esos mundos, replicaba una congresista, «nos amargaría la vida, puesto que somos apasionadas y tendríamos muchos disgustos si nuestros candidatos no salen o si hay farsa»⁵⁵. En todo caso, reconocían que la responsabilidad cívica femenina consistía en formar a los ciudadanos honrados del futuro; y calificaron a las defensoras del voto como «exaltadas feministas». En respuesta, la Sra. Betancourt de Albertos replicó «yo no consiento [...] que me llamen exaltada feminista. Lo que quiero es que el hombre encuentre en la mujer una compañera en sus luchas, hasta en las políticas [...]. Yo quiero el derecho del voto para la mujer y nada más, no la obligación. La que no quiera que no vaya votar [...]»⁵⁶.

Hermila Galindo⁵⁷, una de las más destacadas feministas liberales del periodo y secretaria particular de Venustiano Carranza, presentó

⁵³ Adriana Maza Pesqueira, «Las mujeres», 136.

⁵⁴ *Primer Congreso*, 129-131.

⁵⁵ Citada en Rosa María Valles Ruíz, «Segundo Congreso Feminista en México. Una historia olvidada», *Revista de Investigación social* 1, no. 1 (enero- junio de 2012), 149.

⁵⁶ Citada en Valles Ruíz, «Segundo Congreso», 150.

⁵⁷ Fundadora de la revista *La Mujer Moderna* (1915-1918), que sirvió de vehículo para la difusión de ideas feministas progresistas de la época. Sobre su vida y obra en Rosa María Valles Ruíz, *Hermila Galindo. Sol de Libertad* (Durango: Instituto de Cultura de Durango, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2010); Rosa María Valles Ruíz, «Hermila Galindo: ideas de vanguardia; acciones que abrieron brecha»,

conferencias en ambos congresos. En sus intervenciones mostró una de las posturas más avanzadas en temas como la educación sexual, divorcio, prostitución y política⁵⁸; sin embargo, sus ideas fueron tachadas de inmorales. En cuanto a la política expresó contundentemente: «es de estricta justicia que la mujer tenga el voto en las elecciones de las autoridades, porque si ella tiene obligaciones para con el grupo social, razonable es, que no carezca de derecho». Las leyes estaban orientadas, reconocía, a dirigir el destino de la mitad de la sociedad en el matrimonio, con el divorcio, respecto a la patria potestad y al trabajo. Entonces, dado que las mexicanas debían atender preceptos legales, muchas veces «disparatados o absurdos», sostenía que, por ende, «lógico es que tenga el derecho de designar [...]» a sus gobernantes. Las mujeres necesitaban ejercer este derecho por el mismo motivo que los varones, concluía Galindo: «para defender sus intereses particulares, los intereses de sus hijos, los intereses de la patria y de la humanidad» y que solo ellas conocen y pueden defender en tanto que «miran a menudo bastante distinto que los hombres»⁵⁹.

Tras un largo debate, 90 delegadas aceptaron promover el derecho a ser votadas y 60 decidieron que aún no era el momento, entre ellas Lucrecia Vadillo, quien sostuvo que para que la mujer votara se «necesitarían años y hasta siglos»⁶⁰. En el dictamen se asentó que se reclamaría el derecho a votar, pero no a ser votadas.

Así, Hermila Galindo y Edelmira Trejo encabezaron un nutrido grupo de mujeres que se plantaron ante el inmueble donde sesionaba

en *Mujeres y Constitución. De Hermila Galindo a Griselda Álvarez* (México: INEHRM, Gobierno del Estado de México, Secretaría de Cultura, 2017).

⁵⁸ Hermila Galindo, «La mujer en el porvenir,» en *Primer Congreso Feminista de México* (México: INFONAVIT, 1975), 195-202; Hermila Galindo, «Soy una mujer de mi tiempo. Estudio de la señorita... con motivo de los temas que han de resolverse en el Segundo Congreso Feminista de Yucatán, noviembre 20 de 1916», en *Mujeres y revolución, 1900-1917*, eds. Ana Lau Jaiven y Carmes Ramos Escandón (México: INEHRM, 1993), 248-269.

⁵⁹ Galindo, «La mujer,» 265-266.

⁶⁰ Valles Ruiz, «Segundo Congreso», 148 y 152.

el Congreso Constituyente para demandar la igualdad de derechos políticos en la nueva Constitución. Se discutieron dos iniciativas a favor (una de Galindo y otra del general Silvestre González Torres) y una en contra (de Inés Malvárez, quien sostenía que otorgar el voto a las mujeres era dárselo a la Iglesia⁶¹). Galindo expresó en su memorándum que:

La Nación y el mundo entero está pendiente de vuestras labores, señores Diputados, y yo espero de ese nuevo Código que estará confiado a vuestro patriotismo y equidad [...] que la mujer que no se ha excluido en la parte activa revolucionaria, no se la excluya en la parte política y que, por lo tanto, alcance de la nueva situación, derechos siquiera incipientes, que la pongan en la senda de su dignificación, de la que en gran parte dimana la dignificación de la patria⁶².

Sin embargo, se determinó sin discusión alguna por parte de los constituyentes que

el hecho de que algunas mujeres excepcionales tengan las condiciones necesarias para ejercer satisfactoriamente los derechos políticos, no funda la conclusión de que éstos deben concederse a las mujeres como clase [...]. La diferencia de los sexos determina la diferencia en la aplicación de las actividades; en el estado en que se encuentra nuestra sociedad, la actividad de la mujer *no ha salido del círculo del hogar doméstico, ni sus intereses se han desvinculado de los miembros masculinos de la familia*; no ha llegado a nosotros a romperse la unidad de la familia, como llega a suceder con el avance de la civilización; las mujeres no sienten, pues, la necesidad de participar en los asuntos públicos, como lo demuestra la falta de todo movimiento colectivo en ese sentido. [...] en las condiciones

⁶¹ Galeana, «Historia del feminismo», 108.

⁶² «Memorándum enviado al Congreso Constituyente por Hermila Galindo», citado en Artemisa Sáenz Royo, *Historia político social cultural del movimiento femenino en México* (México: Manuel León Sánchez, 1954), 69.

en que se encuentra la sociedad mexicana no se advierte la necesidad de conceder el voto a las mujeres⁶³.

Para los constituyentes, la mayoría de las mujeres carecía de las «condiciones necesarias» —sin precisar cuáles eran— para ejercer los derechos políticos. Por otro lado, se impuso la justificación —o pretexto— de que las mexicanas no tenían inteligencia propia ni capacidad de reflexión, por lo que su voto estaría influido tanto por la Iglesia como por los hombres de sus familias. De este modo, en la Constitución de 1917 la lucha de las mexicanas que anhelaban la ciudadanía y el derecho al voto replicó el fracaso de 1857.

Ciertamente, la facción constitucionalista se había comprometido a efectuar todas las reformas legales que «se estimen necesarias para asegurar a todos los habitantes del país la efectividad y el pleno goce de sus derechos, y la igualdad ante la ley». Se habló de leyes relativas al matrimonio y el estado civil de las personas, entre otros asuntos penales, judiciales, agrarios y de comercio⁶⁴, pero no se expresó ni una línea en relación con el voto femenino. Con todo, para Galindo y sus correligionarias, el constitucionalismo mexicano era el «único grupo político que podía mejorar la condición de las mexicanas»⁶⁵. Y, de alguna manera, así fue.

Aun cuando el reconocimiento de los derechos políticos debió esperar hasta 1953, las voces de las luchadoras tuvieron repercusiones. La facción constitucionalista emitió la Ley del Divorcio (1914), que posibilitaba a los excónyuges a contraer nuevas nupcias, y la Ley de Relaciones Familiares (1917), la cual otorgaba los mismos derechos y obligaciones para ambos cónyuges, así como la posibilidad de que

⁶³ *Diario de debates del Congreso Constituyente, 1916-1917*, tomo III (México: Secretaría de Cultura, INHERM, 2016), 317-318.

⁶⁴ *Adiciones al Plan de Guadalupe*, art. 2. En 1913 se firmó este documento con la finalidad de restaurar el orden constitucional tras el asesinato de Francisco I. Madero. Fue adicionado en 1914 y reformado en 1916.

⁶⁵ Laura Orellana, «La mujer del porvenir»: raíces intelectuales y alcances del pensamiento feminista de Hermila Galindo, 1915-1919», *Signos Históricos* 5 (enero-junio de 2001), 115-117.

las mujeres dispusieran y administraran sus bienes sin autorización del marido. Ello fue tomado como base para la creación del código civil posrevolucionario (1932). Por otro lado, la Constitución de 1917 reconoció plenamente sus derechos a la educación y al trabajo⁶⁶.

CONCLUSIONES

Entendemos como fracaso —en tanto resultado adverso a los discursos de igualdad— la exclusión de las mexicanas del concepto de ciudadanía en las constituciones liberales de 1857 y 1917 y, en consecuencia, la restricción de todos sus derechos conforme al marco jurídico emanado de la primera constitución y de los políticos de la segunda.

A lo largo del siglo XIX, los predominantes discursos (ilustrados, liberales y positivistas) a favor de la supremacía de una presunta naturaleza femenina destinada a la maternidad y al cuidado del orden familiar, y que conllevaba una supuesta capacidad racional inferior a la masculina, fueron utilizados para marginar a las mexicanas de la vida política. En contraposición, a partir del último tercio de la centuria, fue palmaria la propia construcción identitaria como sujetos con derechos de la mayoría de las mujeres letradas, quienes, bajo los lineamientos del liberalismo (los cuales promovían la instrucción y el conocimiento como elemento fundamental para el progreso individual), exigieron la recuperación de sus derechos civiles y el reconocimiento de los ciudadanos. Ello generó, en el contexto de la redacción de la Constitución de 1917, una relevante tensión discursiva entre quienes defendían la marginación femenina de la vida política y quienes demandaban su inclusión. Sin embargo, aun cuando los nuevos gobiernos reconocieron los derechos civiles, laborales y a la educación igualitaria de las mexicanas, bajo la misma justificación de la «insuficiencia» femenina,

⁶⁶ Martha Santillán Esqueda, «Mujeres y leyes posrevolucionarias. Un análisis de género en el código penal de 1931», *Iter Criminis. Revista de Ciencias Penales* 13 (abril-junio de 2016), 125-171.

se fracasó nuevamente en la afirmación de su ciudadanía y, por tanto, en todo ejercicio de actividad política. Esto es, la presunta incapacidad intelectual de las mujeres, así como su exceso de emotividad y su exigua racionalidad, conllevaba su imposibilidad para tomar decisiones sensatas y sin mediación de la Iglesia, el marido u otras figuras de autoridad.

En este sentido, los fracasos de 1857 y de 1917 estaban, podríamos decir, anticipados por dos motivos imbricados. Por un lado, porque en México se planteó muy pronto que la educación era un elemento fundamental para la conformación de individuos racionales y, en consecuencia, aptos para el progreso de la nueva nación. En el caso de las mujeres hubo que esperar a que pudieran ser instruidas, de manera masiva y en el mismo sentido que los varones, para ser reconocidas —y reconocerse— como ciudadanas. Esto nos lleva al otro motivo, que es el nodal. Y es que la exclusión de las mujeres de la vida política se sustentó bajo el argumento de la división sexual. Es decir, en cierto sentido resultaba complejo acceder a la igualdad de derechos si de origen se partía de una desigualdad «natural». La intensidad de los discursos que defendieron —y propagaron— aquella diferenciación de lo femenino-masculino como una «esencia» consustancial al destino y papel de mujeres y hombres en el orden social fue significativa para alargar el proceso de reconocimiento de la ciudadanía de las mexicanas y la plenitud de sus derechos. La profunda introyección cultural, social e, incluso, personal de aquellos discursos y, al mismo tiempo, su eficiencia política para contrarrestar el intermitente, pero insistente avance de distintos movimientos de mujeres alrededor de la demanda por el derecho al voto, en los albores del siglo XX, puede observarse en su reiteración, durante las distintas coyunturas de este proceso, incluso, hasta 1953, año en que las mexicanas obtuvieron la ciudadanía y el derecho al sufragio pleno⁶⁷.

⁶⁷ Véase Tuñón, *¡Por fin...*. Cfr. Martha Santillán Esqueda, «Posrevolución y participación política. Un ambiente conservador (1924-1953)», en *De liberales a liberadas. Pensamiento y movilización de las mujeres en la historia de México (1753-1975)*, coord. Adriana Maza Pesqueira (México: Nueva Alianza, 2014), 151-195.

BIBLIOGRAFÍA

Adiciones al Plan de Guadalupe.

Ahmed, Sara. *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja negra, 2019.

Amar y Borbón, Josefa. *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*. Madrid: Benito Cano, 1790 (edición moderna de María Victoria López Córdón, Madrid: Cátedra, 1994).

Anderson, Bonnie S. y Judith P. Zinzer. *Historia de las Mujeres. Una historia propia*. Madrid: Crítica, 2009.

Arrom, Silvia. «Changes in Mexican Family Law in The Nineteenth Century: The Civil Codes of 1870 and 1884». *Journal of Family History* (otoño, 1985): 305-317.

Arrom, Silvia. *Las mujeres en la ciudad de México, 1790-1857*. México: Siglo XXI, 1988.

«Autoridad». *Violetas del Anáhuac* 1, tomo 1 (1887).

Barreda, Horacio. «Estudio sobre “El Feminismo” II. Organización física, intelectual y moral que es característica de la mujer». En *El siglo XIX ante el feminismo. Una interpretación positivista*, compilado por Lourdes Alvarado. México: UNAM, CESU, 1991.

Bastian, Jean Pierre. «Modelos de mujer protestante: ideología religiosa y educación femenina, 1880-1910». En *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, coordinado por Carmen Ramos Escandón, 163-180. México: El Colegio de México, 2006.

Camorlinga Alcaraz, José María. «Horacio Barreda (1863-1914)». En *Enciclopedia electrónica de la filosofía mexicana. Siglo XX*. Acceso: 26 de agosto de 2023. <https://divcvsh.izt.uam.mx/cefilibe/index.php/filosofos-mexicanos/>

Diario de debates del Congreso Constituyente, 1916-1917, tomo III. México: Secretaría de Cultura y INHERM, 2016.

Feijoo, Benito Jerónimo. «Defensa de las mujeres». En *Teatro Crítico Universal. Discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes*. Madrid: Joaquín Ibarra, 1723.

Fernández de Lizardi, José. *La Quijotita y su prima*. México: Porrúa, 2009.

- Galeana, Patricia. «Historia del feminismo en México.» En *Cien ensayos para el centenario. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Tomo 1: *Estudio histórico*, coordinado por Francisco Alberto Ibarra Palafox, Pedro Salazar Ugarte y Gerardo Esquivel, 101-119. México: UNAM-IIJ y Senado de la República-IBD, 2017.
- Galindo, Hermila. «La mujer en el porvenir». En *Primer Congreso Feminista de México*, 195-202. México: INFONAVIT, 1975.
- Galindo, Hermila. «Soy una mujer de mi tiempo. Estudio de la señorita... con motivo de los temas que han de resolverse en el Segundo Congreso Feminista de Yucatán, noviembre 20 de 1916». En *Mujeres y revolución, 1900-1917*, editado por Ana Lau Jaiven y Carmes Ramos Escandón, 248-269. México: INEHRM, 1993.
- García Peña, Ana Lidia. *El fracaso del amor. Género e individualismo en el siglo XIX mexicano*. México: El Colegio de México, 2006.
- García, Genaro. *Apuntes sobre la condición de la mujer* (México: Compañía limitada de tipógrafos, 1891), editado y prologado por Carmen Ramos Escandón. México: Universidad de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa, CIESAS, 2007.
- Gimeno de Flaquer, Concepción. «La Mujer según Augusto Comte». *El Álbum de la Mujer. Periódico ilustrado* 3, tomo 5, no. 5 (2 de agosto de 1885): 42-43.
- González, María del Refugio. «Derecho de transición (1821-1871)». En *Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, editado por Beatriz Bernal, 433-54. México: UNAM-IIIH, 1988.
- Huidobro de Azua, Esther. «Ensayo presentado en la Sociedad Mexicana para el cultivo de las ciencias por Esther Huidobro de Azua». *La Mujer Mexicana. Revista mensual. Consagrada a la evolución y perfeccionamiento de la mujer mexicana. Dirigida, redactada y sostenida sólo por Señoras y Sritas*. tomo I, no. 1 (1904).
- Infante, Lucrecia. «La consolidación del liberalismo. Del Ángel de Hogar, al sinuoso camino de la individuación femenina (1850-1910)». En *De liberales a liberadas. Pensamiento y movilización de las mujeres en la historia de México (1753-1975)*, coord. Adriana Maza Pesqueira, 55-101. México: Nueva Alianza, 2014.
- Infante, Lucrecia. «De la escritura al margen a la dirección de empresas culturales: mujeres en la prensa literaria mexicana del siglo XIX (1805-1907)». Benilde Ediciones, Sevilla, España, 2017.

- Infante, Lucrecia. «De lectoras y redactoras. Las publicaciones femeninas en México durante el siglo XIX». *La república de las letras. Asomos a la Cultura Escrita del México decimonónico*, volumen II, editado por Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra, 183-194. México, UNAM-IIF-IIIH, 2005.
- López Sánchez, Oliva. «La superioridad moral de las mujeres: los argumentos filosóficos y científicos de la naturaleza emocional de las mujeres y su destino doméstico en el siglo XIX mexicano». En *La pérdida del paraíso. Lugar de las emociones en la sociedad mexicana entre los siglos XIX y XX*, coordinado por Oliva López Sánchez, 59-90. México: UNAM-FES Iztacala, 2011.
- Maza Pesqueira, Adriana. «Las mujeres en la Revolución Mexicana (1900-1924)». En *De liberales a liberadas. Pensamiento y movilización de las mujeres en la historia de México (1753-1975)*, coordinado por Adriana Maza Pesqueira, 103-146. México: Nueva Alianza, 2014.
- Orellana, Laura. «“La mujer del porvenir”: raíces intelectuales y alcances del pensamiento feminista de Hermila Galindo, 1915-1919». *Signos Históricos* 5 (enero-junio de 2001): 109-137.
- Pimentel, Manuel. *Lecturas para las niñas mexicanas. Curso gradual de lectura, Libro tercero* (México: Librería Gallego Hnos. Sucesores, 1896.
- Primer Congreso Feminista de México*, 129-131. México: Infonavit, 1975.
- Ramos Escandón, Carmen. *Ciudadanía carente. Género y legislación en Guadalajara (1870-1917)*. Guadalajara: UDG, 2013.
- Ramos Escandón, Carmen. «Legislación y representación de género en la nación mexicana: la mujer y la familia en el discurso y la ley, 1870-1990». En *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, editado por Sara Elena Pérez-Gil Romo y Patricia Ravelo Blancas, 93-112. México: CIESAS, 2004.
- Rocha, Martha Eva. «Feminismo y revolución». En *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México, 1910-2010*, coordinado por Gisela Espinosa Damián y Ana Lau Jaiven, 27-60. México: UAM-Xochimilco, Itaca, Conacyt, Ecosur, 2011.
- Rousseau, Jean Jacques. *Emilio o de la educación*. Madrid: Alianza, 1990.
- Sáenz Royo, Artemisa. *Historia político social cultural del movimiento femenino en México*. México: Manuel León Sánchez, 1954.

- Santillán Esqueda, Martha. «Mujeres y leyes posrevolucionarias. Un análisis de género en el código penal de 1931». *Iter Criminis. Revista de Ciencias Penales* 13 (abril-junio de 2016): 125-171.
- Santillán Esqueda, Martha. «Posrevolución y participación política. Un ambiente conservador (1924-1953)». En *De liberales a liberadas. Pensamiento y movilización de las mujeres en la historia de México (1753-1975)*, coordinado por Adriana Maza Pesqueira, 151-195. México: Nueva Alianza, 2014.
- Soto, Shirlene Ann. *The Mexican woman: a study of her participation in the Revolution, 1910-1940*. Denver: Arden Press, 1990.
- Torres Septién, Valentina. «Un ideal femenino: los manuales de urbanidad: 1850-1900». En *Cuatro estudios de género en el México urbano del siglo XIX*, coordinado por Gabriela Cano y Georgette José Valenzuela. México: UNAM-PUEG, Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- Tuñón, Enriqueta. *¡Por fin... ya podemos elegir y ser electas!* México: INAH, Plaza y Valdés, 2002.
- «Una visita al Colegio Profesional de Señoritas». *El Faro. Órgano de la iglesia presbiteriana en México* II, no. 9 (1 de mayo de 1886): 86.
- Valles Ruiz, Rosa María. «Hermila Galindo: ideas de vanguardia; acciones que abrieron brecha». En *Mujeres y Constitución. De Hermila Galindo a Griselda Álvarez*. México: INEHRM, Gobierno del Estado de México, Secretaría de Cultura, 2017.
- Valles Ruiz, Rosa María. *Hermila Galindo. Sol de Libertad*. Durango: Instituto de Cultura de Durango, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2010.
- Valles Ruiz, Rosa María. «Segundo Congreso Feminista en México. Una historia olvidada». *Revista de Investigación social* 1, no. 1 (enero-junio de 2012): 125-156.
- Verdollín, D. L. J. *Manual de las mujeres. Anotaciones históricas y morales, sobre su destino, sus labores, sus habilidades, sus merecimientos, sus medios de felicidad*. México-París: Librería de Ch. Bouret, 1881.
- Wright, Laureana. «La emancipación de la mujer por medio del estudio, editado originalmente (México: Imprenta Nueva, 1891)». En *Educación y superación femenina en el siglo XIX: dos ensayos de Laureana Wright*, editado por Lourdes Alvarado. México: UNAM, 2005.

SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

Javier Luis Álvarez Santos es profesor en el área de Historia Moderna de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria e investigador integrado en el CHAM. Su línea principal de trabajo está centrada en el estudio histórico de la huella portuguesa en Canarias y también en el análisis del proceso de formación de las identidades insulares de la Macaronesia (Azores, Madeira, Canarias y Cabo Verde), durante la consolidación del mundo atlántico, a lo largo de los siglos XVI y XVII. Dirige el proyecto «Emigración e inclusión social en Cabo Verde y Canarias. Un análisis histórico para la construcción de identidades en áreas de contacto», concedido por la FCT de Portugal. Ha realizado estancias de investigación en diversas universidades y centros de investigación internacionales en Portugal, Cabo Verde, Brasil y Perú. Asimismo, ha participado en más de medio centenar de congresos y encuentros científicos, tanto en España como en otros países de Europa, América y África. También es autor de más de cincuenta publicaciones, entre artículos y capítulos de libro. Entre sus libros destacan *Tenerife y la Unión Ibérica. Los portugueses en La Laguna y su comarca: 1575-1650* (2010) y *De la Historia Atlántica a la Nesología: La formación de una identidad insular macaronésica durante la consolidación del mundo atlántico* (2018). Su libro *Identidad insular y espacio atlántico. Portugal y Tenerife en tiempos de la Unión Ibérica* (2019) fue galardonado por la Academia Portuguesa da História con el Premio da Fundação Calouste Gulbenkian no âmbito da História da Presença de Portugal no Mundo.

Paloma Rodríguez Sumar es licenciada en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile. También cuenta con el título de Pedagogía en Educación Media (secundaria) por la misma casa de estudios. Es magíster en Historia con mención en Estudios Andinos por la PUCP. Actualmente se encuentra cursando el doctorado en Historia en el Colegio de México. Sus áreas de interés son los estudios de género e historia de las mujeres en diferentes contextos históricos, principalmente en la época colonial y republicana. Cuenta con publicaciones en revistas, libros y en prensa, como su artículo «Repensando la categoría de género y poder en los Andes prehispánicos: El caso de Mama Huaco», en *Mujeres del pasado y del presente: una visión desde la arqueología peruana* (2022). En la Universidad Nacional Mayor de San Marcos contribuyó con la creación del programa del curso «Género y Sociedad», que dictó también en Estudios Generales de Ciencias Naturales y Letras.

Carolina Abadía Quintero es investigadora asociada C de Tiempo Completo del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es exbecaria posdoctoral del IIH-UNAM. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores SNII Nivel I. Es doctora y maestra en Historia por El Colegio de Michoacán, y magíster y licenciada en Historia por la Universidad del Valle. Integra el Seminario Permanente Integración y Fragmentación en los Mundos Ibéricos (UNAM-Universidad Nacional de Rosario); el Grupo de Estudios sobre Religión y Cultura, GERyC (COLMICH, COLMEX, UNAM); y la coordinación del Seminario de tesis «Perspectivas relacionales y multilateralidad en la historia» (IIH-UNAM). Es investigadora junior reconocida por el Ministerio de Ciencia y Tecnología. Entre sus líneas de investigación se encuentran la historia colonial, los estudios de circulación eclesiástica y análisis relacional, y la historia conventual femenina. Es autora de los libros *Por una merced en estos reinos. Redes, circulación eclesiástica y negociación*

política en el obispado de Popayán, 1546-1714 (2021) y *De cómo salvar el alma. Estudio de la religiosidad popular, devocional y testamental en Santiago de Cali, 1700-1750* (2014, 2018).

Magally Alegre Henderson es profesora auxiliar de Historia en la PUCP y jefa del Archivo Histórico del Instituto Riva-Agüero de esta casa de estudios, el repositorio privado más importante del Perú. Es doctora en Historia por Stony Brook University, en Nueva York. Cumple funciones como Hub Latinoamericano del Endangered Archives Programme de la British Library y líder del proyecto Peruvian Legacy (EAP1495), que financia la digitalización de los manuscritos de la colección de Denegri (AHRA). Coordina también el Work Package 3 en el proyecto europeo «FAILURE. Reversing the Genealogies of Unsuccess, 16th-19th Centuries» (Horizon 2020 MSCA-RISE GA 823998). Ha sido directora adjunta de la Cátedra UNESCO-PUCP sobre Igualdad de Género en las Instituciones de Educación Superior y ha dirigido la Casa O'Higgins (2019-2023), una vivienda del siglo XIX, residencia del primer presidente chileno y uno de los más importantes espacios culturales del Centro Histórico de Lima. Gracias a sus innovadoras investigaciones, la profesora Alegre Henderson se ha convertido en una destacada académica peruana en el campo de la historia de la sexualidad y los estudios de género. Además, sus intereses docentes y de investigación incluyen las humanidades digitales, la historia de la sexualidad, el género y la ciencia, y la ética en la investigación.

Francisco Rodolfo González Galeotti es de origen guatemalteco. Es licenciado en Historia por la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala y doctor en Historia por El Colegio de Michoacán de México. Sus estudios se han orientado a la historia de los grupos subalternos, en particular los pueblos mayas de Guatemala, así como al estudio de las élites mercantiles y transportistas novohispanas y guatemaltecas, en particular entre el siglo XVIII e inicios del siglo XIX. Ha trabajado el exilio guatemalteco como fenómeno histórico

en dos contextos clave: el de la posindependencia y el de la Guerra Fría. Asimismo, ha orientado algunos de sus esfuerzos a la difusión histórica, participando en medios escritos y en la investigación y diseño de materiales audiovisuales para organizaciones sociales y académicas. También forma parte de una importante red de investigadores centroamericanos y centroamericanistas que, desde México, estudian la violencia en Guatemala y El Salvador.

Martha Santillán Esqueda es doctora en Historia por la UNAM. Sus líneas de investigación se centran en la historia social y la historia cultural del crimen y la locura criminal, con énfasis en estudios de género y de las mujeres, prioritariamente en la primera mitad del siglo XX. Es profesora-investigadora del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora y pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (nivel 1). Ha realizado labores docentes en diversas instituciones públicas y privadas. Es coordinadora del Seminario de Historia Sociocultural de la Transgresión que sesiona desde el año 2014 en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Su libro más reciente se titula *Mujeres criminales. Entre la ley y la justicia* (2021).

Lucrecia Infante Vargas es doctora en Historia por la UNAM. Desde los ejes centrales de su trayectoria de investigación, «Género, prensa, moda, literatura y educación en el México finisecular y de las primeras décadas del siglo XX», ha publicado artículos, capítulos de libro, tres libros en coautoría y uno de autoría propia. Sobre dichas temáticas, desde el año 2000 ha impartido cursos en la Licenciatura en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras y, a partir de 2022, en el Posgrado de Estudios de Género de la UNAM. Desde 2016 es integrante del Seminario de Estudios sobre Indumentaria y Modas en México (SEIMM).

Otras publicaciones del Fondo Editorial PUCP

¿Quién gobernará?

*Inestabilidad y lucha por el poder. Perú-España,
1750-1830*

Mónica Ricketts

Perú en tiempos de la Gran Colombia

Scarlett O'Phelan Godoy, ed.

La ciudad sumergida

Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830

Alberto Flores Galindo

«El general desconsuelo destes reynos de las Indias»

*Esperanzas y frustraciones criollas en torno a la
prelación (siglos XVI-XIX)*

Bernard Lavallé

*La Marina Real británica y la Guerra
del Pacífico, 1879-1881*

Diarios y acuarelas de Rudolph de Lisle

Gerard de Lisle, ed.

Una nueva mirada a las independencias

Scarlett O'Phelan Godoy, ed.

De Túpac Amaru a Gamarra

Cusco y la formación del Perú republicano

Charles Walker

Bajo la coordinación de Magally Alegre Henderson (IRA-PUCP) y como una de las publicaciones finales del proyecto europeo «FAILURE. Reversing the Genealogies of Unsuccess, 16th-19th Centuries» (Horizon 2020 MSCA-RISE GA 823998), se reúnen seis ensayos, en *Relecturas del fracaso. Comunidades, género y raza en perspectiva histórica*, que abordan la naturaleza contingente de los discursos sobre el fracaso desde una mirada multidisciplinaria del pasado histórico. Así, las siete autoras y autores de estos ensayos, desde contextos temporales y geográficos específicos, analizan los mecanismos por los que algunos grupos y colectivos estigmatizados están históricamente predispuestos a ser identificados con narrativas, tanto externas como autoimpuestas, sobre el fracaso.