

# **IMÁGENES Y ATUENDOS FEMENINOS EN AMÉRICA A TRAVÉS DE TEXTOS ESCRITOS: CONSTRUCCIONES DE IDENTIDADES SOBRE LOS CUERPOS, SS. XVI AL XIX**

Patricia -Victòria Martínez i Àlvarez

Universitat de Barcelona

Entre los siglos XVI y XIX las sociedades de las colonias americanas se tejieron a partir del establecimiento de relaciones de poder que quedaban legitimadas en el significado que se daba a la diferencia cultural, racial. El aspecto relacionado con el atuendo estaba íntimamente vinculado al sentido que debían tener el aspecto físico derivado de los lugares de nacimiento, de los lugares de procedencia de la madre -y en ocasiones del padre-, y de los rasgos vinculados a la pertenencia cultural. Podríamos hablar de razas, pero América Latina resulta un contexto en el que dicho concepto se hace resbaloso.

El proceso de mestizaje y criollización inaugurado a fines del siglo XV y desarrollado sobre todo durante los siglos XVI y XVII tomó una importancia de carácter intelectual, política y social significativa en los siglos XVIII y XIX, cuando se preparaban y desarrollaron los procesos de emancipación e independencia de gran parte del territorio. Así, el significado dado a cada persona en el entramado del orden colonial primero y republicano después, partía de cuestiones de carácter racial pero se hacía complejo en el ámbito de posibles movilizaciones, transformaciones, dentro del terreno de lo social y político.

La legitimidad del nacimiento estructuraba –o pretendía estructurar- las relaciones en el mundo colonial. Quien nacía legítimamente de padre español se situaba en la cúspide de las instancias de representación. Su aspecto era blanco de piel y noble de vestimenta y adorno. Entre estos personajes y los que pertenecían a los grupos de indios y negros había muchas escalas distintas de significación, de representación y de poder. La posibilidad de blanqueamiento de la piel a través de la vinculación, del parentesco o de la imitación de costumbres, así como del aliño de la apariencia hace difícil el hecho de hablar de razas en tanto que se desarrollaba un margen de movilización importante y, a la vez, los sentidos culturales, sociales, políticos que tenían el color de la piel y la apariencia definían muy claramente quién era quién.

Uno de mis planteamientos es que el tejido de un orden social en permanente transformación, donde se entrecruzan los sentidos del color de la piel con los de la apariencia para determinar significados sociales y políticos tiene orígenes en el uso que se hizo, entre fines del siglo XV y hasta el siglo XVII, del discurso religioso para legitimar que las diferencias de aspecto –nunca nombradas en estos términos- eran diferencias humanas y morales. Otro planteamiento es que el uso del discurso religioso para definir cuestiones que tuvieran que ver con el aspecto y la moral –ámbito, entonces, en el que cabían todos los aspectos que quisieran ser vinculados al terreno de la tradición cultural- se desarrolló, fundamentalmente, fijando la mirada en las mujeres. El hecho de que esto sea así tiene que ver con la importancia de las mujeres –y de sus hijos- para la preservación, la guarda y el sustento del honor masculino en dicho entramado de relaciones socio-políticas.

La tradicional forma de denominar el tiempo que transcurre entre fines del siglo XV y el siglo XVI como el tiempo del inicio de la modernidad resulta discutible. Muchos autores hablan de este periodo -haciendo alusión a la teoría moderna del Estado- como del tiempo de la ruptura definitiva con los esquemas medievales. El Estado fue, en realidad, una continuación del feudo en la que la sociedad no estaba representada por la institución pública si no acataba la confesión del gobernante y la imposición de las prácticas de vida hechas por este mismo. Autores como Jacques Le Goff (1977: 44) , sin embargo, apuntan la idea de un antihumanismo desatado durante este proceso y de una modernidad de la que en realidad no corresponde hablar: de una modernidad en la que las individualidades, la libertad, siguen sin tener espacio en el ámbito de lo público. España restituyó el sentido de poder en el Imperio a través de la conquista y colonización de América y multiplicó el efecto en los demás Estados modernos de Europa a fines del siglo XV y durante el siglo XVI. El anhelo del dominio del mundo y el uso, para ello, de la relación entre Dios y el Rey hacen de todo este proceso un proceso distinto a lo que podría haber sido un estado moderno humanista. La modernidad del Estado moderno –basada en la posibilidad de discursos políticos autónomos respecto a fuerzas divinas, basada en la práctica de relaciones internacionales de soberanía y en la posibilidad del pueblo de ser representado por su gobernante- se restringe y desaparece casi por completo hasta mucho más tarde.

En este escenario nacieron muchos de los significados de las apariencias de las mujeres –y también de los hombres- cuyas vidas transcurrieron a América. Muchos de

estos significados se siguieron cultivando durante siglos y, en gran medida, permanecen en nuestros días.

Clorinda Matto de Turner, escritora peruana, en su obra “Aves sin Nido” escribió en el año 1889, para describir los sentidos socio-políticos y también raciales de la indumentaria de distintas mujeres:

“Estaba vestida con una pollerita flotante de bayeta azul oscuro y un corpiño de pana café, adornado al cuello y bocamangas con franjas de plata falsa y botones de hueso, ceñía su talle” (...)

“Doña Petronila Hinojosa, casada, según el ritual romano, con don Sebastián Pancorbo, tocaba en los umbrales de los cuarenta años, edad en que había adquirido la propiedad de un cuerpo robusto y bien compartido, grueso, sin llegar a los límites de la obesidad.

Su fisonomía revelaba, al primer examen, un alma bonachona que, en el curso de la vida y en un centro mejor que aquel en que le cupo la suerte de nacer, podía despuntar de noble y en aspiraciones elevadas” (...)

“Su vestido es de lo más distinguido que se gasta en Kíllac y sus comarcas.

Lleva los dedos cuajados de sortijas de poco valor; de sus orejas penden enormes chupetes de oro con círculo de diamantes finos: su pollerón de merino café claro luce cinco filas de volantitos menudamente encarrujados; y su mantón de cachemira a grandes cuadros grana y negro, con fleco largo rizado, va sujeto a la derecha con un prendedor de plata en forma de águila.

Con este conjunto, doña Petronila es el tipo de la serrana de provincia, con su corazón tan bueno como generoso, pues que obsequia a todo el mundo, y derrama lágrimas por todo el que se muere, conózcalo o no. Tipo desconocido en las costas peruanas, donde la elegancia en el vestir y el refinamiento de las costumbres no permiten dar una idea cabal de esta clase de mujeres, que poseen corazón de oro y alma de ángel dentro de un busto de barro mal modelado

Doña Petronila, con educación esmerada, habría sido una notabilidad social, pues era una joya valiosa perdida en los peñascales de Kíllac”.

La descripción, casi ya en el siglo XIX que Clorinda Matto hace para distinguir a mujeres que tenían que tener distinto sentido cultural y social estaba basada en aspectos que, en gran medida, tenían que ver con identidades deseadas o rechazadas. El vestido significaba la pertenencia a un grupo u otro y se convertía en una necesidad y en un mandato, prácticamente, usarlo de acuerdo al mismo. La “pollera”, falda ancha, de colores vivos, usada por las mujeres de la sierra del Perú –donde Clorinda Matto centra su relato- sigue siendo, en la actualidad, un significante que configura una identidad rechazada. En los países andinos, a ninguna mujer blanca, criolla se le ocurría –a ninguna se le ocurre- usar pollera. A la vez, a una mujer serrana bien casada, como doña Petronila, la apariencia con la que se la veía era otra. A hechos como este, que van más allá del lugar de procedencia, de la tradición cultural, hacía referencia páginas atrás cuando aludía a la posibilidad del blanqueamiento, de la movilización en el tejido social a través del parentesco y, consecuentemente, de la apariencia. El deseo de aprehensión o de rechazo de estas identidades, construidas a partir de la apariencia y traducidas al plano de lo social y político, tiene raíces en la construcción de la colonia.

En la práctica de negar la diferencia cultural y racial con la que se encontraron los españoles hace casi quinientos años en América se legitimaron formas de violencia mediante las cuales el acto de salir de sí para imponer otorgaba poder y representatividad y quería decir, a la vez, afirmación. A la larga, la necesidad de representatividad desarrollará formas de violencia reproducidas por la misma diversidad, formas que pasan por la autonegación y por la aprehensión de comportamientos ajenos; formas que imitan la negación de lo propio, de lo que impedía -por ser diversos al modelo del poder- la representación.

La idea de que la cuestión religiosa tiene un peso fundamental en las transformaciones bajomedievales que prepararon el contexto español que luego desplegó la conquista y colonización de América se basa en el hecho de que fue desde las renovaciones religiosas, espirituales y teológicas de fines de la Edad Media desde las que la individualidad y la experiencia de libertad irrumpieron en una escena pública reservada hasta ese momento a quienes encarnaban determinados perfiles. Gran parte de esas experiencias de libertad que publicaban la individualidad fueron vividas por mujeres: una de las diferencias (la de ser mujer) más tradicionalmente excluidas de la escena pública. La lucha contra todas estas renovaciones tiene, a mi modo de ver, un protagonismo clave en los discursos religiosos que se forjaron en contrapartida y que sirvieron, después, para legitimar la salida de sí que protagonizó España en América

donde la libertad, las individualidades, la diferencia de raza, de sexo y de clase se convirtieron en el motivo contra el que luchar en pro de un orden que permitía hacer nadie a la alteridad. El atuendo con el que implícitamente se sabía cómo debían vestir las mujeres, propuesto en gran medida desde la dimensión de lo moral, se lucía en los espacios de pública representación: en los espacios en los que cada mujer tenía su lugar. Gran parte de estos espacios eran, precisamente, aquellos en los que se desarrollaban las prácticas religiosas. Las procesiones, el templo y las cofradías son algunos de ellos.

Cuando pensamos la historia enseñada, contada, transmitida, nos encontramos enseguida con la historia del patriarcado, con la historia de sucesiones y genealogías de formas de poder masculino tejiendo el mundo, el orden: decretando normas, además, contra el desorden. La historia de las mujeres no cabe en la historia del orden patriarcal ni se explica desde la historia de las mediaciones que intervienen para excluir: la historia de las vidas del no poder femeninas se explica en sí misma, en sus formas de recreación. Que la libertad religiosa sea un cauce a través del cual recrear especialmente formas de relación tiene que ver con la posibilidad, en el más allá, de no tener que estar en ese orden forjado desde el ejercicio del poder patriarcal, del poder que impone un modelo que excluye a la diferencia femenina.

El imaginario religioso de los conquistadores se impuso definiendo, también en el territorio colonial, modelos de perfección en los que la identidad religiosa cristiana se mezcló con formas de identidad social y con formas de identidad cultural a la vez. En el hecho de la conquista de América y en el de la colonización de territorios como el andino es prácticamente imposible distinguir entre el peso de lo hispano y el peso de lo cristiano en las relaciones de dependencia que se generaron entre conquistadores y conquistados, entre colonizados y colonos. Una de las consecuencias de esta mezcla de formas de identidad fue, precisamente, el hecho de que la relación jerárquica entre el modelo y la alteridad se fundamentara en el hecho de que el modelo fuera hispano y, por lo tanto, cristiano, legítimamente superior. La perfección y la supremacía radicaban en la hispanidad y en la cristiandad y estos rasgos otorgaban, a la vez, la única forma de representación posible en la institucionalidad pública. Uno y otro aspecto se traducían siempre en el ámbito de la apariencia.

La necesidad de aprehender lo extraño y de hacer de lo andino, del Perú, por ejemplo, algo extranjero a la vez, algo vestido con formas venidas de afuera, toma del discurso y la acción religiosas y evangelizadoras gran parte del contenido. El cronista Garcilaso mismo lo dijo: hablaba de la “vana religión” que tenían sus antepasados, de la

de antes de la salvación. La salvación, efectivamente, era la posibilidad de ser. La de tener identidad y aparecer con ella en la escena pública del entramado colonial. La salvación era la identidad cristiana, la identidad hispana.

A medida que las hijas y los hijos de españoles nacieron en territorio colonial se les permitió a ellos también el acceso a este estado. Durante casi todo el siglo XVII y hasta bien entrado el siglo XVIII los indios, indias, negros y negras que no pudieran demostrar una legítima relación de parentesco en primer grado con españoles o criollos habitaban en conventos y monasterios sólo en calidad de esclavos y sirvientes. El hecho, entonces, de ingresar a una orden religiosa significaba a la vez legitimidad. Significó, en muchos casos, la conquista de la legitimidad y, a la vez –tal como apunta el autor- la negación de la tradición cultural propia: la necesidad de borrar cualquier antecedente de parentesco que pusiera en duda la ascendencia hispana. Las mujeres y hombres criollos que ingresaron a órdenes religiosas durante las últimas décadas del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII se caracterizaron, precisamente, por ejercer una práctica especialmente barroca de cristianismo. En realidad, más que las prácticas mismas, lo que conocemos nosotros son las fuentes que de ellas nos hablan. En los escritos de los clérigos se añadían siempre a las vidas de mujeres –especialmente- y a las de los hombres siervos de Dios prácticas que legitimaban su misticismo. La santidad, la observancia de los principios morales cristianos y la práctica de la perfección de las criollas y criollos debían ser contados desde los parámetros de la realidad que se vivía. El uso de las vestimentas venidas de España era, a la vez, un elemento claro y visual de diferencia, de distinción

En el proceso de reconocimiento canónico de Rosa de Lima existen muchos hechos que ponen en evidencia esta preocupación extrema en la elaboración de un modelo. Que Rosa fue llevada a los altares por ser criolla lo atestigua el círculo de personajes que la promovieron y las formas con las que fue defendida y descrita su perfección católica. Que se convirtiera en un modelo a seguir, después de construir en ella la imagen de la perfección, además, significó en el Perú la posibilidad del dominio criollo plenamente legitimado por la Iglesia y por la tradición que anteriormente había legitimado al poder español en Indias.

En el caso de mujeres como Rosa de Lima, canonizadas a fin de sostener un modelo de perfección vinculado a un sector socio-cultural emergente, que imitaba lo hispano y que se blanqueaba en la posibilidad de conseguir la buena imitación, lo que importaba era más bien un atuendo poco ostentoso y virginal. Es interesante, por

ejemplo, ver cómo en el caso de las mujeres religiosas –o semi-religiosas-, mujeres que debían sostener la perfección cristiana, el vestido aparece como motivo de renuncia y en el caso de las mujeres que debían llegar a tierras americanas a sostener la perfección y la soberanía hispanas primero, criolla después, el vestido aparece como elemento de visibilidad de la misma.

En 1625 se celebró en Lima un Auto de Fe en el que desfilaron varias beatas alumbradas. En la ceremonia, el teólogo Luis de Bilbao expuso que:

toda Lima se iba tras ellas: todos acudían a consultarlas en sus necesidades, a valerse de sus oraciones; así iban carrozas de señoras a sus casas como si fuesen a novenas a Guadalupe o Montserrat y a todas a porfía les enviaban regalos teniéndoles por bienaventuradas en que las quisiesen recibir (Mujica, 2001 : 73).

La necesidad de castigar públicamente a estas mujeres tan populares –como argumenta Mujica- procedía del peligro que suponían sus visiones, sus alucinaciones, sus confusas doctrinas teológicas. También sorprendía en ellas el extremado desaliño: entre las mujeres hispanas o criollas, que se mandaban confeccionar vestimentas con telas traídas de los lugares de los que España se abastecía de las mismas, y las sayas modestas de las mujeres que debían encarnar el recogimiento cristiano, estaba el desarreglo, poco permitido en las mujeres blancas. Las mujeres desaliñadas, con aspecto pobre pero no obediente, eran las mujeres en las que clérigos, varones y en general la sociedad ponía la mirada por el peligro que representaban. Igual que en otros momentos del pasado pero especialmente en una coyuntura en la que tantas expresiones de poder patriarcal se conjugaron (el imperio, el dominio jerárquico sobre la alteridad, el discurso eclesiástico de la Tradición y la acción evangelizadora de una corona y un conjunto colonial saliendo de sí para legitimar el dominio), la libertad femenina suponía en sí misma la ruptura del orden. La posibilidad de quitarle sentido al sin-sentido del dominio colonial. Sin el honor que las mujeres debían inventar en sus cuerpos no tenían sentido las relaciones jerárquicas de poder en América. Sin el cuidado femenino del culto a la divinidad conquistadora no tenía sentido, tampoco, el hecho del dominio en el nombre de un Dios que pudiera ser distinto al que se había construido en América. Este cuidado femenino implicaba, en primera instancia, la renuncia al adorno: en casi todos los casos se dice de estas mujeres lo perfectas y humildes que eran en tanto que lo primero que hacían era vestir un hábito:

Luisa Díaz de Rojas, igual en vida y virtudes a su venerable consorte, desde el día que murió se vistió un hábito de sayal y trujo muchos años un

cilicio tan riguroso, que cuando murió estaba metido en las carnes y cubierto dellas. Jamás se asentó a la mesa a comer, con tener una de sus hijas casada de sus puertas adentro con un caballero muy principal. Su entretenimiento y gusto era la iglesia que assistía, con tanto celo que, si veía algún desaliño en los altares o descuido en alguna de las ceremonias, reprendía a sus hijas religiosas con la libertad que cuando las criaba en su casa. Esta bendita mujer, hecha guarda incansable del templo, a imitación de otra Ana hija de Manuel, gastaba los días y noches en oración y ejercicios de caridad, hasta que llegó el tiempo que nuestro Señor la quiso premiar con dichoso fin. Ocho meses antes que muriese, perdió el habla, mas no el juicio, que siempre se lo conservó el Señor muy entero; no decía a todo lo que le preguntaba sino sólo Ave María, con que la entendían, porque cuando decía esta palabra santísima, bajaba o meneaba la cabeza como su marido, para responder sí o no (Córdoba y Salinas: 1651, 837).

En México otro cronista hacía alusiones, también hablando de mujeres religiosas, al rechazo de las mismas no sólo a aliñar el cuerpo propio sino también a quererlo:

Pero donde a todo esto soltó las velas fue en el tiempo de su viudez y en el estado de religión, condenándose todos los días a tres rigurosísimas disciplinas, siendo las dos con instrumento de cuerdas y nervios, y la otra con los ramales delgados de una cadena, en satisfacción, como ella decía, de sus pecados (...) Ciñóse los pechos y espalda hasta el día antes de morir que se la quitaron, con una cadena de hierro nudosa y gruesa, y lo que le restaba de las piernas, brazos, cintura y muslos lo condenó también a un perpetuo cilicio de mordientes rallos. En todo este tiempo ni se vistió camisa, ni se calzó zapatos, usando sólo de unos chapines que le duraron casi diez años, porque sólo le servían para ir al coro. (...) No era menos la que mostraba en obedecer a sus confesores, sabiendo con evidencia se oponían algunas veces sus mandatos a lo que Dios quería, hasta que ordenaba su divina majestad que también conviniesen ellos en lo que gustaba. (...) Decía también “no haber cosa que más estorbese en el camino de la virtud que el amor propio (De Sigüenza y Góngora: 1995, 194-195).

Góngora hace santa a la mujer sólo cuando enviuda y entra en la religión. Fue entonces cuando sus virtudes se desbordaron: cuando después de fallecer su marido, ella entregó su cuerpo a la clausura de un monasterio, como perpetuando el honor del



marido. Marina no aliñó nunca más su carne. No usaba ni ropas ni zapatos salvo en los momentos en los que las demás religiosas debían verla. Marina vestía, seguramente, sólo el sayal o hábito con el que vestían las religiosas del monasterio al ingresar a la clausura. Se hizo perfecta por abandonar el siglo cuando su esposo había fallecido y por observar la extrema humildad en la clausura, rememorando los consejos de la Iglesia tridentinista del momento.

Veamos el texto de Úrsula de Jesús, una esclava que vivió en el Monasterio de Santa Clara de Lima en el siglo XVII. Úrsula era devota de la Virgen del Carmen y vivía en el monasterio con mucha rectitud religiosa: ayunaba, se preparaba largamente para sus confesiones, usaba cilicios aunque también le gustaba presumir de sus vestiduras. Un buen día, a Úrsula le mancharon una saya que había prestado y molesta, se dispuso a lavarla. En el momento en que fue a tenderla, pisando los tablones de uno de los pozos del monasterio, el más grande de la ciudad, estos se fueron abajo y cayó Úrsula al pozo. Por recurrir devotamente al escapulario que Úrsula llevaba puesto se salvó milagrosamente, cosa que ninguna de las religiosas, que la vieron y pensaron que había muerto, entendió. Úrsula, sin embargo, sí entendió que aquello era una señal de Dios y se deshizo de todas sus vestimentas. A partir de ese momento, Úrsula fue “muy otra”. Grandes ratos de oración tenía Úrsula a partir de entonces, y pidió a Dios que fuera su maestro en ello. La oración la distrajo muchas veces de las atenciones que le debía a su ama, lo cual hizo que otra religiosa temiera por Úrsula y le propusiera iniciar el proceso de liberación, es decir, comprarle la libertad.

dia de los rreies estando rrecojida despues de a-ber comulgado no se si  
son enbustes del paton o de m[i] cabeza se me bino a la memoria maria bran  
que era una n[e]-gra del conbento que a mas de catorse años que murio su  
pi[--] una de las cosas que tenia mas olvidadas ni era para mi e[s]-te mundo i  
juntamente la bi bestida de un alba albisi-ma tambien senia un singalo corto  
con unas rriquisima[s] borlas tambien el alba estaba mui bien guarnesid[a]  
tenia una corona despinas digo de flores en la cabeza t[an]-bien se me iso  
que bi palma aunque tenia su cara estaba m[ui] linda i un negro lustrosisimo.

fundo en este monasterio la cofradía de nuestra señora de el carmen  
por orden de la santisima birjen y rreusandose por ser pobre y tan sola que  
no comunicaba a nadie le dijo la santisima birjen le daría quien la auidase //

con que fundo la co- fradia de gran consuelo para la ora de la muerte y gran bien para las almas y a poca costa que no estan obligadas los cofrades mas de a dar un rreal cada año este se rre- coje para misas de agonia por los cofrades que mu- rieren aquel año y medio rreal que se da por cada co- frade difunto para misas de rrequien // ase bisto que a ayudado la birjen señora nuestra pues en brebe tienpo tiene un altar de mucha costa y mui a dornado lanpara de plata bestidos mui rricos de tela andas mui curiosas con flores mui lindas estandarte mui rrico candeleros de plata una caja grande nueba llena de sera una alfonbra que todo montara mas de quatro mil pesos y todo esto de limosnas sin buscar-los esta este altar en la sala de orasion donde cada mes el primer domingo se hase una prosesion mui debota de la birjen del carmen alrrededor de esta sala conque se ganan grandes gracias i induljensias//.

En el Archivo Arzobispal de Lima, en uno de los legajos que corresponde al monasterio de las Descalzas de Lima se conserva el Expediente que siguen don Sebastián Bravo y doña Jerónima de Esquivel, esposos, a fin de que se admita el ingreso de la referida doña Jerónima al monasterio de Descalzas. Él, además, propone “recibirse” como religioso. Sucedió ésto en el año 1611. Entre los años 1623 y 1625 Jerónima aparece nuevamente nombrada en la documentación del monasterio, esta vez en una causa que el contador y curador de los bienes y persona de Doña María de Eugui, novicia de las Descalzas, introdujo para que Jerónima –vicaria del monasterio- y Beatriz de la Ascensión devolvieran las celdas que se construyeron las hermanas Eugui. Años más tarde, en 1636, un auto fue emitido por el provisor y vicario general doctor don Fernando de Guzmán, en nombre del Arzobispo de Lima, nombrando a la madre Jerónima como presidenta para realizar las elecciones en el monasterio, puesto que el arzobispo se encontraba gravemente enfermo y no podía officiarlas.

Según todas y cada una de estas noticias, Jerónima fue una mujer cuya autoridad se transcribió en cargos y reconocimientos varios, dentro y fuera del monasterio. Parece haber sido una mujer casada que, en un momento de su vida, y de mútuo acuerdo con su cónyuge, decidió dejar el estado matrimonial para pasar al monástico. Una vez dentro del monasterio su trayectoria asciende notablemente convirtiéndose, así, en una de las figuras más destacadas del mismo y en una de las piezas claves en la relación con el episcopado y con otras instancias eclesiásticas del momento. En realidad, Jerónima fue

una mujer importante. Mucha gente la conoció, vivió en muchos lugares de la ciudad de Lima, de muchas formas, muchos clérigos oyeron hablar de ella y muchos otros la confesaron. Fue tan importante, en verdad, que de ella se conserva una extensa biografía que, por lo que parece, fue escrita pensando en la posibilidad de que sirviera para una futura causa de beatificación.

Sobre el adorno y la “vanidad” cuenta Jerónima en su biografía:

“Deciale yo a Nuestro señor en mi corazon que pues habia hecho lo uno / que hiciesse lo otro y que me embiasse aquel hombre la licencia. Yo pedia como cria / tura miserable para mi sola, y Dios queria que nos salvemos ambos, según lo que / parecio: al fin dentro de seis meses que estube allí, arrivó Sebastian Brabo a la casa / donde yo estaba y vido la celdita donde yo estaba y junto a la casa de esta señora / havia una cassa bazia alquilola y colgola de fafetanes y su alfombra xica y todo / lo demas que fue menester para adornar de la casa, y despues que hubo hecho esto / fue por mi; yo obedeci como Dios me mando; pareciome que los que lleban a hor / car no lleban tanto miedo como llebaba , y mas quando entre y vide la casa y / en un momento me vi en aquella vanidad, aunque él hizo una cosa de buen / christiano, aquella noche se me hincó de rodillas y me dixo que no tubiese pe/ na alguna que ya el sabia como me tenia Nuestro señor y que no me queria gustar” (ASFL, Reg 17)

En el mismo texto Jerónima, cuando narra cómo su esposo la abandonó en la ciudad de Lima mientras él se iba tierra adentro, hecho que implicaba para la mayor parte de las mujeres el recogimiento, hace explícita la función del vestido y el adorno en mujeres que, como ella, debían guardar el honor hispano y masculino:

Yo fui casada en esta ciudad con un hombre honrado Nombrado Sebastian / Brabo de Lagunas, el qual dentro de pocos años, de termino con lo que tenia de / hazienda y de algunos amigos irse a emplear por la tierra de arriba, depone / en una casa muy honrada a mi y otras criaturas hijos una negra que me sireviera / y un negrito y juntamente a un mercader que me socorriese con lo necessario / para (sublevar) aquellas necesidades más precisas que voluntarias contribuyendo / con sus mesadas; como yo me vide

sola vinome un día un pensamiento que parecía / bien, assi por la ciudad, como por la cassa donde vivia, que guardasse mis galas y (joyitas) / y todo lo que tenia en razon de esso para quando bolviessse mi esposo porque en ellas / tenia un adoratorio y (una dote) y me vesti de una sayita parda una ropilla y la (-) / negro : hasta entonces no havia tenido

Jerónima pone en evidencia de qué manera para estar junto al esposo, en sociedad, hacían falta las joyas y las vestimentas más nobles y cómo el recogimiento, la humildad, la obediencia, pasaban por el abandono de los mismos.

Sor Juana Inés de la Cruz, en el México casi contemporáneo a la historia de estas mujeres peruanas escribe, en un fragmento de su Respuesta a Sor Filotea (ZAVALA, 2005, 36):

“Empecé a deprender gramática, en que creo no llegaron a veinte las lecciones que tomé; y era tan intenso mi cuidado, que siendo así que en las mujeres -y más en tan florida juventud- es tan apreciable el adorno natural del cabello, yo me cortaba de él cuatro o seis dedos, midiendo hasta dónde llegaba antes, e imponiéndome ley de que si cuando volviese a crecer hasta allí no sabía tal o tal cosa que me había propuesto deprender en tanto que crecía, me lo había de volver a cortar en pena de la rudeza. Sucedió así que él crecía y yo no sabía lo propuesto, porque el pelo crecía aprisa y yo aprendía despacio, y con efecto le cortaba en pena de la rudeza: que no me parecía razón que estuviese vestida de cabellos cabeza que estaba tan desnuda de noticias, que era más apetecible adorno”.

Una vez más, el des-cuidado del cuerpo propio se hace en la voz de quien desea encarnar la perfección cristiana que el mundo colonial exigía a las mujeres que querían o que debían pasar sus vidas en instituciones religiosas.

Tenemos constancia de cartas que se escribían los hombres que vivían ya en las colonias y las mujeres que habían quedado en España:

Amadas hijas:

(...) después que he sabido el fallecimiento de vuestra madre, tengo quitada la voluntad de volver a España en toda mi vida. Y así me he

determinado de que, en todo caso, os vengáis a estas tierras, donde resto. Donde con ayuda y favor de Dios espero en El que os está guardada vuestra ventura, porque hay por acá muy gran falta de mujeres de vuestra calidad. Y así os ruego y os mando como padre que luego, vista esta mi carta, os dispongáis para vuestro viaje, que para lo poco que hubiéredes menester envío dinero con el señor Juan Cortés, mi primo (Otte, 1992: 379).

(...) Hermana mía, lo que habéis de hacer, vista ésta, de determinaros veniros a estas partes conmigo en la primera flota que partiere de esa ciudad para estas partes, donde, siendo Dios servido de traerlos en salvamento, seréis bien recibida y regalada. Y para este fecho hallaréis en la ciudad de Nombre de Dios a Miguel de Urrutia, mi hijo el mayor sobrino vuestro, para que os traiga consigo a esta ciudad y os regale en todo el camino como a tía y a hermana . Porque así él como los demás sus hermanos y sobrinos vuestros y su madre os desean conocer y veros para serviros y regalaros. Y es de manera que, viniendo alguien a esta tierra de la patria que tratamos de vos y de vuestra bondad y nobleza, más se les acrecienta el deseo de veros y me ruegan que envíe por vos. Y así, tenía determinado de enviar a uno de mis hijos a Bilbao por vos, mas pues estáis en Sevilla, os ruego que os pongáis por la obra la venida. Que con esto tengo escrito muy largo a Hernando de Urrutia, vuestro primo, donde estáis en su compañía, os avie y os dé todo lo que menester hubiéredes, que dineros tiene míos hartos, con que lo podrá hacer. Y os compre tres pares de vestidos, y dos mantos de seda, de manera que vengáis muy honradamente. Y traed con vos una criada que os sirva por el camino, y venga en vuestra compañía, porque así conviene, y en la nao donde viniéredes procurad que sea donde venga gente honrada, y tal que ganéis mucha honra hasta llegar en salvamento a Nombre de Dios, donde desde allí para acá queda a mi cargo lo demás. Y confía en Dios que, si perdistes buen marido, que yo os busque otro con quien viváis muy descansada y honrada, que yo me ofrezco a hacerlo (Otte, 1992: 441-442)

Señora madre, yo estoy bueno. Tengo mi asiento en Lima y en Arequipa, bajo a Panamá a emplear, y así en una partida de negros que compré el año pasado en que me fue muy bien, que ahorré en ellos doce negros que tuve necesidad para mis heredades. Así que, gloria a Dios, me va muy bien, y querría que v.m. se dispusiese, pues no es tan vieja, a venirse en la primera flota, y traer a mi hermana Isabel de la Peña, a la cual espero en Dios pondré luego en estado, que yo le daré un pedazo de mi hacienda, que ya tengo persona muy a mi gusto con quien casarla. Y así no haga v.m. otra cosa, pues ve lo que importa el remedio de mi hermana. Y tráigame v.m. ese niño, y que en Cartagena pregunte v.m. por Luis de Esplugas, que él pagará en mi nombre todo lo que v.m. debiere (Otte, 1992: 439)

Melchor de la Peña parece estar hablando del miedo a la deshonra. Entre las letras que apunta aparecen las palabras del “remedio” y la del “niño”. Sin mucha más información que la del fragmento transcrito, todo parece apuntar que la hermana ha enviudado o ha quedado embarazada sin que haya hombre alguno que pueda acompañar el cuidado del honor. Por eso lo hará Melchor de la Peña: por eso será él quien tramita lo necesario para conseguir que a la hermana la acompañe un hombre con el que “tratará de casarla”, que a la madre la pueda acompañar él mismo... que vengan a América, cerca del hermano, donde su honor esté bajo la custodia de las buenas costumbres.

La correspondencia recogida por Otte en el trabajo citado abre muchas ventanas para el análisis de la vida cotidiana, de las preocupaciones con las que vivían los colonos en América. Los fragmentos citados corresponden a cartas de varones, enviadas desde Lima en los últimos años del siglo XVI, a mujeres que vivían en España. De cómo vivieron las mujeres que llegaron a la colonia peruana durante estos años y durante algunas décadas del siglo XVII daré cuenta en el capítulo siguiente: el espacio eclesiástico que se creaba para que vivieran en él las mujeres se convirtió para los varones en la posibilidad de preservar el honor. El espacio eclesiástico en el que vivieron las mujeres, con todo, se convirtió a la vez en un espacio de recreación de la libertad femenina que pocas veces pudieron interpretar el orden jerárquico eclesiástico y el del honor de los colonos. La Iglesia -que ponía a disposición del miedo que tenían los varones a la soledad de las mujeres discursos teológicos, argumentaciones morales y prescripciones espirituales- luchó abiertamente en el Perú -avalada por las necesidades de los colonos de contener la libertad, y la soledad de las mujeres- contra aquellas

muestras de autonomía femenina que pusieran en peligro también su honor y el de las nobles familias castellanas. El aparato que puso la Iglesia a disposición de las familias colonas en América agravó la legitimidad del discurso de la necesaria exclusión de la alteridad religiosa en América y sirvió, de paso, para contener dentro del imaginario masculino la libertad femenina.

En la preocupación constante de hermanos, padres, tíos y sobrinos por guardar el honor, por recoger, por agrandar y “regalar” a las mujeres de la familia sobre las que pesaba la responsabilidad de la buena tradición, se hace explícito un importante vínculo con la Iglesia. La Iglesia cuidaba de las mujeres solas cuando el padre, el hermano, el esposo o el hijo no estaban. Tanto en las palabras de los hombres vinculados a ellas por parentesco como en las de la Iglesia existía el miedo a la soledad -a la libertad- de las mujeres. La reacción que la Iglesia desarrolló frente al movimiento beguino en la baja edad media y la que desplegó frente al movimiento de las mujeres beatas en la España y las colonias de los siglos XV al XVII sí son comparables. Los colonos americanos, los hombres hispanos que habían viajado a América en busca de plata y honor temían que la libertad de las mujeres deshiciera ese honor: el discurso sobre la supremacía y limpieza de la sangre, la idea de la obediencia moral a las tradiciones. La iglesia temía también, de la libertad de las mujeres, el descubrimiento de tradiciones que recreaban el significado del honor. El de la exclusividad. El de la supremacía. El de la exclusión. En la libertad de las mujeres de relacionarse entre ellas y con la divinidad se desnudaba de sentido el concepto eclesiástico y colonial del honor. El cuidado de su apariencia estaba implícito en el hecho de hacerse cargo de ellas.

## **BIBLIOGRAFÍA**

CABELLO DE CARBONERA, M. (2007), Blanca Sol, . Iberoamericana Vervuert, Madrid.

CORDOVA y SALINAS, Diego. (1957), Crónica franciscana de las Provincias del Perú. Academy of American Franciscan History. Washington.

DE SIGÜENZA Y GÓNGORA, C. (1995), Paraíso Occidental. Prólogo Margarita Peña, Cien, México.

DINAN, S. y MEYERS, D. (2002), Mujeres y Religión en el viejo mundo en la Edad Moderna. Narcea, Madrid.

GLANZ, M. (1995), Sor Juana Inés de la Cruz: ¿hagiografía o autobiografía?, Ed.

Grijalbo y Universidad Nacional Autónoma de México, México GRAZIANO, F. (2002)

“Santa Rosa de Lima y la política de la canonización” en Revista Andina, núm. 34.

CBC, Cusco

LAVALLÉ, B. (2002), “Americanidad exaltada /hispanidad exacerbada : contradicción y ambigüedades en el discurso criollo del siglo XVII peruano” en AAVV Sobre El Perú Homenaje A José Agustín De La Puente Candamo. PUCP. Lima,

LE GOFF, J. (1997), Pensar la Historia. Modernidad, presente, progreso. Paidós, Barcelona.

MATTO DE TURNER, C. (2001) Aves sin nido, Colofón, México.

MILLONES, L. (1993), Una partecita del Cielo. La Vida de Santa Rosa de Lima narrada por Don Gonzalo de la Maza, a quien ella llamaba padre, Horizonte, Lima.

MUJICA PINILLA, R. (2001), Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América. IFEA, FCE. Lima.

SCHULZE, H. (1997), Estado y Nación en Europa, Crítica, Barcelona.

SANDERS, K. (1997), Nación y Tradición. Cinco discursos entorno a la nación peruana, FCE, PUCP. Lima.

OTTE. (1992), Cartas privadas de emigrantes a Indisas. 1540- 1616. Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.,

## **DOCUMENTACIÓN INÉDITA**

Biografía de Ursula de Jesús. Archivo de Santa Clara de Lima. Sin clasificar. S. XVII

Biografía de Jerónima de San Francisco, ASCL. Sin Clasificar. S. XVII