

María Eugenia Albornoz Vásquez y Aude Argouse

***Mencionar y tratar el cuerpo :* indígenas, mujeres y categorías jurídicas. Violencias del orden hispano colonial, Virreinato del Perú, s. XVII- XVIII**

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Referencia electrónica

María Eugenia Albornoz Vásquez y Aude Argouse, « *Mencionar y tratar el cuerpo : indígenas, mujeres y categorías jurídicas. Violencias del orden hispano colonial, Virreinato del Perú, s. XVII-XVIII* », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2009, Puesto en línea el 02 février 2009. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index53163.html>
DOI : en cours d'attribution

Éditeur : EHESS

<http://nuevomundo.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://nuevomundo.revues.org/index53163.html>

Document généré automatiquement le 01 octobre 2009.

© Tous droits réservés

María Eugenia Albornoz Vásquez y Aude Argouse

***Mencionar y tratar el cuerpo* : indígenas, mujeres y categorías jurídicas. Violencias del orden hispano colonial, Virreinato del Perú, s. XVII-XVIII**

Introducción: para una historia de los cuerpos

- 1 Este estudio sobre los cuerpos hispano coloniales de mujeres santiaguinas y de indígenas cajamarquinos se inspira tanto del ensayo sobre la clasificación de los objetos de Baudrillard como de las reflexiones de Deroussin sobre la clasificación de las personas en el Derecho romano-canónico¹. Este autor señala las diferencias que dicha disciplina marca entre dos binomios de uso común, “res” y “persona”, y entre “cosa” y “cuerpo”. Esta distinción trata de evitar la homologación y equivalencia entre ambos pares de conceptos: el cuerpo es distinto de una cosa (res), pero también lo es de una persona. A partir de la pregunta, considerada clásica en el ámbito del Derecho, sobre la naturaleza del cuerpo –¿es una cosa o es una persona?– Derroussin reflexiona sobre la importancia del cuerpo en el individuo cuando es pensado como una persona.
- 2 Lo que nos interesa dentro de esta problemática son las relaciones entre la persona y el cuerpo, que pueden plantearse bajo la forma de preguntas que nos resultan estimulantes: la persona, que es en sí misma un constructo ¿tiene dominio sobre el cuerpo? En una concepción clásica del Derecho, el individuo físico no aparece en la escena jurídica: entonces, ¿dónde queda el cuerpo? Siguiendo la línea de análisis de Derroussin, “el cuerpo es una cosa que no tiene precio”². Sin embargo, hay situaciones en que el cuerpo, muerto o vivo, íntegro o particionado, puede beneficiar de un régimen jurídico y social particular, a medio camino entre “cosa” y “persona”. Así lo demuestra Baud en su estudio sobre la categoría jurídica del cuerpo y de sus fragmentos, una vez que éstos se separan físicamente de aquél³. En el fondo, Derroussin y Baud plantean la cuestión de las relaciones jurídicas entre persona y cuerpo para dilucidar en ellas el rol de la propiedad, ya que el cuerpo es, en teoría, patrimonio del individuo-persona, el lugar donde podría ejercer su dominio y expresar su posibilidad de “ser a través del poseer”.
- 3 A partir de allí planteamos la hipótesis de una “funcionalidad del cuerpo”, analizable a través de los procesos mediante los cuales los individuos (indios y mujeres, en nuestro caso) establecen una relación de propiedad y/o dominio sobre él y la sistematización de las conductas y de las relaciones humanas que derivan de dicha relación⁴.
- 4 En la sociedad hispano colonial los indígenas y las mujeres son personas jurídicas que siguen un régimen particular, según la personalidad jurídica que el Derecho les determina. A la luz de nuestra hipótesis surgen las preguntas que reflexionaremos aquí: ¿cómo es que el régimen jurídico del cuerpo y su tratamiento son otorgados a estas personas? ¿El cambio de fuero de los indios a mestizos implica un cambio en la relación con sus propios cuerpos?
- 5 Esta complejidad nos lleva a insistir en una historia del cuerpo conjugada en plural. Historiadores, antropólogos y filósofos han desarrollado aproximaciones a la “historia del cuerpo”, tanto desde un punto de vista simbólico que explora el imaginario como desde una aproximación filosófica y/o estética en el plano de las representaciones; también ha habido miradas a aspectos biológicos de la máquina del cuerpo, poniéndolos en relación con aspectos de “lo social”, como la disciplina urbana, el higienismo, el adiestramiento físico; otros implican el cuerpo en prácticas cotidianas materiales y espirituales, como el parto, el trabajo, las relaciones erótico-afectivas, las enfermedades o las posesiones místicas, por citar algunas⁵.

- 6 La mayoría reflexiona a partir de la modelización de un cuerpo/objeto individual, sintetizando una pluralidad de cuerpos. Pensamos que es necesario incorporar la multiplicidad de cuerpos al interior de las miradas, ya que si bien las categorías que clasifican y ordenan dentro de jerarquías y grupos nominales y calificadorios establecen definiciones casi siempre en singular, trabajan desde y con los cuerpos en plural. Además, estos cuerpos calificados y calificables contribuyen desde sus funciones activas, contextualizadas, a la conformación, uso y desuso de las mismas categorías que los conciernen.
- 7 Las categorías jurídicas que se relacionan con los cuerpos aparecen en contextos normativos, producidos al interior de instituciones vinculadas al ajustamiento de los eventos vitales al orden defendido y propugnado por esas instituciones. Las categorías jurídicas relativas a los cuerpos están tanto en los documentos destinados a ser utilizados en la búsqueda de justicia (acusaciones, defensas, declaraciones, memoriales, argumentaciones, sentencias, etc.) como en aquellos notariales destinados a la legitimación de propiedad, de voluntad o de verdad (testamentos, contratos de arrendamiento y de trabajo asalariado, cesiones, etc.) Recordamos que las funcionalidades de estos documento pueden también entrecruzarse: por un lado, los documentos notariales tienen “vocación judicial”⁶ debido a su utilidad de prueba; por otro, ciertos documentos judiciales legitiman socialmente cuando dirimen y establecen situaciones o posiciones de los individuos respecto de los hechos judiciales sancionados.
- 8 Queremos historizar esa duplicidad y llevar a la reflexión las palabras dichas sobre los “cuerpos”: porque nutren también las categorías y los discursos –tenidos habitualmente por fuentes de modelización unívocas– acerca de los individuos portadores de los mismos cuerpos.

La cuestión de la violencia y las categorías jurídicas

- 9 La relación de las violencias con las mujeres es compleja, más aún cuando se trata de historizarla. Pero puede ser estudiada de un modo no oblicuo, asumiendo de frente los recovecos e intersticios de los esquemas interpretativos masculinos⁷.
- 10 En el período estudiado, un aspecto no menor es el vínculo establecido entre las violencias pasivas (escondidas tras la educación y los elementos de la socialización) y los cuerpos de las mujeres, el cual, aunque parece subterráneo y sordo, es en realidad activo y perverso: pasa necesariamente por la teorización acerca de los cuerpos femeninos, obligados *a priori* a plasmar valores –ajenos y anteriores a las mujeres que los portan– adjudicados desde la ética y la moral, entre otras áreas del saber docto.
- 11 En los sistemas judicial y jurídico manda un “imperativo de existencia ajustada”: las criaturas que habitan cuerpos femeninos no pueden “des-comportarse”, si lo hacen pierden la posibilidad de que sus deseos (angustiados o no) sean escuchados por los jueces Oidores. Los códigos procedimentales y los lenguajes de tribunales se sostienen sobre parámetros que docilizan los cuerpos femeninos para poder administrar justicia para ellos: la justicia opera distributivamente siempre y cuando los súbditos accedan a violentar pasivamente sus cuerpos.
- 12 Teóricas del poder y del género han mostrado cómo el individuo puede ejercer violencia contra sí mismo en el afán de doblegarse y parecer, sino encarnar, aquello que el orden social espera. El propósito es conservar el buen lugar, cuando no encontrar uno mejor, en la jerarquía social. Esta mecánica de la violencia contra sí mismo es especialmente visible en las mujeres hispanoamericanas, especialmente en la manera en que ellas contribuyen, con ese auto disciplinamiento forzado, a propagar los valores y modelos impuestos.
- 13 Podemos seguir históricamente cómo las mujeres no se adecúan, de modo permanente o transitorio, a esa imposición ejercida violentamente sobre sus propios cuerpos desde los sistemas de orden. Hay procesos que hablan de sus trasgresiones a las normas y enjuician crímenes cometidos por ellas. Ese despeje primario puede complejizarse con una lectura fina de fórmulas, pedazos de frases, ideas deslizadas entre medio de párrafos justificativos,

testimoniales, acusatorios o suplicantes, vehiculados en discursos sobre la justicia y los derechos.

- 14 Por otro lado, está la violencia ejercida por las mujeres sobre otros cuerpos femeninos. Esto ocurre cuando se sintoniza con los cánones del orden promovido y se colabora en la vigilancia de las demás, cuando se desprecia y se excluye a las que no saben o no quieren existir según los modelos. Los discursos que pueblan los pleitos por injuria permiten captar esas maneras de calificar lo sincronizado y lo disonante respecto de los comportamientos y apariencias modélicos de los cuerpos femeninos; pero sobre todo, permiten comprender cómo los individuos apretan o aflojan las clavijas y bisagras de los sistemas de presión sobre los cuerpos. Los argumentos esgrimidos en esos juicios se alimentan directamente de los valores vigentes: no solamente los perfiles de las mujeres denunciadas y denunciantes aparecen nítidamente contrastados, sino además se acusan desvíos de la norma.
- 15 Para entender esto es necesario aceptar que, en la cultura católica hispano colonial, denunciar cualquier falla ajena es modificar la vida del otro en nombre del bien común: es una violencia legitimada por la moralidad vigente que surge desde la voz propia (cuerpo) y que se materializa sobre el cuerpo de otro. Es violencia corporal individual que no se apoya en algún contrato que la permita⁸. Los pleitos por injuria develan cómo esta práctica arremete en trayectorias individuales, marcando instantes en que algunos cuerpos femeninos muestran la no adecuación junto a otros que exhiben la profunda armonía con los mandatos imperantes. Así, decir la “involuntaria disfuncionalidad” del concierto de los cuerpos (cuando se relata la agresión sufrida y la espontánea defensa ulterior) o la “insoportable disonancia” de los cuerpos (cuando se deplora la existencia “pasivamente” insultante de otros), es una estrategia discursiva para mostrar cuánto se aprecia el orden de los cuerpos disciplinados.
- 16 Por otro lado, en los testamentos indígenas de los protocolos notariales de Cajamarca, el cuerpo individual de los indios aparece separado del alma en la primera cláusula. El cuerpo católico, que se impone al cuerpo indígena en este momento de la muerte, actúa en reemplazo de la persona difunta, antes de ser enterrado: el cuerpo –que no es cadáver porque es objeto de cuidados⁹– sigue una trayectoria que lo lleva a la tierra, es movido desde la casa a la sepultura según usos impuestos por las cofradías. En esta trayectoria, prevista por el testador, el cuerpo muerto es objeto de una puesta en escena que busca su sacralización y permite, con su existencia, la inscripción en la memoria eterna del nombre del individuo que vivió en él¹⁰. En ello, la elección de la sepultura, lugar donde se marcará físicamente, en teoría para siempre la huella de la existencia de la persona, resulta muy importante; tanto, que visualizamos una verdadera cartografía de las sepulturas alrededor del altar de las iglesias. Este camino seguido por el cuerpo muerto, ya relatado en el testamento, evidencia un uso específico del cuerpo, devenido así en “cosa sagrada”: como herramienta, su función es *representar* a la persona (se piden misas de cuerpo presente), es decir, literalmente, hacerla estar presente después de la muerte.
- 17 Reteniendo lo anterior, dejaremos de lado el cuerpo muerto indígena para referirnos al cuerpo aún vivo y plantear nuevamente la pregunta sobre el cuerpo en tanto cuerpo (ser en sí) o bien en tanto herramienta, receptáculo y envoltorio de la persona. Nuestra opción de reflexionar desde las palabras sobre los “cuerpos” de los indígenas de Cajamarca nos sitúa, sin embargo, ante una ausencia aparente de relatos sobre los cuerpos en los documentos (exceptuando esa primera cláusula de los testamentos de indígenas). El cuerpo de los indígenas aparece, a primera vista, como un *cuerpo callado y colectivo*, justificando así un tratamiento especial de parte de sus contemporáneos, precisamente por tratarse de “cuerpos de indios”.

Cuerpos singulares y cuerpos colectivos: relaciones asimétricas

- 18 Aunque se la nombra con frecuencia “villa”, San Antonio de Cajamarca es jurídicamente, desde su fundación en 1565 y hasta principios del siglo XIX, un *pueblo de indios*¹¹ en el que los franciscanos son designados por la corona como responsables de la evangelización indígena. A lo largo del siglo XVII, ante las reiteradas tentativas de los españoles residentes en Cajamarca de edificar una parroquia para los “no-indios”, los franciscanos se ven sistemáticamente compelidos a recordar la naturaleza del lugar y a defender el orden establecido. Los españoles cuentan con el apoyo del Obispo de Trujillo, para quien el alto número de “no-indios” justifica la instalación de la iglesia secular en Cajamarca, la cual debe quedar bajo su control.
- 19 En este conflicto institucional que enfrenta dos brazos de la iglesia, notamos que el vocabulario utilizado por los franciscanos transluce una intención precisa hacia los cuerpos indígenas: se busca “reducirlos” y “conservarlos”¹². Rechazan la edificación de la iglesia parroquial para “no-indios” ya que “...por este medio lo que es reducción de indios se convierte en población de españoles...”; al mismo tiempo atajan la instalación en el lugar “de hecho y sin título justo” de nuevos españoles, que llegan en gran número y se “apoderan de las haciendas de los indios (...) por codicia de las buenas tierras de labor... y se ausentarán los indios que no tienen forma de quejarse ante VA ni en la Real Audiencia de la opresiones y despojos que padecerán de sus haciendas.”¹³ El mensaje es claro: a causa de la llegada de “no-indios” codiciosos los indios pierden sus propiedades, y por ende, su residencia e influencia material en el lugar disminuye.
- 20 Los indios son mencionados colectivamente a propósito de su cantidad, que aumenta o disminuye respecto de la presencia de los “no-indios”¹⁴ y los cuerpos indígenas son desplazados del lugar de culto que protege contra las inclemencias del clima porque los cuerpos “no-indios” ocupan ilegítimamente espacios que no les están destinados¹⁵.
- 21 En definitiva, los cuerpos indígenas, mencionados como víctimas de las “opresiones y despojos”, las “enfermedades y otros daños”, están siendo desprovistos de los dos elementos que, en la calificación jurídica que los atañe, los definen como “indios”: su derecho a poseer las tierras “antes” que los “no-indios” (por ser originarios del lugar) y su derecho a ser sujetos de evangelización en espacios especialmente determinados para ellos (por ser criaturas de Dios desconocedoras de la verdadera religión). En este sentido, el cuerpo colectivo indígena es sumamente frágil: desplazados, ausentados, aumentados, conservados, los indios, como tales, son desposeídos de su corporalidad.
- 22 Cada uno de los dos polos de la sociedad colonial, el “indio” y el “español” tiene un destino que hace eminentemente trágica esta representación bipolar. Todo individuo, pertenezca a uno u otro cuerpo, no puede escapar de lo que manda su naturaleza ni de lo que ese discurso enuncia. Por lo demás, los que sufren con esta rígida categorización son los otros “no-indios” de Cajamarca, los “mestizos y mulatos y otras misturas”¹⁶.
- 23 Pero, ¿en qué medida el régimen de la “conservación de los cuerpos” es específico de una situación colonial? Al relacionar las cuestiones de los indígenas y de las mujeres, planteamos la pregunta siguiente ¿las desigualdades de estatus entre las personas conllevan necesariamente una oposición simple entre dominantes y dominados?¹⁷ Sobre este punto, la pertinencia del determinante “indio” genera un problema metodológico. El análisis de cientos de testamentos de indígenas cajamarquinos evidencia notables diferencias de riquezas entre los individuos tenidos por indios, lo que nos permite verificar que el criterio que define la categoría “indio” no es la “pobreza”¹⁸. Si admitimos que las desigualdades conllevan una ruptura de la cohesión social, podemos entonces interrogar no sólo la existencia de una “sociedad indígena” dentro de la sociedad colonial sino también su naturaleza¹⁹.
- 24 Las categorizaciones generan y también derivan de los estereotipos, los cuales se construyen simultáneamente en las dinámicas sociales espontáneas y en otras más codificadas, como las

del vocabulario judicial y jurídico. Es más, se construyen tanto en el seno de la dinámica social como en aquél del intercambio letrado jurídico. En el cotidiano de lugares abiertos y cerrados afloran roces e insultos, y en el cotidiano del espacio judicial y jurídico están dichas y escritas junto a las incapacidades y minoridades, la no-representatividad y el recelo ante el beneficio del posible castigo del superior (el marido, el patrón o el amo, el cacique, el corregidor, el juez). La categorización se hace y se impone a medida que se usa, y todos los individuos la conocen porque portan y dicen categorías cuando se autocalifican y califican a los otros y a las relaciones que establecen con ellos. No hay imposición unívoca ni fatal desde las normas o costumbres, las prácticas entretejen también los sentidos²⁰.

25 Al orden hispano católico le conviene que existan los pobres: el sistema social se reconforta cuando permite a sus élites, y a quiénes desean pertenecer a ellas, por un lado, darles sustento y sostén, y por otro, señalarlos como aquello que no se desea llegar a ser²¹. En el caso de los indígenas, conviene que sean imaginados y calificados de *borrachos*, *ignorantes*, *ladinos* y *flojos*²², porque de ese modo se justifica la presencia tutelar y salvadora de la estructura, moral y terrenal, que los cuida y controla. Lo mismo sucede con las mujeres: refuerzan la necesidad de la existencia protectora y pacificadora del sistema. Conviene que haya mujeres *débiles* y *frágiles* junto a otras *ariscas* y *conflictivas* porque así los administradores justicieros cumplen su rol ordenador y definitorio: reconfortan y protegen a las primeras y corrigen y anulan a las segundas.

26 “Indio” es una categoría colectiva que induce un tratamiento específico de los cuerpos indígenas; pero no parece haber sido vivida como tal por los individuos indios. En este sentido, existe un paralelo entre “indio” y “mujer”, en torno a la comprensión, uso y/o rechazo de las categorías por los individuos concernidos. Y es que la mirada que damos a las mujeres y a los indígenas muestra cómo los vínculos sociales existen de otro modo que el planteado por esta dicotomía reductora y combativa. Pero para aportar riqueza, esta mirada requiere de la contextualización de cuerpos individuales singularizados: sólo ellos permiten captar las negociaciones y seducciones, las estrategias, movilidades y circulaciones posibles, las cuotas –a veces mínimas pero eficaces– de poder.

27 Las palabras “indio” y “español” son categorías que derivan de una ficción jurídica, tal como sucede con “persona” en el derecho romano: sirven para asignar a los individuos deberes y obligaciones. Los españoles y los indios son las dos primeras categorías y formas de diferenciación social en la sociedad hispano colonial. El objetivo perseguido por los poderes (eclesiástico, real, y judicial) es “impedir que esta población se diluya, liberándose de las obligaciones que le han sido impuestas²³.” Los poderes institucionales “deben evitar que las transformaciones cristalicen; no permitirán que las nuevas realidades sociales tomen una consistencia jurídica que les permitiría ganar un duradero espacio social²⁴.”

Violencias pasivas: cuerpos violentados y silencio

28 Existen prohibiciones que violentan porque impiden la presencia de ciertos cuerpos en espacios circunscritos, atendiendo al posible perjuicio del bien común. Es lo que sucede con la interdicción a las mujeres, establecida en Las Siete Partidas y mantenida a lo largo de todo el periodo hispano colonial, de ejercer su capacidad de alegación. La razón: “cuando las mujeres pierden la vergüenza es fuerte cosa de oírlas y de contener con ellas”. La afirmación se basa en la memoria de una ancestral California, una mujer “sabidora, porque era tan desvergonzada que enojaba a los jueces con sus voces, que no podían con ella y tomando escarmiento del mal que sufrieron con las voces” prohibieron a las mujeres alegar en justicia²⁵. Pero simultáneamente hubo, en la península ibérica, presencia y acción de mujeres en función judicial: las arbitradoras y componedoras de los pueblos y villas de Aragón, que integraban jurados o actuaban individualmente para dirimir conflictos orales. Se buscaba su sapiencia, su juicio y su habla para conciliar y colaborar en la armonía comunitaria²⁶.

- 29 Lo que se desprende del ordenamiento castellano aplicado en las colonias es la imposibilidad de las mujeres de “ser” más allá de sus cuerpos exhibidos (correcta o incorrectamente). Las mujeres no pueden existir desvinculadas de sus propios cuerpos: “siendo” donan sus cuerpos a la opinión. Las mujeres son antes que nada “cuerpos sobre los que se dice” y como tales son consideradas jurídicamente²⁷. Es a partir de ahí que se movilizan las nociones de buenas viudas, hijas, esposas, madres²⁸. Todo descansa sobre el poder de la palabra para construir la reputación del otro²⁹.
- 30 Entendemos la reputación como el dominio en el cual se ejerce el poder individual (“potencia en micro dosis”, como dice Michel Foucault) que traza las huellas de los demás. Modelar o borrar una reputación ocurre en estas sociedades tuteladas por los sacerdotes, quienes estimulan la denuncia de todas las desviaciones. Esa prerrogativa opera desde la palabra, que es a la vez juicio, acto y manipulación del cuerpo del otro a través de la voz o de la escritura. Así, envuelta en un ropaje de buenas intenciones, la palabra-acción individual confortada en la comunidad adquiere un poder de control y de censura, tornándose violenta desde las buenas acciones³⁰.
- 31 Los cuerpos de las mujeres trazan las huellas de sus personas. El cuerpo visto y relatado (apariencia, comportamiento y voz, en ese orden de secuencia, a diferencia de lo masculino) permite encajar o no en los modelos, es lo que facilita el acceso a los espacios jurídicos y judiciales establecidos, porque las categorías jurídicas definen primero y antes del ser singular, el modo global. A las mujeres, como a los indios, las visualiza como criaturas dependientes y sujetas, como entidades incompletas y siempre en falta de algo. Pero ellas, como señalan también los intelectuales del siglo XV y siguientes³¹, deben ser siempre cuidadosas, no basta con respirar dentro de un cuerpo de mujer. Estas criaturas contenidas en cuerpos femeninos tentadores e imperfectos deben adecuarse permanentemente: para cumplir deben doblegarse y no dejar de vigilar la conveniencia de sus existencias.
- 32 El juicio sobre la criatura femenina se instala entonces en la representación social y cultural, desde los estereotipos y desde los modelos, antes que desde el derecho a justicia del “súbdito mujer” que sufre y clama. La categorización que rige, también violenta y somete porque impone un código de nomenclatura y calificación que es requisito de entrada para participar del sistema de justicia. De hecho, las Partidas dicen que toda mujer de que se vista con ropas de “mala mujer”, estuviere en barrios de prostitutas, deambulara por las calles a horas conceptuadas como no adecuadas, no podrá pedir reparación judicial de una injuria. La razón: “ella fue de gran culpa vistiendo paños que no le convienen”³².

Los cuerpos femeninos vigilados: ocultar y mostrar, exponer y acusar

- 33 Entonces sucede que el cuerpo de mujer, sea cual sea su condición, calidad y estado, que se muestra y se dice virtuoso, resguardado, mudo, sometido y resignado, es el cuerpo “bueno”. Fray Luis de León escribe acerca del requerimiento del hablar poco, esperado en todas las mujeres, y dedica su atención preferente a la apariencia corporal³³. Ese cuerpo ideal deviene plural cuando las mujeres, mayoritariamente porque comprenden que resulta conveniente, eligen plegarse a la bondad del modelo. La falla es presentada como excepción, es execrada, perseguida y condenada: de otro modo el sistema se derrumba.
- 34 Son los cuerpos ordenados, “correctos”, que pueden pedir y reclamar porque son reconocidos por las categorías modeladoras. Entre ellas, la construcción jurídica, nutrida de leyes, normas, derechos, procedimientos, formas de concernir y restringir. Todo colabora a estimular y violentar esos cuerpos, a castigarlos y a premiarlos para que devengan y se mantengan en el *deber ser* compartido por la mayoría. Porque las mujeres que sintonizan con los órdenes imperantes a través de sus comportamientos femeninos buenos hacen de sus cuerpos docilizados una herramienta de ascenso social, de movilidad, de legítimo medio de cambio. Los cuerpos femeninos buenos otorgan un estatus positivo a las criaturas hembras que los

habitan, es decir, agrandan sus posiciones y sus lugares sociales, las erigen en “bienes sociales”, las sacralizan, les permiten encarnar el modelo, convertirse en referencia y devenir, en vida, un ejemplo a imitar.

35 Ese estatus positivo permite a esas mujeres acceder a espacios de la justicia. Esos “cuerpos femeninos buenos” se escuchan y se consuelan, a esos cuerpos se les procura alivio y reparación. De hecho, se protegen especialmente mediante los *casos de corte*, figura medieval sucesivamente retomada en las Siete Partidas, la Nueva Recopilación de 1567 y la Novísima Recopilación de 1805, que asegura gratuidad en ciertos juicios civiles o criminales. Los casos de corte beneficiaban a los miserables (entre ellos, los indígenas³⁴) y de manera privilegiada, a las viudas que “viven honesta y recogidamente”, las solteras con igual comportamiento y las casadas con marido inútil “por estar desterrado, en las galeras o cautivo”³⁵.

36 En los juicios por injurias encontramos expresiones usadas para reconocer y destacar la existencia de estos cuerpos femeninos buenos. En 1672, Isabel de Lorca describe a María de Monardes, su hija injuriada, con la palabra “sosegada”³⁶. María, mestiza españolizante casada, fue abofeteada y amenazada con castigo público por otra mujer durante una procesión, y luego herida con cuchillo en la cara³⁷. La palabra “sosegada” acentúa la devoción y el respeto a la fiesta religiosa, y la actitud pacífica de una mujer buena. Josefa del Pozo, la acusada, arguyó “recato y honestidad” como pruebas de un mejor estatus social que autoriza su agresión, que a sus ojos es corrección (es decir, la corrección anula la carga agresiva) malentendida como injuria. Reconoce haber dado un puñete en la cara a María y haberla amenazado de “hacerle dar 200 azotes por las calles”, pero explica que lo hizo porque “vive y ha vivido siempre con toda virtud y recogimiento en casa de su madre, conforme a las obligaciones de su estado y calidad”, esto es mujer soltera a la espera de novio, y miembro de una familia vinculada a la Real Audiencia local. Este elemento le permite erigirse en lo que llamamos “correctora social pública de comportamientos inadecuados”³⁸, pero el primer argumento se impone y la convierte en ejemplo para sus congéneres, marginándola de ser enjuiciada en un proceso que comienza como “querrela de mujeres” (menospreciadas por los jueces y clausuradas, cuando lograban convertirse en proceso judicial, mediante el mandato de “silencio perpetuo”³⁹)

37 Alonso Bernal del Mercado, el procurador que defiende a María, subraya esa manipulación de las virtudes femeninas y evidencia su circulación en los imaginarios. Pone en duda la entelequia montada por Josefa, parafraseando sus propios dichos: “...recato de su persona, el cual se verificará más bien, y la modestia que supone... (...)...poco hace el caso el recato y honestidad después de haber cometido el delito...” Los jueces de la Real Audiencia determinaron que Josefa no era culpable de la injuria. Probablemente en esa decisión influyó el siguiente escrito de Josefa: “...encargué el secreto y lo celé a mi madre legítima, quien ocultó hacer noticia... me escabullí para no ser conocida ni lo comuniqué ni se supo el caso ni aún entre las amigas de mi vecindad... me estuve quieta y pacífica en mi casa con la dicha mi madre... porque mi natural modestia y la virtud y recogimiento en que me he criado...”

38 Los calificativos son contundentes. Silenciar y esconder para no levantar revuelo traducen voluntad de retener, de no exteriorizar: el cuerpo femenino absorbe y se resigna a portar aquello que escandaliza. Josefa sigue la actitud adecuada de una buena mujer aún en esa enojosa situación. Refuerza su posición con su tendencia “natural” hacia la quietud, la paz, la modestia y el recogimiento, virtudes que la igualan al modelo femenino categorizado desde la religión y desde el deber ser social y cultural, celado por todas las autoridades. Josefa aplica rigurosa disciplina sobre sí misma para fijar su comportamiento corporal y moral perfecto.

39 La dicotomía planteada por la fe católica afirma que los cuerpos de mujeres de cualquier condición, calidad y estado, que se muestran apasionados, desbordados, provocativos, críticos, desvergonzados⁴⁰ o rebeldes son cuerpos femeninos “que han sido malos” y que “continúan siendo amenaza”, no solamente para las mujeres que los “sufren” sino para su entorno inmediato (familia, vecinos) y mediato (la ciudad completa)⁴¹. Son cuerpos femeninos que

pasan de boca en boca porque dan que hablar y que existen “a pesar” de todos los deseos de no-existencia que los rodean (movidos por el miedo a la condena, la amenaza de no-salvación). Son cuerpos rechazados, burlados, heridos y acusados, cuerpos-juguetes y cuerpos-descarga, chivos expiatorios, manchas deambulantes, ejemplos visibles de lo que se debe evitar. Cuerpos abyectos y des-sacralizados, envoltorios de personas indeseables y punibles.

40 Estos preceptos se declinan y multiplican cuando se cruzan con otras variables que atañen también a los cuerpos: la buena o mala raza y la situación de libertad o esclavitud. Estos factores constriñen el deber ser femenino católico desde el desprecio y el rechazo implantados en el nacimiento; la posibilidad de ser cuerpos femeninos buenos existe sólo desde la excepcionalidad. Los elementos asociados a lo negativo se enraízan en un origen pervertido de la mujer que la sobrepasa, que difícilmente puede remover y que la “empujan” a la aceptación resignada de una situación “deseada” por una voluntad divina que vigila la armonía de la comunidad.

41 En otra parte estudiamos los alcances identitarios de la mezcla racial en el cuerpo de una mujer santiaguina de 1739 que no se conforma con el muy bajo lugar asignado desde su nacimiento por el orden social⁴². A continuación mostraremos algunos pleitos por injuria protagonizados por mujeres que portan también la mezcla y el estigma⁴³ en sus cuerpos, que transitan entre el mandato del *deber ser* que las quiere dóciles y mudas y la imposibilidad de cumplir con ese mandato (ya que han “nacido defectuosas”, esto es mezcladas).

42 En diciembre de 1683, en la calle y de día, Inés es lanzada al suelo desde su caballo, recibe patadas y puñetes, es casi ahorcada con sus propios cabellos, arrastrada por el suelo y amarrada para ser azotada. Su agresor es Tomás, sargento y “hombre blanco”. Inés, mulata libre casada que trabaja como sirviente asalariada, es encarcelada y liberada bajo fianza porque está enferma de tisis. Después de golpearla, Tomás se querrela contra ella por haber amenazado de muerte a Francisca, mulata esclava de su propiedad, casada con Matías, mulato libre. Tomás dice haber actuado en defensa de Francisca, de quién Inés estaría celosa. El sastre Nicolás dice de Inés: “...es inquieta y de mal natural, ladina y urdosa(sic), casada con un mulato el cual se ha ido a la vecindad de los Reyes intimidado porque en dos ocasiones cogió a la dicha Inés, su mujer haciéndole adulterio con otros y por ella tuvieron pendencia un mozo sastre llamado Antonio Valdés y otro mozo barbero llamado José Lunas, el cual salió herido...” Otra testigo, Juana, negra esclava, relata: “...pasando el Sargento [Tomás] por la calle donde vive Inés mulata vio que en el umbral de la puerta de la casa de vivienda de dicha Inés (...) estaba la susodicha y Matías Cervantes, mulato libre, marido de Francisca, mulata esclava del que la presenta, en pie, recostados el uno en el dicho y que [Tomás] fue a avisar a la dicha Francisca cómo su marido estaba en la forma referida con la dicha Inés (...) y la dicha Inés y la dicha Francisca se embistieron a lo que el dicho Matías Calderón fue a favor de su amiga y contra su mujer...”⁴⁴

43 La querrela a favor de Inés fue interpuesta por su madre; sus tres testigos (dos esclavos y un militar primo de Tomás) describieron la brutalidad de la paliza recibida. Tomás y sus testigos fundamentan la agresión en la mala reputación de Inés, surgida de su libertad erótico-afectiva. La situación de mujer libre, casada, asalariada, que vive con sus padres, queda opacada por la sospecha de amenaza de muerte entre dos mujeres que pelean por un hombre. Las mujeres que testimonian del lado de Tomás develan rencillas femeninas por amor y por celos; los varones, en cambio, se detienen en los escandalosos detalles de la vida amorosa pasada de Inés. Así, el cuerpo de Inés define su persona. El razonamiento de Tomás para golpearla violentamente es doblegar su “natural” tendencia, que observó y delató a su protegida esclava Francisca. ¿Qué justicia cabe esperar para Inés, mujer de cuerpo mixto y comportamiento provocativo, situada en uno de los lugares más bajos de la escala social? Si seguimos la violencia de la calificación sobre los súbditos y el no ajuste de Inés al modelo esperado, ninguna.

- 44 En julio de 1708, el matrimonio formado por Agustín de Aguilar, indio cuzqueño de 60 años, barbero con tienda en la plaza y Francisca de Rozas Mendoza, mestiza coquimbana de 26 años, quien se ocupa de “amasar y asistir al marido”, quiere instalar su venta ambulante de pan en una esquina de La Cañada, en la vereda de la casa de María Lescano, mulata; aunque cuentan con permiso cabildar, ella los echa de su portal. Se trasladan a la esquina de la casa de Juan Melchor de Silva, Capitán retirado del ejército real, también de 60 años, quien tiene tienda de abastos en un cuarto de su casa y está casado con Andrea Pesea. Agustín le pide permiso para instalarse junto a su puerta, pero Melchor no lo otorga y, al ver que no se van, voltea las canastas de pan y dice a Agustín “vete de aquí, borracho indio desvergonzado o te daré de palos” y a Francisca “ésa es una puta india”. Melchor golpea a Agustín con una varilla de medir haciendo sangrar su brazo y lastimando gravemente sus riñones. Este le lanza piedras cogidas del suelo, rompiendo el faldellín de su jubón. A los gritos de Francisca llegan los vecinos y Andrea, quien dijo a Francisca “cállate india”; ésta le responde “esta perra india”. Catalina, una amiga de Andrea, dice a Francisca “con achaque del pan vienes a hacer mil maldades, tú después del pan te vas a tus puterías” y entonces Francisca dice a Andrea “tú a mí no me dices nada, no soy tu esclava ni tu india de encomienda”, y a Catalina “mejor cállate tú, que tienes por qué callar”. La pelea termina cuando Francisca socorre a su marido herido y juntos se alejan⁴⁵.
- 45 En esta disputa que enfrenta a dos matrimonios comerciantes destacamos los conceptos manipulados por las mujeres. Francisca es mestiza libre y casada, pero es tratada de india, de puta y de maldadosa frente a su marido y se la manda callar. Su respuesta consiste en usar su voz y su conocimiento del orden para frenar, desde la crítica social, a las dos mujeres que la atacan. Sus dos frases indican a Andrea y a Catalina el *deber ser* social y de género que ambas han sobrepasado: a la primera, Francisca le recuerda que su cuerpo mestizo, y por ende su persona, no tiene vínculo de dependencia con ella; y a la segunda, Francisca le recomienda, en cierto sentido, prudencia. El trato insultante entre mujeres libres, no sujetas por servidumbre, no es bienvenido, y el dominio exclusivo del silencio y del habla condenatoria no existe en las mujeres que, aparentemente, tienen secretos delicados que proteger. Desde su cuerpo mestizo que busca un lugar en la calle para vender un alimento hecho con sus propias manos, Francisca apela al orden social y de género que la autoriza a no dejarse atropellar por mujeres mejor ubicadas socialmente que ella. Francisca reivindica así las categorías positivas y rechaza la asociación negativa que, con bastante frecuencia, se establece entre la calidad racial de india (acercada a la de mestiza) y la prostitución⁴⁶.
- 46 En enero de 1720 doña Lorenza Maldonado, casada, interpone querrela criminal por injurias ante el cabildo contra Gregorio, a quien califica de indio libre, porque la amarró a un árbol y la azotó en ausencia de su marido, luego que ella rechazara sus propuestas amorosas y su posterior intento de violación⁴⁷. Lorenza teme la reacción de su marido y pide que se destierre de por vida a Gregorio, pues cree que la matará a ella y a su esposo. Gregorio, al ser interrogado, señala que es mestizo soltero, natural de Penco, de 25 años, y que castigó a Lorenza “porque la susodicha tenía ilícita amistad con el declarante y que el motivo que tuvo para el castigo fue el no haber querido seguir en la ilícita amistad y estar celoso por presunción... que habiendo solicitado de amores a la Lorenza condescendió con el gusto de este confesante y que después ejecutó el castigo en la dicha Lorenza por estar enojada con este confesante”. El pleito deriva a la Real Audiencia, los jueces lo sentencian a 50 azotes en el rollo de la plaza pública, a pagar las costas de la causa, a dar 25 pesos a Lorenza y a un año de trabajo forzado en Valparaíso. El dictamen se reitera a pesar de la apelación de Lorenza, quien suplica se le envíe más lejos.
- 47 Lorenza se presenta discursivamente como una esposa desvalida del socorro de su marido y que sufre un maltrato vejatorio, lo que afecta su reputación y además pone en peligro su sobrevivencia. Para obtener reparación y asegurar su vida femenina ante la doble amenaza

masculina –la posible futura cólera de su marido y la promesa de muerte de Gregorio– Lorenza menciona su fragilidad de mujer requerida sexualmente y expone la feroz violencia aplicada en su cuerpo: “...echándome abajo del caballo intentó violentarme a fuerzas y gritando yo y amenazándome me desnudó y con su mismo lazo me amarró de las manos y me colgó de un peral y me azotó con la punta del mismo lazo y después de haberme hecho jurar que no le revelaría el hecho a persona alguna me soltó, amenazándome de muerte si lo acusaba y del mismo modo me dijo que lo haría con el dicho mi marido y con todos los míos...” Por su parte, Gregorio justifica sus actos con el orden de género, que permite su trato violento si es un castigo masculino sobre el cuerpo pecador y criminal de una mujer casada que comete adulterio. Ambos, Gregorio y Lorenza, manejan las categorías vigentes sobre los cuerpos para obtener la legitimidad de sus actos y conservar sus lugares sociales.

Metamorfosis de los cuerpos indígenas: huir, desaparecer, devenir mestizo

- 48 El vocabulario usado por los poderes en el siglo XVII revela una retórica específica de los cuerpos, porque los indios aparecen numerosos, desde inicios del siglo, “aunque no aparezcan” al momento de la contabilidad destinada a organizar la “mita”. En 1611, el Virrey Marqués de Montesclaros anota: “...por cuánto habiéndome hecho relación por parte de los indios del pueblo de Cajamarca (...) que en el dicho pueblo había más de siete mil almas de indios los cuales no tenían bastante doctrina de sacerdotes (...) por cuya causa los domingos y fiestas no tenían tiempo para numerar y leer el patrón ni saber los que faltaban...”⁴⁸
- 49 Es a partir de esta “manada humana” que se extraen los brazos útiles para el trabajo en los obrajes, la guarda del ganado en las haciendas, el mantenimiento del *tambo*, los servicios religiosos y domésticos. Los caciques tratan de mantener, en los padrones de indios, un cierto número de individuos luego del balance entre los salientes y los entrantes. Ese dominio sobre los cuerpos de los indígenas deriva de la calificación primaria de “indio”, que se equipara entonces a “disponible”. Pero los indios intentan por varios medios sustraer sus cuerpos indígenas al dominio ejercido sobre ellos. La huida y la desaparición, real o fiscal, se convierten en dos prácticas eficaces para salir de este círculo vicioso, constituido por las condiciones de trabajo⁴⁹ y la disponibilidad permanente. Esas prácticas antiguas son relatadas en un documento fechado del año 1738: “[El] juez visitador de esta provincia de Cajamarca (...) está manifestando que el número de Indios numerados por tributarios y dados por efectivos y existentes en la revisita actuada (...) no es, exigible ni lo puede ser por la falta que hay de ellos por muertos, reservados, ausentes, duplicados; y por los que han justificado de estar exentos de la paga de tributos por ser mestizos, y de la clase de los incas y por la falta de edad como se verificó...”⁵⁰
- 50 Por lo tanto, la *movilidad* indígena no siempre se acompaña de un desplazamiento en el espacio físico; quedándose en el lugar y usando de medios legales, aquél se da más bien en el espacio abstracto de las categorías jurídicas: es la posibilidad para los indios de declararse mestizo, con la ayuda testimonial de amigos y familiares, para así sustraer su cuerpo a las obligaciones⁵¹.
- 51 Sin embargo, a principios del siglo XVII, la ficción jurídica opone diametralmente dos tipos de individuos, españoles e indios, dejando poco espacio para una tercera vía. Los otros, mestizos, mulatos y negros, es decir las castas y mixturas, quedan visiblemente al margen de esta ficción. Las categorías no son flexibles y eso explica que la numerosa terminología existente y comúnmente utilizada para la descripción de los mezclados no aparezca de manera sistemática en los documentos consultados. Encontramos con más frecuencia los términos indio y español. Los demás, no “constituyeron (...) una clase social propiamente dicha ni en el orden jurídico ni en el orden económico”⁵².

- 52 De hecho, la población mezclada es difícil de contabilizar y se encuentra, en principio, asimilada a la población española. Amenazada de expulsión en Cajamarca, por ser “no-india”, esta población adquiere una “reputación” de española.
- 53 En el siglo XVII, la densidad demográfica y la complejidad de las relaciones entre individuos forman, con el avance del proceso de mestizaje –que “fue por excelencia el factor dinámico y diferenciador”⁵³–, una sociedad altamente diferenciada. En ella se produjeron varias formas de oposición de intereses capaces de producir tensiones y conflictos propios de una sociedad densamente estratificada. Es durante ese siglo, precisamente, que la calificación de pueblo de indios de Cajamarca pierde fuerza. Los pueblos de indios, en general, comienzan a ser considerados como “sociedades” constituidas por individuos, cuyos intereses están ligados a la tierra y al patrimonio, antes que como una “colectividad india”, exclusivamente, que pertenece al lugar con anterioridad a la llegada de los europeos.
- 54 Entonces, hay que manejar con cierta habilidad a los mezclados para impedirles ganar un espacio demasiado importante en el pueblo de indios. Cajamarca se llena de una población prohibida e incapacitada, apenas enunciada, vale decir indecible, o innombrable: “esta dificultad para nombrar está ligada, tanto por los españoles como por los indios, a una imposibilidad de reconocimiento”⁵⁴. La relación asimétrica y estática del ideal católico se encuentra trastornada en Cajamarca por esa presencia. Esta imposibilidad de reconocimiento es enunciada en una decisión real de 1625, que manda que los “españoles” salgan de la villa, que jurídicamente es “pueblo de indios”, reforzando la vigencia de la dialéctica indio/español: “(...) que todos los españoles que se hubieren avecindado en el dicho pueblo se salgan de él y vayan a vivir a otras partes...”⁵⁵
- 55 Sin embargo, los *innombrables* van a nombrarse ellos mismos: algunos indígenas que quieren liberarse de las obligaciones atadas a sus calidades de indios piden que se borre su nombre del padrón. En efecto, algunos casos de petición de cambio de condición dirigidos al Protector de Indios de San Antonio de Cajamarca entre 1642 y 1674 indican que la hipótesis afirmada en el documento citado de 1738 debe ser tomada en cuenta y examinada también para el siglo XVII. Varias de estas peticiones revelan que el mestizo es, ante todo, “producto” de trayectorias individuales y de la unión carnal de cuerpos, que se revelan al exponerse la singularidad de cada caso. No es aquí el lugar para detallarlos, pero podemos presentarlos someramente⁵⁶.
- 56 En 1642 Juan López, hijo de padre español y de madre indígena, pide y obtiene ser reconocido como mestizo y no como indio, para beneficiar así de una exoneración de tributo y de mita.
- 57 En 1659, Melchor de los Reyes, vecino de Cajamarca, pide “que se lo exonere del pago de tributos por ser mestizo” por ser hijo natural de Geronimo de Tolossa, mestizo, y de Angelina Lachos, indígena. El parto de Melchor tuvo lugar en la casa de doña Theresa Villarreal, donde Angelina era sirvienta. El hijo de Theresa, Juan de Céspedes, clérigo presbítero, fue testigo del nacimiento de Melchor y relata: “... parió al dicho Melchor y este testigo le echó el agua y para llevarlo a la iglesia a echar el santo óleo se preguntó a la dicha Angelina le dijera quien era el padre del dicho muchacho y le dijo que Geronimo de Tolosa, mestizo, vecino de esta villa y esto se lo repitió muchas veces y fue su padrino doña Theresa de Villarreal, madre del testigo (...)” Sin embargo, la demanda de Melchor fue difícil de probar ya que Angelina, estando embarazada, terminó su vínculo afectivo con Geronimo y estableció una nueva relación con el cacique Gabriel Asto Quipan. Testigos aseveraron que su padre es en realidad el cacique Gabriel y que eso es “de notoriedad pública”. El caso gira entonces en torno a la veracidad del lazo filial entre Geronimo de Tolossa y Melchor de los Reyes, realidad que depende directamente de la palabra de una mujer indígena.
- 58 En 1660, el caso de Sebastián del Valle –vecino de Contumaza y mestizo, por ser hijo natural de Jaime del Valle, español y de Ana Chupimba, indígena de Guzmango– es distinto. Sebastián pretende ser notoriamente mestizo, a pesar de que su fe de bautismo dice que es hijo de padres desconocidos. El cacique local, don Felipe de Asto Chicon, refuerza su alegato afirmando

que lo conoce como “mestizo y natural de Guzmango”. Sebastián relata que el sacerdote fray Fernando de Deça le dijo “muchas veces” que quería que se vistiese con vestidos de español, pero no pudo concretarlo porque había sido inscrito en los padrones como indio, junto con su madre y sus parientes maternos, y como tal tenía prohibido vestirse de otro modo. Sebastián precisa además que Jacomo Bello, administrador de la encomienda en Cajamarca, lo convenció para que gestionara la salida de su nombre del registro de los indios, diciéndole que iba a ayudarlo a eso.

59 En 1662, Diego Sánchez, pide no ser calificado de indio. Insiste en probar que ninguno de sus progenitores es indígena, ya que es hijo natural de Juan Sánchez y María Magdalena, ambos mestizos. Diego explica que existe un malentendido respecto de su calidad, del cual quiere aprovecharse el cacique para obligarle a pagar el tributo: con el objeto de evitar su enrolamiento para ir a pelear a la guerra de Chile, su madre declaró a las autoridades militares que él era indio –calidad eximida de partir a la guerra– y lo sacó de la cárcel (donde estaban los reclutas forzados) con el argumento de que su piel era de “color indio”.

60 En 1668 Francisco de Mesones pide ser reconocido como mestizo para dejar de aparecer como empadronado en un registro de indios. Vecino del pueblo de Contumaza, corregimiento de Cajamarca, es hijo legítimo de Pasqual de Mesones, español y de Ana Chup, india. La solicitud de Francisco gira en torno a la legitimación de su persona como hijo legítimo del matrimonio de sus padres, a diferencia de los casos anteriores, que tratan de probar el lazo entre el solicitante y uno de sus padres no indio.

61 Francisco Sánchez plantea su demanda en 1674. Se dice hijo natural de una india soltera y de un español “de España”. Considera que su inscripción en el padrón de indios de la guaranga de Cajamarca, a la que pertenece su madre, le genera “vejación y agravio [ya que] estoy gozando del fuero de *hombre libre*” atribuible a un mestizo. Es decir, su inscripción en ese padrón niega su verdadera calidad. Mediante su palabra y ante la justicia, Francisco se re-presenta, es decir literalmente “se pone de nuevo en el presente” como “hombre libre”. Esta enunciación de sí mismo –soy hombre libre– diferente de las anteriores (que se apoyan en la calidad de los progenitores) evidencia la demanda explícita individual de gozar el estatus de mestizo.

62 Así, la vida maridable de un español con una indígena puede presentarse como natural y espontánea (Geronimo de Tolosa y Angelina Lachos) o en el seno del matrimonio (Pasqual de Mesones y Ana Chup). En los tres primeros casos, el cuerpo del niño mestizo siguió el cuerpo de su madre india y fue, por ende, naturalizado como indio: la asociación de calidades va de la mano con la asociación de los cuerpos, sin plantearse *a priori* una distinción entre una y otro.

63 Los documentos no permiten siempre conocer el resultado de la solicitud; sin embargo, se confirma el recurso efectivo a esta posibilidad jurídica a partir del miedo expresado por parte de las autoridades. Los caciques, los frailes, el Corregidor, el procurador de naturales, incluso el administrador de la encomienda de Cajamarca [causa de Melchor de los Reyes, 1659], temen que la práctica, todavía individual, de ir a pedir un cambio de calidad legitimado institucionalmente, que tiene repercusiones en intereses ajenos a los individuales, se propague a otros indios “en gravísimo perjuicio del común pues según derecho en caso tan justificado no se debe permitir...” [causa Francisco Sánchez, 1674]. Por otra parte, el aumento de las solicitudes coincide con la construcción de la recoleta franciscana, a partir del año 1668, edificación que exige la presencia todavía más numerosa de una mano de obra indígena sometida y disponible para el trabajo. Entonces, lo que está en juego es la cohesión de la sociedad. Cajamarca y sus alrededores son invadidos por una población mestiza, que hasta cierto sentido había sido ignorada.

64 A pesar de tener acceso solamente a seis casos, detectamos que ha habido una evolución en treinta años (1642-1674) que desemboca en la posibilidad de declarar la calidad de mestizo como un estatus propio y defendible. En 1642 Juan López solicita no solamente ser exonerado de impuestos sino beneficiarse de los privilegios acordados a los “hijos de españoles, por

estar declarado por tal por la justicia ordinaria de esta villa”. Aparecen ahí los elementos que definen un individuo mestizo en Cajamarca a mediados del siglo XVII: no paga tributo y no tiene obligación de prestar servicio personal. Su cuerpo está en consecuencia sustraído a las obligaciones que pesan sobre los cuerpos indígenas. Por otra parte, a entender de Juan López, el hijo de español tiene derecho a seguir el fuero que goza su padre, esto es, el fuero español. Estamos frente a la dialéctica ya subrayada: el lazo por la sangre con un español conlleva el estatus diferente al de indio, que es, en 1642, el de español. La enunciación que la justicia hace de su calidad de hijo de español encierra en el silencio la calidad complementaria –aunque opuesta– de ser también hijo de india. No podemos afirmar que se trate de la preponderancia de lo masculino sobre lo femenino; sin embargo, queda claro que en el objetivo buscado por el solicitante, el español debe esconder al indio.

- 65 Destacamos que en 1642, la palabra mestizo, que existe y se usa cotidianamente, no parece producir efectos jurídicos por sí misma⁵⁷. La única alternativa a la categoría de indio es la de español y es eso lo que se demanda. De hecho, lo que hace la justicia es declarar que el solicitante no es indio, que sigue el fuero de su padre y que debe por lo tanto ser borrado de los padrones que mantienen los caciques, como fue efectivamente hecho luego de la demanda de Juan López. El documento judicial actúa entonces como legitimador del estatus del individuo.
- 66 Las peticiones de Melchor de los Reyes (1659) y de Sebastián del Valle (1660) van más allá en el reconocimiento de un estatus mestizo. Dice del Valle “siendo mestizo debo seguir el fuero de mi padre [español] y gozar la libertad que los tales gozan en la obligación de paga de tributo y servicios personales”. El cuerpo del mestizo se diferencia, en estas peticiones, del cuerpo indio. Parece un cuerpo doblemente liberado: de la deuda permanente que representa la paga del tributo y de la puesta a disposición para el servicio personal.
- 67 Sin embargo, vemos en el caso de Francisco Mesones (1668) que la diferenciación entre fuero mestizo y fuero español no está todavía nítidamente comprendida por todos los actores implicados. Por un lado, el cacique Fernando Asto Pilco, de la guaranga de Guzmango (del cual depende Mesones al momento de elevar su petición), declara que Francisco quiere “*salir al fuero de español o mestizo*”, es decir, devenir otra cosa diferente que indio; aparentemente al cacique le da igual cómo se denomine el fuero no-indio al cuál postula Francisco. Lo importante para el cacique, en esta metamorfosis de la calidad de Francisco, es que el individuo pague el tributo que debe a su cacique, que data del tiempo en que sí fue, efectivamente, tenido por indio. Por otro lado, cuando el corregidor de Cajamarca, como juez designado para seguir la causa de Francisco, elabora el interrogatorio a presentar a los testigos que pueden probar que Francisco es hijo legítimo de español casado con india (y que por lo tanto amerita salir de la equivocada calidad de indio), en la tercera pregunta dice: “...si saben que es mestizo y como tal debe seguir el fuero y privilegio de mestizo sin que haya cosa en contrario y que se le debe borrar del padrón y numeración del ayllu”.
- 68 El caso de Francisco Sánchez (1674) pone de relieve la existencia de un fuero mestizo y confirma su reconocimiento en el marco jurídico. Al menos aparece claramente definida la voluntad de las autoridades españolas frente a las menos entusiastas autoridades indígenas. El corregidor de Cajamarca ya citado, Antonio de Quintanilla, ante la extraña desaparición de la fe de bautismo de Francisco, manda que los sacerdotes de su jurisdicción mantengan un libro de bautismo para los mestizos “atento a que los bautismos de los mestizos se escriben en libro aparte de los de los indios”. Los caciques interesados en mantener el estatus de indio de Francisco, lo llaman Francisco Pacha Moro en vez de Sánchez; por lo tanto, a través del nombre insisten en considerarlo indio: confían en el poder de la calificación para hacer de un individuo un cierto tipo de persona, sin que para ello deba mudar de cuerpo. Por otro lado, Francisco, que contaba con la escucha solícita del corregidor Quintanilla, cuyo mandato terminó en junio de 1675, en un memorial dirigido al virrey de Perú en octubre del mismo año, explicó que esos caciques buscaban cobrarle tributo y confiaban en que, debido a su pobreza e

indefensión (puesto que su antiguo patrón lo había difamado tratándolo de indio después que Francisco dejara su casa y trabajo) no encontraría los medios de establecer la verdad de su origen y por ende mudar de calidad. El virrey manda entonces al nuevo corregidor, Alonso de Hontanedo, que investigue el origen de Francisco. Numerosos testigos probaron la relación afectiva que tuvo la madre india de Francisco con su padre español; por lo tanto, el 04 de mayo de 1678 Francisco Sánchez es declarado oficialmente como mestizo por el corregidor, terminándose el juicio. Así, un documento judicial cumple el rol de legitimar el ambiguo estatus del cuerpo de un individuo tenido interesadamente por algunos por indio, en desmedro de su personal voluntad de ser declarado y tenido por mestizo.

Conclusión: la hibridación de los cuerpos, injuriar la utopía del orden

- 69 Nos interesa detectar lugares en que las violencias sobre los cuerpos no son, aparentemente, escandalosas. La violencia de las palabras (insultos e injurias que hieren y desestabilizan) y la violencia de la rigidez de las categorías ordenadoras (coacciones que silencian e invisibilizan) son formas de violencia ordenadora, institucionalizadas y vividas por la colectividad, que constriñen a los individuos. Existe un peso aplastante que se impone sobre los cuerpos femeninos e indígenas, la *violencia simbólica* que opera desde múltiples resortes y de la cual todos los individuos de una comunidad son partícipes⁵⁸. En el proceso de igualación del cuerpo femenino a los ideales imperantes, y de sintonía de los cuerpos indígenas con lo que se espera de ellos como comunidad, es fundamental contar con la colaboración de los mismos sujetos concernidos, quienes moldean sus propios cuerpos para coincidir con los modelos. Nos parece que ahí está la primera faceta de la violencia sobre los cuerpos, la ejercida sobre sí mismos para “conceder” parte de lo propio y ajustarse a modos de ser establecidos.
- 70 Las mujeres, imperfectas al origen, pueden aspirar a ser buenas y salir del encierro de categorías asfixiantes. Pero hay muchas que no pueden, las nacidas de la mezcla y especialmente las que están en la parte más baja de la escala social: no pueden dejar de ser mujeres pero pueden moverse al interior de esa categoría y participar, con mayor o menor violencia, en la definición, uso y cambio de la misma.
- 71 Los indios pueden aspirar a sustraer sus cuerpos al control, desaparecer físicamente o bien metamorfosearse en otra cosa que lo que se quiere que sean. Desde el número creciente inventan la categoría mestiza. La figura híbrida que resulta de esa metamorfosis, es, en el sentido etimológico de la palabra *hibris* en griego, una *injuria* hecha a la sociedad: es el que no tiene derecho, el que no es *nadie*⁵⁹.

Bibliografía

Albornoz Vásquez, M. E., "Corps de femme et couleurs de peau: de l'injure au Chili en 1739", *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n°27, "Amériques métisses", Paris, 2008, p.153-167.

_____, "El mandato de 'silencio perpetuo'. Existencia, escritura y olvido de conflictos cotidianos (Chile, 1720-1840)" en Cornejo Cancino, T. & González Undurraga, C. (Eds.), *Justicia, poder y sociedad en Chile: recorridos históricos*, Santiago, Ed. Universidad Diego Portales, 2007, p. 17-56.

_____, "Claves simbólicas que alimentan la expresión violenta de las diferencias sociales. Chile, siglos XVIII y XIX", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, N°6, sección Coloquios, 2006, <http://nuevomundo.revues.org>

_____, "Umbral sensible de la modernidad temprana: los usos de la vergüenza en Chile, siglos XVIII y XIX", *Caravelle, Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n°86, 2006, p.43-70.

_____, "La injuria de palabra en Santiago de Chile, 1672-1822", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, N°4, sección Coloquios, 2004, <http://nuevomundo.revues.org> y en Langue, F. & Pesavento, Sandra J. (orgs.), *Sensibilidades na história: memórias singulares e identidades sociais*, Porto Alegre, UFRGS Ed., 2007, p. 111-140.

_____, *Violencias, género y representaciones: la injuria de palabra en Santiago de Chile (1672-1822)*, Tesis de Master en Género y Estudios Culturales, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, CEGECAL, 2003, 119 p., inédita.

Alfieri, F., "La *mulier praefocata* desde Galeno a Tomas Sánchez: la patología de la feminidad entre medicina y teología en la moralística española de la Edad Moderna" en López Beltrán, M. T. & Reder Gadow, M., (Coords.), *Historia y género. Imágenes y vivencias de mujeres en España y América (siglos XV-XVIII)*, Málaga, Ediciones Universidad de Málaga, 2007, p. 125-149.

Arendt, H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 41-57.

Argouse, A., « 'Amériques Métisses', coord. Carmen Bernand, Capucine Boidin & Luc Capdevilla, CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés, n°27, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2008, 298 p. », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, n°8, sección Reseñas de libros y CD roms, 2008, <http://nuevomundo.revues.org>

_____, « ¿Son todos caciques ? Curacas, principales e indios urbanos en Cajamarca (siglo XVII) », *Bulletin de l'IFEA*, vol.37, n°1, 2008, p.163-184.

_____, "Archives notariales et témoignages de soi : sens et raison d'être du testament dans les Andes au XVIII^e siècle", ponencia presentada en «Journées Archives judiciaires en question», EHESS de Paris, febrero 2008, a publicarse en la revista electrónica *Cahiers du Centre de Recherches Historiques* (CRH).

Barrientos Grandón, J., *La Real Audiencia en Santiago de Chile (1605-1817). La institución y sus hombres*, Madrid, Fundacion Historica Tavera, CD Rom, 2000.

Baud, J.-P., *L'affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps*, Paris, Ed. du Seuil, 1993, 243 p.

Bourdieu, P., *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Editions Fayard, 2001, 426 p.

_____, *La domination masculine*, Paris, Editions du Seuil, 2002 (1a ed 1998), 182 p.

Bouysse-Cassagne, T., "Etre métis ou ne pas être : les symptômes d'un mal identitaire dans les Andes des XVI^e et XVII^e s.", *Cahier des Amériques Latines*, Vol.12, 1991, p. 7-24.

Butler, J., *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, Paris, Ed. Amsterdam, 2004 (1a ed en inglés 1997), 288 p.

Caillavet, C. & Minchom, M., "Le métis imaginaire : idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique latine (XVI^eme-XX^eme siècle)", *L'homme*, Vol. XXXII, n° 122/124, 1992, p.115-132.

Candau Chacón, M. L., "La mujer imaginada. El modelo femenino en los libros que embarcan a Indias", en López Beltrán, M. T. & Reder Gadow, M., (Coords.), *Historia y género. Imágenes y vivencias de mujeres en España y América (siglos XV-XVIII)*, Málaga, Ediciones Universidad de Málaga, 2007, p. 265-310.

Cayla, O., "La qualification, ou la vérité du droit. Ouverture", *Droits. Revue française de théorie juridique*, n°18, "La Qualification", 1993, p.3-18.

Cerutti, S., "Nature des choses et qualité des personnes. Le Consulat de commerce de Turin au XVIII^e siècle", *Annales HSS*, année 57, n°6, nov-déc, 2002, p.1491-1520.

_____, "La construction des catégories sociales", *Mutations*, n°150-151, "Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire", Paris, Autrement Ed., 1995, p.224-234.

Charney, P., "Negotiating roots: Indian migrants in the Lima Valley period during the colonial period", *CLAHR*, Vol.5, n° 1, 1996, p.1-21.

Cházaro, L. & Estrada Urroz, R. (Ed.), *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*, Puebla, El Colegio de Michoacán/BUAP/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005, 356 p.

Corbin, A. & Courtine, J.-J. & Vigarello, G., *Histoire du corps*, Tome 1 "De la Renaissance aux Lumières" (sous la dir. de G. Vigarello), Paris, Ed. du Seuil, 2005, 581 p.

Dauphin, C. & Farge, A. (Dirs.), *De la violence et des femmes*, Paris, Albin Michel, 1997, 201 p.

De León, Fray Luis, *La Perfecta Casada. Dedicado a doña María Varela Osorio* (1583), Edición facsimilar, Madrid, Imprenta de M. Rivadeneira, 1855, col. "Escritores del siglo XVI", t. II, "Obras del maestro Fray Luis de León", p. 211-246. Disponible en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2008, <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=10104>

- Deroussin, D., "Personnes, choses, corps", en Dockès, E. & Lhuillier, G. (Eds.), *Le corps et ses représentations*, Actes du colloque organisé par le CREDIMI, Paris, Litec 2001, p. 79-146.
- Descimon, R., "Un langage de la dignité. La qualification des personnes dans la société parisienne à l'époque moderne" en Cosandey, F., (Coord.), *Dire et vivre l'ordre social en France sous l'Ancien Régime*, Paris, Ed. de l'EHESS, 2005, p. 69-124.
- Estenssoro Fuchs, J. C., *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, IFEA/PUCP, 2003, 586 p.
- Farge, A., *Effusion et tourment, le récit des corps. Histoire du peuple au XVIIIè siècle*, Paris, Odile Jacob, 2007, 248 p.
- Farge, A. & Laé, J.-F. & Cingolani, Patrick & Magloire, F., *Sans visages. L'impossible regard sur le pauvre*, Paris, Bayard, 2004, 269 p.
- Farge, A. & Laé, J.-F., *Fracture sociale*, Paris, Desclée de Brower Ed., 2000, 174 p.
- Farge, A., "De la violence", en Farge, A., *Des lieux pour l'histoire*, Paris, Ed. du Seuil, 1997, p. 28-45.
- Feher, M.; Nadaff, R. y Tazi, N. (coord.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1992, 3 vol. (1ª ed en inglés, 1989-1990).
- García Herrero, M. del C., "Arbitras, arbitradoras y amigables componedoras en la Baja Edad Media aragonesa", en Alfaro Bech, V. & Taillefer De La Haya, L. E. (Eds.), *Nueva lectura de la mujer: crítica histórica*, Málaga, Universidad de Málaga, 1995, p. 85-123.
- Gómez, A., "El estigma africano en los mundos hispano-atlánticos (siglos XIV al XIX)", *Revista de Historia*, Universidad de Sao Paulo, Brasil, n°153, 2005, p.139-179.
- Jaramillo Uribe, J., "Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del Siglo XVIII", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Vol.3, n° 2, 1965, p.21-48.
- Lagarde, M., *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM, 1997 (3 ed, 1ª ed 1990), 879 p.
- Le Breton, D., *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Quadrige/PUF, 1990, 331 p.
- Levaggi, A., "República de Indios y república de Españoles en los Reinos de Indias", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, n° 23, 2001, p. 419-428.
- López Beltrán, M. T. & Jiménez Tomé, J. & Gil Benítez, E. M., *Violencia y Género, Tomo I*, Málaga, EDPM, 2003, 573 p.
- Markman, S., "Pueblos de Españoles and Pueblos de Indios in Colonial Central America", *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses, Stuttgart-München, August 1968*, vol. 4, 1972, p.189-199.
- Madero, M., "Injurias y mujeres (Castilla y León, siglos XIII y XIV)" en Duby, G. & Perrot, M. (Eds.), *Historia de las Mujeres, Tomo IV "La Edad Media: huellas, imágenes y palabras"*, Madrid, Taurus, 1994, p. 204-215.
- _____, "L'injure et le corps en Castille aux XIIIè et XIVè siècles", *Atalaya, Revue française d'études médiévales hispaniques*, n°5, "L'invective au Moyen Age, France, Espagne, Italie", Automne-Hiver 1994, p. 231-248.
- _____, *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Madrid, Taurus Humanidades, 1992, 225 p.
- Milton, C., *The Many Meanings of Poverty. Colonialism, Social Compacts, and Assistance in Eighteenth-Century Ecuador*, Stanford, Stanford Un. Press, 2007, 356 p.
- Muñoz Feliú, R., *La Real Audiencia de Chile. Memoria de prueba para optar al grado de licenciado en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile*, Santiago, Escuela Tipográfica "La Gratitud Nacional", 1937, 263 p.
- Ortega Noriega, S., "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales" en *Vida cotidiana y cultura en el México virreinal. Antología del seminario Historia de las Mentalidades (1978-1998)*, México, INAH, 2000, p. 27-73.
- Ots Capdequí, J.M., *El Estado Español en las Indias*, México, FCE, 1976, 200 p.

- Poloni-Simard, J., *La mosaïque indienne. Mobilité, stratification sociale et métissage dans le corregimiento de Cuenca (Equateur) du XVI^e au XVIII^e s.*, Paris, Ed. de l'EHESS, 2000, 514 p.
- Porter, R., "Historia del cuerpo revisada" en Burke, P., (ed.), *Formas de hacer historia*, 2a ed., Madrid, Alianza Editorial, 2003 (1a ed. 1993), p. 271-299.
- Saignes, T., "Indian Migration and Social Change in Seventeenth-Century Charcas" en Harris, O. (Ed.), *Inside and outside the law : anthropological studies of authority and ambiguity*, London, Routledge, 1996, p. 169-195.
- Sánchez-Arcilla Bernal, J., *Las Siete Partidas*, Madrid, Editorial Reus, 2004, 1.000 p.
- Silva Santisteban, F., *Los obrajes en el virreinato del Perú*, Lima, Publicaciones del museo nacional de historia, 1964, 167 p.
- Silva Santisteban, F. & Espinoza Soriano, W. & Ravines, R., *Historia de Cajamarca*, Cajamarca, 1986, 4 vol.
- Spalding, K., *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*, Lima, 1974, 258 p.
- Szeminski, J., "¿Por qué matar a los Españoles? Nuevas perspectivas sobre la ideología andina de la Insurrección en el siglo XVIII" en Stern, S. (Ed.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*, Lima, IEP, 1990, p. 164-187.
- _____, *La Utopía tupamarista*, Lima, PUCP, 1983, 297 p.
- Thomas, Y., "La valeur des choses. Le droit Romain hors religion", *Annales HSS*, année 57, n°6, nov-déc 2002, p. 1431-1462.

Notas

- 1 Este artículo se inscribe en el proyecto "Histoire et Anthropologie des Sensibilités", dirigido por Frédérique Langué (CNRS/EHESS/CERMA-MASCIPO), y es resultado del intercambio de reflexiones incentivado por nuestras investigaciones doctorales, que tratan sobre pleitos judiciales por injurias en Chile, siglos XVIII y XIX, bajo la dirección de Arlette Farge, y sobre prácticas testamentarias indígenas en Cajamarca, Perú, durante el siglo XVII, bajo la dirección de Juan Carlos Garavaglia.
- 2 Deroussin, D., "Personnes, choses, corps", en Dockès, E. & Lhuillier, G. (Eds.), *Le corps et ses représentations*, Actes du colloque organisé par le CREDIMI, Paris, Litec 2001, p. 79-146.
- 3 Baud, J.-P., *L'affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps*, Paris, Ed. du Seuil, 1993, p.11.
- 4 Baudrillard, J., *Le système des objets* Paris, Gallimard [1a ed 1968], 2007, p.9.
- 5 Ver Feher, M.; Nadaff, R. y Tazi, N. (coord.), *Fragments para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1992, 3 vol. (1ª ed en inglés, 1989-1990) ; Le Breton, D., *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Quadrige/PUF, 1990, 331 p. ; Porter, R., "Historia del cuerpo revisada" en Burke, P., (Ed.), *Formas de hacer historia*, 2a ed., Madrid, Alianza Editorial, 2003 (1a ed. 1993), p. 271-299; Corbin, A. & Courtine, J.-J. & Vigarello, G., *Histoire du corps*, Tome 1 "De la Renaissance aux Lumières" (sous la dir. de G. Vigarello), Paris, Ed. du Seuil, 2005, 581 p.; Chazaro, L. & Estrada Urroz, R. (Ed.), *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*, Puebla, El Colegio de Michoacán/BUAP/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005, 356 p.; Farge, A., *Effusion et tourment, le récit des corps. Histoire du peuple au XVIII^e siècle*, Paris, Odile Jacob, 2007, 248 p.
- 6 Voir Argouse, Aude, «Archives notariales et témoignages de soi: sens et raison d'être du testament dans les Andes au XVIII^e siècle», ponencia presentada en «Journées Archives judiciaires en question», EHESS de Paris, febrero 2008, a publicarse en la revista electrónica *Cahiers du Centre de Recherches Historiques* (CRH).
- 7 Ver Farge, A., «De la violence», en *Des lieux pour l'histoire*, Paris, Editions du Seuil, 1997, p. 28-45. Dauphin, C. & Farge, A. (Dirs.), *De la violence et des femmes*, Paris, Albin Michel, 1997, 201 p.; López Beltrán, M. T. & Jiménez Tomé, J. & Gil Benítez, E. M., *Violencia y Género, Tomo I*, Málaga, EDPM, 2003, 573 p. y Albornoz Vásquez, M. E., *Violencias, género y representaciones: la injuria de palabra en Santiago de Chile (1672-1822)*, Tesis de Master en Género y Estudios Culturales, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, CEGECAL, 2003, 119 p., inédita.

- 8 Nos alejamos de la línea tratada por Araya Espinoza, A. en "Sirvientes contra amos: las heridas en lo íntimo propio", en Sagrado Baeza, R. & Gazmuri, C. (Dir.), *Historia de la vida privada en Chile. Tomo I, El Chile tradicional. De la conquista a 1840*, Santiago, Taurus/Aguilar, 2005, p. 161-198.
- 9 Ver Derroussin, op. cit.
- 10 Según Deroussin, el cuerpo no es, de manera ontológica, cosa sagrada: necesita la intervención de un cura para su sacralización. Yan Thomas, al contrario, demuestra que el cuerpo, por ser cosa, es precisamente sagrado. In "La valeur des choses. Le droit Romain hors religion", *Annales HSS*, année 57, n°6, nov-déc 2002, p. 1431-1462.
- 11 Silva Santisteban, F. & Espinoza Soriano, W. & Ravines, R., *Historia de Cajamarca*, Cajamarca, 1986, 4 vol.
- 12 Memorial del 04 de enero de 1669 al rey, por el procurador Francisco de Zurita, en nombre de los caciques y de los indios del pueblo de Cajamarca. Archivo General de Indias, AGI, Escribanía de Cámara, vol. 516 A, foja 41.
- 13 AGI, Escribanía de Cámara, vol. 516 A, ibid.
- 14 Archivo del Convento de San Francisco de Lima, ASFL, Registro n°11, fojas 312v-313r.
- 15 ASFL, Registro n°11, ibid.
- 16 Sobre el significado del término "español" en un pueblo de indios, ver Markman, S., "Pueblos de Españoles and Pueblos de Indios in Colonial Central America", *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses, Stuttgart-München, August 1968*, vol. 4, 1972, p. 189-199; Szeminski, J., *La Utopía tupamarista*, Lima, PUCP, 1983, 297 p. y Szeminski, J., "¿Por qué matar a los Españoles? Nuevas perspectivas sobre la ideología andina de la Insurrección en el siglo XVIII" en Stern, S. (Ed.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*, Lima, IEP, 1990, p. 164-187.
- 17 Ver Spalding, K., *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*, Lima, 1974, 258 p.
- 18 Ver K. Spalding, Op.Cit. y el excelente trabajo de Milton, C., *The Many Meanings of Poverty. Colonialism, Social Compacts, and Assistance in Eighteen-Century Ecuador*, Stanford, Stanford Un. Press, 2007, 356 p.
- 19 Poloni-Simard demuestra que no hay una sociedad específicamente india. ¿Cómo explicar entonces una visión india de la colonización? Poloni-Simard, J., *La mosaïque indienne. Mobilité, stratification sociale et métissage dans le corregimiento de Cuenca (Equateur) du XVI^e au XVIII^e s.*, Paris, Ed. de l'EHESS, 2000, 514 p.
- 20 Ver los trabajos de Cerutti, S., "La construction des catégories sociales", *Mutations*, n°150-151, "Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire", Paris, Autrement Ed., 1995, p.224-234, y "Nature des choses et qualité des personnes. Le Consulat de commerce de Turin au XVIII^e siècle", *Annales HSS*, année 57, n°6, nov-déc, 2002, p.1491-1520. También Cayla, O., "La qualification, ou la vérité du droit. Ouverture", *Droits. Revue française de théorie juridique*, n°18, "La Qualification", 1993, p.3-18 y Descimon, R., "Un langage de la dignité. La qualification des personnes dans la société parisienne à l'époque moderne" en Cosandey, F., (Coord.), *Dire et vivre l'ordre social en France sous l'Ancien Régime*, Paris, Ed. de l'EHESS, 2005, p. 69-124.
- 21 Una reflexión sobre la pobreza en A. Farge & Laé, J.-F. & Cingolani, Patrick & Magloire, F., *Sans visages. L'impossible regard sur le pauvre*, Paris, Bayard, 2004, 269 p., y Farge, A. & Laé, J.-F., *Fracture sociale*, Paris, Desclée de Brower Ed., 2000, 174 p.
- 22 Albornoz Vásquez, M. E., *Violencias, género y representaciones: la injuria de palabra en Santiago de Chile (1672-1822)*, op. cit.
- 23 Estenssoro Fuchs, J. C., *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, IFEA/PUCP, 2003, p. 141.
- 24 Ibid.
- 25 Partida 3, Libro 6, Título 3. Sánchez-Arcilla Bernal, J., *Las Siete Partidas*, Madrid, Editorial Reus, 2004, 1.000 p. Un análisis de este pasaje en Albornoz Vásquez, M. E., *Violencias, género y representaciones...*, op. cit., p. 62.
- 26 Ver García Herrero, M. del C., "Arbitras, arbitradoras y amigables componedoras en la Baja Edad Media aragonesa", en Alfaro Bech, V. & Taillefer De La Haya, L. E. (Eds.), *Nueva lectura de la mujer: crítica histórica*, Málaga, Universidad de Málaga, 1995, p. 85-123.

27 Remitimos a los estudios de Marta Madero, *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Madrid, Taurus Humanidades, 1992, 225 p.; "Injurias y mujeres (Castilla y León, siglos XIII y XIV)" en Duby, G. & Perrot, M. (Eds.), *Historia de las Mujeres, Tomo IV "La Edad Media: huellas, imágenes y palabras"*, Madrid, Taurus, 1994, p. 204-215; "L'injure et le corps en Castille aux XIII^e et XIV^e siècles", *Atalaya, Revue française d'études médiévales hispaniques*, n°5, "L'invective au Moyen Age, France, Espagne, Italie", Automne-Hiver 1994, p. 231-248.

28 Para el imaginario de las casadas, ver De León, F. L., *La Perfecta Casada. Dedicado a doña María Varela Osorio (1583)*, Edición facsimilar. Madrid, Imprenta de M. Rivadeneira, 1855, col. "Escritores del siglo XVI", t. II, "Obras del maestro Fray Luis de León", p. 211-246. Disponible en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2008, <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=10104>. Algunos estudios sobre viudas en contextos hispano coloniales, Gonzalbo Aizpuru, P., "Viudas en la sociedad novo hispana del siglo XVIII. Modelos y realidades" en Gonzalbo Aizpuru, P. & Bazant, M. (Eds.), *Tradiciones y conflictos, historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica*, Ciudad de México/Zinacantan, COLMEX/Centro de Estudios Históricos/El Colegio Mexiquense, 2007, p. 231-262; Candau Chacón, M. L., "Mujer y deseo. La pasión contrariada de una viuda andaluza de fines del seiscientos" en Espigado, M. G. & De La Pascua Sánchez M. J. & García-Doncel, M. D. R. (Eds.), *Mujer y deseo: representaciones y practicas de vida*, Cádiz, Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2004, p. 405-417; Gonzalbo Aizpuru, P., "Niñas maduras y jóvenes viudas en el México colonial" en Pérez Canto, P. & Ortega Lopez, M. (Eds.), *Las edades de las mujeres*, Madrid, Ediciones de la UNAM, 2002, p. 21-40; Boixados, Roxana, "Una viuda de 'mala vida' en la colonia riojana" en Gil Lozano, F. & Pita, V. S. & Ini, M. G., (Dir.), *Historia de las mujeres en la Argentina. Tomo I, Colonia y siglo XIX*, Buenos Aires, Taurus, 2000, p. 135-151; Mc Caa, Robert, "La Viuda viva del México borbónico: sus voces, variedades, y vejaciones", en Gonzalbo Aizpuru, P.(ed), *Las familias novohispanas siglos XVI-XIX*, México, COLMEX, 1991, p. 299-324.

29 Lo anterior es reforzado por la noción de honor, que dejamos aparte expresamente en esta reflexión. Ver Johnson, Lyman L. & Lipsett-Rivera, S. (Eds.), *The Faces of Honor. Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2001 (1a ed.1998), 240 p., y dentro de él, Boyer, R., "Honor among plebeians. Mala sangre and social reputation", p. 152-178.

30 Sobre el poder de la palabra, ver Butler, J., *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, Paris, Ed. Amsterdam, 2004 (1a ed en inglés 1997), 288 p. y Arendt, H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 41-57. Reflexiones antropológicas sobre la circulación de las palabras femeninas en Lagarde, M., *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM, 1997 (3 ed, 1a ed 1990), 879 p. Y Bourdieu, P., *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Editions Fayard, 2001, 426 p.

31 Ver Alfieri, F., "La *mulier praefocata* desde Galeno a Tomas Sánchez: la patología de la feminidad entre medicina y teología en la moralística española de la Edad Moderna" y Candau Chacón, M. L., "La mujer imaginada. El modelo femenino en los libros que embarcan a Indias", ambos en López Beltrán, M. T. & Reder Gadow, M., (Coords.), *Historia y género. Imágenes y vivencias de mujeres en España y América (siglos XV-XVIII)*, Málaga, Ediciones Universidad de Málaga, 2007, p. 125-149 y 265-310. En otro sentido, ver S. Ortega Noriega, "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales" en *Vida cotidiana y cultura en el México virreinal. Antología del seminario Historia de las Mentalidades (1978-1998)*, México, INAH, 2000, p. 27-73; "Los teólogos y la teología novo hispana sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales. Del Concilio de Trento al fin de la Colonia" en *'Del dicho al hecho...' Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España. Seminario de Historia de las Mentalidades*, México, INAH, 1999 (2a ed., 1 ed 1989), p. 15-38.

32 Partida 7, Tít. 9, Ley 18. Sánchez-Arcilla Bernal, J., *Las Siete Partidas*, op.cit.

33 Fray Luis de León, op. cit., cap. XII, "De cómo el traje y manera de vestir de la perfecta casada ha de ser conforme a lo que pide la honestidad y la razón" (es el capítulo más largo, tiene 10 páginas) y XVI, "Cuánto importa que las mujeres no hablen mucho y que sean apacibles y de condición suave".

34 Barrientos Grandón, J., *La Real Audiencia en Santiago de Chile (1605-1817). La institución y sus hombres*, Madrid, Fundacion Histórica Tavera, CD Rom, 2000, p. 404 a 407.

35 Muñoz Feliú, R., *La Real Audiencia de Chile. Memoria de prueba para optar al grado de licenciado en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile*, Santiago, Escuela Tipográfica "La Gratitud Nacional", 1937, p. 235 y 243.

36 Juan de Benavente, Alférez, marido de María, está en la guerra contra los *mapuche*. Ella y su madre acusaron a Josefa de haber enviado un hombre emboscado a atacarla en plena semana santa. Archivo Nacional Histórico de Chile, ANHCh, fondo Real Audiencia, RA, vol. 1523, p. 3, 67 ff.

- 37 La agresión en el rostro es de las más graves injurias que pueden hacerse.
- 38 Ideas desarrolladas en Albornoz Vásquez, M. E., "Claves simbólicas que alimentan la expresión violenta de las diferencias sociales. Chile, siglos XVIII y XIX", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, N°6, sección Coloquios, 2006, <http://nuevomundo.revues.org>.
- 39 Albornoz Vásquez, M. E., *Violencias, género y representaciones...*, op. cit., y "El mandato de 'silencio perpetuo'. Existencia, escritura y olvido de conflictos cotidianos (Chile, 1720-1840)" en Cornejo Cancino, T. & González Undurraga, C. (Eds.), *Justicia, poder y sociedad en Chile: recorridos históricos*, Santiago, Ed. Universidad Diego Portales, 2007, p. 17-56.
- 40 Albornoz Vásquez, M. E., "Umbrales sensibles de la modernidad temprana: los usos de la vergüenza en Chile, siglos XVIII y XIX", *Caravelle, Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n° 86, 2006, p. 43-70.
- 41 Fray Luis de León dice el daño generado por mujeres, "parleras, ásperas y duras", op. cit., cap. XVI.
- 42 Albornoz Vásquez, M. E., "Corps de femme et couleurs de peau: de l'injure au Chili en 1739", *CLIO*, n°27, "Amériques métisses", Paris, 2008, p.153-167.
- 43 Ver Gómez, A., "El estigma africano en los mundos hispano-atlánticos (siglos XIV al XIX)", *Revista de Historia*, Universidad de Sao Paulo, Brasil, n° 153, 2005, p.139-179.
- 44 Inés, hija legítima de Elena, parda libre y de Diego, mulato, está casada con Jerónimo, pardo, pero vive en casa de sus padres, que tienen una pulpería. El patrón de Inés pagó su fianza. ANHCh, RA, vol. 2439, p. 4, 18 ff. El expediente reúne la querrela por injurias contra Tomás y la querrela por intento de asesinato contra Inés. El expediente no deja saber si la primera tuvo el resultado esperado.
- 45 La querrela por injurias fue interpuesta por Juan Melchor porque un indio no le obedeció y lo apedreó. Explicó: "soy de los hombres de buenos proceder que se mantienen en este reino y por consiguiente uno de los beneméritos... yo y la dicha mi mujer debemos ser respetados con toda atención." Consiguieron la prisión para Agustín y Francisca, pero ellos se contra querellaron y fueron liberados para defender su causa. El expediente no deja saber el final de ambas querellas. AHNCh, RA, vol. 1432, p. 12, 8 ff.
- 46 Albornoz Vásquez, M. E., *Violencias, género y representaciones...*, op. cit., y "La injuria de palabra en Santiago de Chile, 1672-1822", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, N°4, sección Coloquios, 2004, www.nuevomundo.revues.org y en Langue, F. & Pesavento, Sandra J. (orgs.), *Sensibilidades na história: memórias singulares e identidades sociais*, Porto Alegre, UFRGS Ed., 2007, p. 111-140.
- 47 Lorenza es casada con Andrés Beas y las violencias de Gregorio sucedieron en la propiedad de la hermana de Lorenza. ANHCh, RA, vol. 2156, p. 10, 18 ff.
- 48 Se trata de un documento de 1752 sobre las provisiones de curas añadidos que han desaparecido, en que se pide la reiteración de las provisiones que datan de 1604 y 1611 para el pueblo de Santa Cruz. ASFL, registro n°11.
- 49 Para ver descripciones de las condiciones de trabajo en los obrajes, remitimos a la obra pionera de Silva Santisteban, F., *Los obrajes en el virreinato del Perú*, Lima, Publicaciones del museo nacional de historia, 1964, 167 p. Sobre la migración de los indios como estrategia para sustraerse a las obligaciones de trabajo, remitimos a los análisis de Saignes, T., "Indian Migration and Social Change in Seventeenth-Century Charcas" en Harris, O. (Ed.), *Inside and outside the law: anthropological studies of authority and ambiguity*, London, Routledge, 1996, p. 169-195. y de Charney, P., "Negotiating roots : Indian migrants in the Lima Valley period during the colonial period", *CLAHR*, Vol.5, n° 1, 1996, p. 1-21.
- 50 AGN, Derecho indígena, leg. 15, C 259, foja 94. Caillavet y Minchom en torno a las Declaraciones de Mestizos instruidas en la Audiencia de Quito en el siglo XVIII. Caillavet, C. & Minchom, M., "Le métis imaginaire : idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique latine (XVIème-XXème siècle)", *L'homme*, Vol. XXXII, n° 122/124, 1992, p. 115-132.
- 51 La posibilidad existe también de declararse forastero, de la clase de los *yngas* o cacique. Sobre este último punto, ver Argouse, Aude, "¿Son todos caciques? Curacas, principales e indios urbanos en Cajamarca (siglo XVII)", *Bulletin de l'IFEA*, Vol.37, n° 1, 2008, p. 163-184.
- 52 Ots Capdequí, J.M., *El Estado Español en las Indias*, México, FCE, 1976, p.23. Ver también los comentarios de A. Levaggi sobre la reunión de las Repúblicas bajo una misma iglesia y una misma monarquía, pero conservando sus particularidades a nivel de las autoridades locales (p. 424). In Levaggi, A., "República de Indios y república de Españoles en los Reinos de Indias", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, n° 23, 2001, p. 419-428.
- 53 Jaramillo Uribe, J., "Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del Siglo XVIII", *Anuario Colombiano de Historia social y de la Cultura*, Vol.3, n° 2, 1965, p. 21-48. Cita de p. 23.

- 54 Ver Bouysse-Cassagne, T., "Etre métis ou ne pas être : les symptômes d'un mal identitaire dans les Andes des XVI^e et XVII^e s.", *Cahier des Amériques Latines*, Vol.12, 1991, p. 7-24.
- 55 ASFL, reg. 11, n°13, ff 49r.
- 56 Los casos están en el Archivo Departamental de Cajamarca, fondo Corregimiento, sección Tributos, Legajo n°2.
- 57 Ver Jaramillo Uribe, J., op. cit. El autor afirma que desde fines del siglo XVI se habla de "castas" para designar a los mestizos. El término "castas" refiere a una terminología medieval española que remite al linaje. (p. 22, nota 2).
- 58 Bourdieu, P., *Langage et pouvoir symbolique*, op. cit. y *La domination masculine*, Paris, Editions du Seuil, 2002 (1a ed 1998), 182 p.
- 59 Identificamos interesantes juegos de palabras. El término *mētis* (μήτις) significa "persona" en el sentido positivo de "presencia de alguien". A la inversa de *outis* (ουτις), que quiere decir "persona", pero en el sentido de una ausencia. De hecho, es eso lo que entiende el Cíclope que manda a Ulises que se presente, que le diga quién es: "soy persona", ya que la sonoridad de *Odus* (Ulises) y *Outis* (persona) es cercana. En francés, persona significa a la vez alguien y nadie, particularmente en la expresión "no hay nadie" (il n'y a personne) en la que la negación no se repite como es habitual ya que la sola palabra persona comporta un sentido negativo. Notamos también que en inglés, la expresión "no hay nadie" se dice "there is nobody", es decir, literalmente, "no hay cuerpo"... Ver Aude Argouse, «"Amériques Métisses", coord. Carmen Bernand, Capucine Boidin, Luc Capdevila, Clio, Histoire, Femmes et Sociétés, n° 27, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2008, 298 p.», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, N°8, sección Reseñas de libros y CD roms, 2008, <http://nuevomundo.revues.org>

Para citar este artículo

Referencia electrónica

María Eugenia Albornoz Vásquez y Aude Argouse, « *Mencionar y tratar el cuerpo : indígenas, mujeres y categorías jurídicas. Violencias del orden hispano colonial, Virreinato del Perú, s. XVII-XVIII* », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2009, Puesto en línea el 02 février 2009. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index53163.html>

María Eugenia Albornoz Vásquez

Máster en Género, Doctoranda en Historia, EHESS, Paris maujialbornoz[at]gmail[point]com

Aude Argouse

Maestría en Derecho privado, Doctoranda en Historia, EHESS, Paris argousea[at]gmail[point]com

Licencia

© Tous droits réservés

Résumé / Abstract / Resumen

Dans cet article, nous analysons le corps comme *objet historiographique* dans différents contextes hispano coloniaux : Cajamarca, Pérou, 17^{ème} siècle, et Santiago du Chili, 18^{ème} siècle. Sans sous-estimer les singularités locales, nous portons notre attention sur le fait que les corps des femmes et des Indiens sont l'objet d'une forte prise en charge par les mécanismes de l'ordre. En examinant la mise en œuvre des catégories juridiques liant la personne et son corps, nous visons à souligner l'usage qui en est fait dans la construction des identités féminines, indigènes et métisses. A travers l'analyse de procès intentés par des femmes et des Indiens, nous interrogeons différentes manières de « mentionner et traiter » le corps, qu'il soit pure

matière ou vivant et le degré de *violence* découlant des définitions et limites du système juridique.

Mots clés : corps, violence, Pérou, Chili, 17^{ème}-18^{ème} siècles, injure, métis, femme, indien

Mentioning and treating the body: Indians, women and juridical categories. Violences from the Colonial Hispanic order, Peruvian Viceroyalty, c. XVII-XVIII

In this article, we discuss the body as a *historiographical object* in two areas during colonial times: Cajamarca-Peru's 17th century and Santiago of Chile's 18th century. Without minimizing the local particularities, we point out the fact that the bodies of women and indigenous people are both under the firm grip of the mechanisms of order. Focusing on the implementation of legal categories relating to the person and her body, we intent to highlight their proper use in the construction of female, indigenous and mixed-blood identities. Through the analysis of judicial proceedings led by women and Indians, we question different ways of "mentioning and treating" the bodies, be they only material structures or a living body, and the degree of *violence* entailed by the definitions and bounds of the judicial system.

Keywords : body, 17th-18th centuries, mixed-blood, indigenous, Chile, Peru, slander, violence, women

En este artículo analizamos el cuerpo como *objeto historiográfico* en diferentes contextos hispano-coloniales. Para ello estudiamos la Cajamarca peruana del XVII y el Santiago de Chile del XVIII. Sin menospreciar las singularidades locales, privilegiamos la aprehensión de los cuerpos de indígenas y de mujeres por los mecanismos del orden. En particular, nos interesa la apropiación y el rechazo de las categorías jurídicas vinculadas a las personas y a sus cuerpos para destacar la utilización del cuerpo entre los mecanismos de construcción de identidades femeninas e indígenas. En este marco, examinamos las maneras de mencionar y tratar el cuerpo en documentos de carácter jurídico y judicial. Planteamos entonces la cuestión de la *violencia* de un sistema jurídico con sus definiciones y límites, sobre el cuerpo materia o viviente.

Palabras claves : Perú, Chile, cuerpo, indígena, injuria, mestizo, mujer, siglos 17-18, violencia

Licence portant sur le document : © Tous droits réservés