

**Estudios sobre sexualidades  
en América Latina**

Kathya Araujo y Mercedes Prieto, editoras

# Estudios sobre sexualidades en América Latina



**FLACSO**  
ECUADOR

# Índice

<b>Presentación</b> .....	9
<b>Introducción</b> <i>Kathya Araujo y Mercedes Prieto</i> .....	11
SECCIÓN 1: SEXUALIDADES EN DEBATE	
<b>Entre el paradigma libertario y el paradigma de derechos: límites en el debate sobre sexualidades en América Latina</b> .....	25
<i>Kathya Araujo</i>	
<b>Nuevas (y viejas) configuraciones de la intimidad en el mundo contemporáneo: amor y sexualidad en contextos de cambio societal</b> .....	43
<i>Claudia Moreno Standen</i>	
<b>Agendas de sexualidad y masculinidad</b> .....	59
<i>Carlos Sáez Larravide</i>	
<b>“Queer no me da”: traduciendo fronteras sexuales y raciales en San Salvador y Washington D. C.</b> .....	91
<i>María Amelia Viteri</i>	

© De la presente edición:

**FLACSO, Sede Ecuador**  
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro  
Quito-Ecuador  
Telf.: (593-2) 323 8888  
Fax: (593-2) 3237960  
www.flacso.org.ec

ISBN: 978-9978-67-160-3  
Cuidado de la edición: Cristina Mancero  
Diseño de portada e interiores: Antonio Mena  
Imprenta: Crearimagen  
Quito, Ecuador, 2008  
1ª. edición: junio, 2008

SECCIÓN 2:

IDENTIDADES EN REVISIÓN

<b>Vírgenes, putas y emancipadas en el mundo imaginario de los adolescentes</b> . . . . .	109
---	-----

*Horst Nitschack*

<b>Del padre ausente al padre próximo. Emergencias de nuevas formas de paternidad en el Chile actual</b> . . . . .	123
--	-----

*Loreto Rebolledo González*

<b>Maricones: entre la disputa y la clandestinidad</b> . . . . .	141
--	-----

*Patricio Aguirre Arauz*

SECCIÓN 3:

POLÍTICAS EN SEXUALIDADES

<b>La revolución de la píldora anticonceptiva y la cuestión demográfica en Buenos Aires: apropiaciones y resignificaciones de un debate internacional (1960-1973)</b> . . . . .	161
---	-----

*Karina Felitti*

<b>Al filo de la ley: el debate de la Ley Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable (25.673 - Argentina) como tecnología de género</b> . . . . .	179
---	-----

*Mabel Alicia Campagnoli*

<b>Cuando el saber no tiene lugar: la difícil implementación de la educación sexual en el sistema educativo uruguayo</b> . . . . .	199
--	-----

*Silvana Darré Otero*

<b>El papel de l@s ginecólog@s en la construcción de los derechos sexuales en Uruguay</b> . . . . .	215
---	-----

*Susana Rostagnol Dalmas*

<b>Las cuestiones reproductivas y sexuales en Bolivia (La Paz y El Alto)</b> . . . . .	233
--	-----

*Virginie Rozée*

SECCIÓN 4:

CUERPOS Y RESISTENCIAS

<b>Sacudiendo el yugo de la servidumbre: mujeres afroperuanas esclavas, sexualidad y honor mancillado en la primera mitad del siglo XIX</b> . . . . .	253
---	-----

*María de Fátima Valdivia del Río*

<b>Entre la clandestinidad y la liberación: representaciones del aborto en la ciudad de Quito</b> . . . . .	269
---	-----

*Soledad Varea Viteri*

<b>No hay mujer fea: conceptos de la belleza entre las adolescentes guayaquileñas</b> . . . . .	291
---	-----

*Erynn Masi de Casanova*

<b>Mujeres, cuerpo y encierro: acomodo y resistencias al sistema penitenciario</b> . . . . .	309
--	-----

*Jenny Pontón Cevallos*

<b>Mujeres, cuerpo y performance en América Latina</b> . . . . .	331
--	-----

*Josefina Alcázar*

Sección 4:  
**Cuerpos y resistencias**

# Sacudiendo el yugo de la servidumbre: mujeres afroperuanas esclavas, sexualidad y honor mancillado en la primera mitad del siglo XIX

María de Fátima Valdivia del Río<sup>1</sup>

## Resumen

En este capítulo, a partir de dos casos de mujeres afroperuanas esclavas encontrados en el Archivo Arzobispal de Lima (AAL), discutiremos el sentido de sus demandas sobre libertad, en el marco de la construcción de la nación peruana a finales de la colonia en Lima. Queremos mostrar y visibilizar la voz subalterna escondida en los textos de causas de negros, que aparece negociando y visibilizando su subordinación (originada en esa múltiple condición de mujeres, negras, pobres y esclavas) y en donde su sexualidad entró en juego. En esta medida, podemos afirmar que las mujeres afroperuanas esclavas construyeron una historia en el Perú. Eran sujetos de ella y la construyeron con sus prácticas cotidianas, actuando sobre su mundo para transformar su propia realidad y reinterpretando las regulaciones del poder colonial a partir de sus demandas. Los casos hablan de demandas que permiten analizar la forma y la búsqueda de salidas alternas de las mujeres afroperuanas esclavas a sus propias subordinaciones. Estas subordinaciones son parte de una comunidad adaptable al contexto, estableciendo la posibilidad de hilar alianzas tan sólo en determinados espacios producidos por situaciones de subordinación.

**Palabras claves:** esclavitud, género, raza, honor, sexualidad, nación, siglo XIX, Perú.

---

1 Antropóloga y estudiante de la Maestría en Historia (Universidad Nacional Mayor de San Marcos-UNMSM). Programa de Estudios de Género-UNMSM. Información de contacto: valdiviadelrio@gmail.com

## Introducción

La historia peruana no ha sido escrita por la población misma. Las demandas cotidianas de dicha población han conformado su propia historia (historia ajena a la oficial). En la historia oficial difícilmente encontraremos las demandas de grupos ágrafos o grupos con una rica cultura oral, mucho menos las demandas de las mujeres. Reflexionando sobre las demandas cotidianas y la historia no escrita, nos encontramos con dos casos, ambos encontrados en el Archivo Arzobispal de Lima (AAL). Ellos nos cuentan la historia de Eustaquia y Rudencinda, dos mujeres esclavas afroperuanas de la Lima del siglo XIX. Ambos casos dan cuenta de mujeres cuyas demandas cotidianas fueron otorgándole un sentido a su propia historia. Dan cuenta de mujeres que buscaron, a partir de esas demandas, generar cambios en su entorno; que buscaron reinterpretar, desde sus prácticas cotidianas, las regulaciones del poder colonial. Mujeres que crearon estrategias para revertir las formas de subordinación cotidianas en las que vivían. Ellas, al igual que otros grupos subordinados, formaron parte de la historia al ser sujetos de ella, al reconstruirla con formas propias de conciencia de sí. Ellas le otorgaron a su historia un sentido propio y fueron capaces de actuar sobre su mundo, transformando su propia realidad.

El espacio autónomo y de libertad de las mujeres protagonistas en este artículo es la utilización de su sexualidad y categorías coloniales como el honor. El uso de sus cuerpos se transforma así en un elemento clave para enfrentar sus vidas de otra forma y para re-interpretar las regulaciones del poder colonial. Dichas mujeres, a través de sus prácticas cotidianas y la búsqueda de su libertad, contribuyeron con sus demandas a configurar un modelo de nación, nación que debió delinarse a partir de sus heterogeneidades y de realidades diferenciadas. En otras palabras, demandas que delinearán un modelo de nación. El concepto de nación que utilizamos es el que sostiene que una nación se basa en colectividades particulares, heterogéneas y en lo absoluto fijas o compactas. Estas colectividades se encuentran en constante cambio y continuamente están construyendo –o deconstruyendo– su entorno a partir de las demandas cotidianas; tienen identidades comunes, o quizás menos comunes de lo que supondríamos: son elásticas, fragmentadas, pragmáticas y adaptables a cada contexto.

Son colectividades disímiles, aun al interior de ellas mismas. Colectividades tales como, por ejemplo, las mujeres afroperuanas esclavas. En resumen, colectividades que permiten un cierto tipo de alianzas en determinados contextos (de subordinación, como en este caso).

Finalmente, es necesario resaltar el carácter de estas estrategias cotidianas y las demandas de las mujeres esclavas. En la medida en que las condiciones de subordinación de estas mujeres variaban según los contextos, las herramientas discursivas de la época también fueron variando. Por lo tanto, hemos tenido en cuenta que los dos casos utilizados no pretenden mostrar una corriente constante ni mucho menos una generalización. Sin embargo, basta que existiera un caso para suponer que dichas prácticas pudieron ser más comunes de lo que la historia ha escrito.

## Las mujeres y sus prácticas discursivas y cotidianas

María Eugenia Chaves es una historiadora ecuatoriana que ha realizado investigaciones sobre las mujeres negras esclavas en Guayaquil en el siglo XVIII. En su libro, ella sostiene, a partir de un caso concreto, la relación entre el poder/saber de los sujetos subalternos –en este caso, las mujeres negras esclavas– y las prácticas cotidianas, y cómo éstas le darían un significado diferente a la cotidianidad en el mundo colonial. La interacción entre el poder/saber oficial y los saberes y prácticas de dichos sujetos subalternos “se desarrollan en el corazón mismo y también en los márgenes de las relaciones discursivas, relaciones con las cuales se defienden y acrecientan sus espacios de libertad cotidiana” (Chaves, 1998: 9). Como se mencionara anteriormente, las prácticas cotidianas y relaciones discursivas de las mujeres negras resignificaron el naciente concepto de nación decimonónico. Lo resignificaron a partir de sus demandas y búsquedas particulares, proponiendo –siguiendo a Chatterjee– una idea de comunidad coyuntural en el tiempo y espacio a partir de sus propias necesidades y demandas. Sin embargo, esta resignificación no les otorgó la categoría de ciudadanas; quizás sus prácticas cotidianas y discursivas no buscaban eso. Su búsqueda fue mucho más profunda, pues sin duda cuestionó el concepto homogéneo de nación y de ciudadanía.

¿De qué manera, entonces, las mujeres esclavas afroperuanas resignificaron el poder colonial y la idea de nación? ¿Realmente lo hicieron? Ambas nociones las podremos entender mejor si revisamos los casos de las esclavas jornaleras Eustaquia y Rudencinda. Las demandas –búsqueda de libertad y reconocimiento de sí mismas como sujetos– planteadas por ambas mujeres nos muestran sus formas de reinterpretar las regulaciones del poder colonial y cómo ellas plantearon fisuras en el modelo homogéneo de nación. Asimismo, se observa cómo (algunas) culturas orales y ágrafas de las mujeres ponen en jaque a la cultura escrita, usualmente vinculada a un poder hegemónicamente blanco y masculino. A partir de este tipo de demandas –seguramente cotidianas, pero que raramente llegaban a los archivos históricos– las mujeres esclavas buscaron legitimarse a sí mismas.

El argumento central será mostrar cómo el uso de una categoría aparentemente ajena a ellas –en tanto mujeres esclavas y afroperuanas– fue utilizada como discurso en sus demandas por libertad. Ambos casos nos muestran el uso del discurso sobre el honor como elemento discursivo: la violación de códigos de honor en mujeres que oficialmente no eran consideradas como sujetos y que, como negras y esclavas, no tenían honor, mucho menos derechos o privilegios. Sin embargo, a pesar de que la sociedad peruana decimonónica sostenía el honor como categoría de diferenciación social entre mujeres no-esclavas y no-afroperuanas, el discurso utilizado por las mujeres esclavas para entablar demandas a sus amos fue ese mismo: el discurso sobre el honor. ¿Qué implicancias conllevó este discurso? Levantar en el argumento de sus demandas el honor mancillado reconfigura, por un lado, aquello que está permitido y no permitido en la sociedad; muestra las fisuras que existen en este ejercicio aparentemente cerrado del poder colonial. Por otro lado, implicó resignificarse a ellas mismas como individuos con derechos, con capacidad de ser escuchadas, personas que podían exigir que se administre justicia bajo los mismos términos que el resto de mujeres de la sociedad.

Veamos un primer caso, el cual muestra la clara negociación entre el amo y la esclava. Rudencinda Castillo entabla una demanda a su amo, Ubaldo Victoriano, con quien mantuvo “trato ilícito”<sup>2</sup>. Rudencinda sos-

tiene que su amo la compró como esclava jornalera y laboró para él por varios meses. En tanto esclava jornalera, Rudencinda tenía un nivel de independencia mínimo pero significativo para la época. Siendo jornalera inferimos que ella no se dedica, al menos no de manera exclusiva, a las labores domésticas. En principio, esta inicial negociación establece las reglas de juego de forma clara para ambas partes. Posteriormente, Rudencinda estableció un vínculo afectivo con el amo; él dormía en su cuarto, ella en el de él: “[...] hube de rendirme a él. Cumplió su apetito carnal lacivo y ya proseguimos en el concubinato”. Sin embargo, a pesar de que el amo ofrece otorgarle la libertad, su discurso cambia cuando es ella quien la pide: “... fueron tantas las incriminaciones que me hiso [...] hasta el extremo de que no le serbiria a persona alguna pues tenia intencion de darme la libertad”. Su reclamo se basa en hacer prevalecer la ley, acudir a los tribunales pidiendo se exhorte a don Ubaldo Victoriano a que la cumpla:

“Como verá Ud. que la Ley de Partidas condena a don Ubaldo a que me de la libertad y que el no quiere por eso son los jueces que lo deben aclarar [...] obligando a que lo haga calificado que sea el hecho...el cumplimiento de ella [la Ley de Partidas] es lo que imploro”.

El segundo caso<sup>3</sup> que mostramos es uno entablado por la ama a su esclava: Isabel Herboso pide que se le reconozcan sus derechos de propiedad sobre José Fructuoso, hijo de su esclava Eustaquia y quien fue bautizado como libre siendo esclavo. Eustaquia también es una esclava jornalera. Ella decide bautizar a José, consignando en la partida de bautismo que ella se llama Eustaquia Ramos, madre de José y mujer libre. Este aparentemente pequeño cambio significó mucho más de lo evidente: la esclavitud era transmitida a través de la línea materna. Así, al escribir en la partida de bautizo que la madre de José era una mujer libre, él era automáticamente calificado como libre e Isabel Hermoso no tendría ningún tipo de derecho de propiedad sobre él. Isabel Herboso arguye que:

2 AAL, Causas de Negros, Legajo XXXV, exp. 74, 1812/1813.

3 AAL, Causas de Negros, Legajo XXXVI, exp. 37, 1806.

“como la esclava Eustaquia estaba ganando jornal fuera de mi poder lo hizo conducir a la Pila y de acuerdo con su padrino, cometieron el fraude de suprimir su Esclavitud [...] y transmitida esta especie al hijo, trate hoy de sacudir el yugo de la servidumbre y rebelarse contra su lexitima propia ama”.

Esta fue una estrategia utilizada por Eustaquia para obtener la libertad de su hijo. La conquista de los códigos de honor por parte de los sectores subalternos –como las mujeres negras esclavas– complejizó el ideal de la sociedad colonial, en donde las oposiciones estaban definidas a partir de la relación entre honor, raza y género (Chaves, 2001: 180).

### Diferenciándonos a partir del honor

Para efectos de este escrito, partimos por establecer el honor como una categoría analítica que nombra, clasifica y diferencia a los individuos. El honor establecerá pautas que diferenciarán a estas mujeres a partir de lo permitido y lo no permitido para los cuerpos femeninos de la época. Así, el honor es un código social que establece pautas de respeto entre los individuos de una sociedad y tiene dimensiones tanto públicas como privadas. La dimensión privada se manifestó aproximadamente entre los siglos XVI y XVIII, donde el honor era sinónimo de virtud y de integridad moral (Seed, 1991). En el caso de los hombres, éste se manifestaba en el valor moral del individuo y en la reputación, elemento que otorgaba significado a su masculinidad. En el caso de las mujeres, el honor se basaba en su conducta y honor sexual. La dimensión pública del honor se manifestó aproximadamente en el siglo XVIII, donde el honor era sinónimo de *status* y prestigio social. Este cambio complejizó las relaciones sociales y acentuó las diferencias sociales al cruzarlo con elementos como clase, etnicidad y género. La protección de la reputación social estuvo ligada entonces a la reputación sexual femenina, reputación que cuidaba el honor de una familia e, incluso, el de una sociedad. Las desigualdades sociales se acentuaron cuando las élites utilizaron el honor (en tanto virtud) como un concepto de diferenciación social, aunque los grupos subalternos subvirtieron el sistema colonial utilizando dicho elemento.

El concepto de honor y sus regulaciones se manifestaba básicamente en aquellas mujeres que debían preservar el honor masculino de las familias depositarias del orden hispano (Martínez, 2004: 202). En la medida en que las mujeres son las transmisoras biológicas de la herencia, y por ende las reproductoras culturales de una nación, el honor era el elemento clave en la reproducción de un orden social a través de las generaciones. La sexualidad femenina era públicamente regida por códigos de carácter privado; estos códigos y su normatividad “sexual” era regulada por el *pater familias* (autoridad sobre las mujeres de la familia y que cuidaba el código de honor) y por los amos (por el derecho de propiedad sobre las mujeres esclavas). Como escribe Mannarelli, “los patrones de relaciones de género que imperaron a lo largo del período colonial se empezaron a forjar en los momentos iniciales de la invasión europea” (Mannarelli, 1994: 24). Vemos así cómo el honor se vuelve una herramienta discursiva más de la herencia del estado colonial para nombrar, clasificar y diferenciar; es decir, para reproducir un orden social determinado al interior de la nación. Así como el honor termina constituyéndose en una categoría más para ordenar a la sociedad, también es una categoría para visibilizar o invisibilizar a los individuos que forman parte de ella. El discurso sobre el honor acentúa los mecanismos que delimitan las relaciones sociales a partir de la identidad de género, las diferencias raciales y las jerarquías sociales.

Las mujeres afroperuanas esclavas no son la excepción. Si el ordenamiento social se basa en el honor –siendo éste un elemento para reproducir un modelo de proyecto nacional– y en la diferencia sexual y étnica, ¿de qué manera esto afecta a las mujeres en general y a las mujeres afroperuanas en particular? En teoría, hasta por lo menos inicios del siglo XX, las mujeres afroperuanas no conformaban parte del proyecto nacional. Las regulaciones sociales sobre la vida privada de las mujeres, en general, no las tocan a ellas: regulaciones en torno al honor, el *status* social, la virtud. La negritud era un elemento abyecto en una sociedad que estaba ordenada jerárquicamente a partir de la diferencia sexual y étnica. Esta situación de la mujer afroperuana es fácilmente reconocible hasta nuestros días. Este elemento negro continúa significando lo abyecto en la sociedad peruana. Sin embargo, las mujeres esclavas buscaron formas de legitimarse a sí mismas como sujetos a partir de una serie de demandas por la libertad.

Estas demandas implicaron apropiarse de las herramientas legales y discursivas sobre honor y virtud de la época para hacer valer sus derechos. Y es en estas demandas y prácticas que vemos claramente la necesidad de los subalternos de construir e imaginar una nación heterogénea. La redefinición de la sexualidad y las relaciones de género son esenciales en la construcción de la nación de los ex-estados coloniales. ¿Cuál es el significado del cuerpo de la mujer? ¿De qué forma se pueden leer y entender las demandas cotidianas de grupos subalternos como las mujeres afroperuanas esclavas? Y sobre todo, ¿qué significan estas demandas en el proceso de construcción de una colectividad nacional?

### Las comunidades en la nación

Si partimos de la premisa que la nación es un constructo meramente cultural (Hobsbawm, 2002), podríamos entonces completar la idea partiendo de que esta construcción cultural es parte de la vida en comunidad. Esta comunidad estaría conformada por una serie de materiales culturales que no son ni fijos ni homogéneos y que no se basan, necesariamente, en la tradición o la costumbre (Yuval-Davis, 2004). Dichos materiales culturales están llenos de contradicciones y están conformados por diversos actores sociales, con diversas demandas, inmersos en relaciones de poder y herramientas discursivas que —de uno u otro modo— norman la vida en colectividad. Así, el uso diferenciado que le dan los actores sociales a los materiales culturales es definido a partir de sus propias experiencias cotidianas y sus demandas. El concepto de comunidad utilizado, y de comunidad nacional para efectos de este artículo, se basa en la idea de un conjunto de colectividades que bajo ninguna forma son homogéneas ni compactas. Asimismo, la formación de estas colectividades estaría determinada por factores coyunturales: tiempo y espacio. Es decir, la adscripción de un grupo determinado a una comunidad dependería de las necesidades de cada grupo, de sus demandas.

Según Chatterjee, dichas colectividades tendrían una identidad común. Sin embargo, esta identidad común es más bien elástica, fragmentada y adaptable a los contextos cotidianos. Dicha identidad buscaría tejer

alianzas o redes sociales en determinados contextos; estas alianzas momentáneas buscarían generar un pequeño impacto en órdenes sociales hegemónicos, como el orden social colonial, o ejercer un grado de poder en esferas a las que usualmente no se tiene acceso (Chatterjee, 1993: 6-7). El estado nacional estaría conformado, entonces, por estas diferentes comunidades, entrelazadas por relaciones sociales de poder que le dan significado a éstas (Chatterjee, 1993: 4). Así, tanto el género como la clase y la adscripción étnica son elementos claves en los posicionamientos específicos de cada colectividad en un espacio y tiempo determinado, en las demandas que poseen y en las formas en que se reinterpretan las normas sociales. Retomando entonces la idea de Yuval-Davis sobre los materiales culturales que conforman una colectividad nacional, ésta se basa también en las diversas demandas que en ella hacen las mujeres. Las mujeres, como actoras sociales que conforman una colectividad nacional, son las portadoras simbólicas de la identidad y de la tradición, del honor de dicha colectividad y, sobre todo, son las actoras sociales que reproducen la cultura. La construcción de un modelo homogéneo y único de nación implica la necesidad de reproducir un orden social determinado. En este caso, un orden social que pretende ser homogéneo, con un solo modelo: blanco y masculino.

En suma, para mantener este orden social es fundamental el significado simbólico y social del honor; sería el factor clave para la representación de lo que significa ser un ciudadano en la incipiente nación peruana<sup>4</sup>. Ello sustentaría la necesidad de preservar el código de honor, aunque también dependería de la diferenciación étnica, de quiénes sí debían preservar el honor masculino y quiénes no. Las mujeres, debido a nuestras facultades reproductoras, somos —bajo esta lógica— no sólo las reproductoras culturales de una nación, sino, sobre todo, la pieza clave en la reproducción de un orden social determinado.

<sup>4</sup> Para mayor información sobre el concepto de honor y las mujeres, ver los textos utilizados: María Eugenia Chaves (2001), María Emma Mannarelli (1994), Asunción Lavrín (1989), Christine Hünefeldt (1992, 1997)

### Resignificando a la nación a partir de las demandas de los cuerpos femeninos

El cuerpo de la mujer es el *locus* de poder; es el espacio en donde se manifiestan las relaciones de dominación, subordinación y jerarquización que se dan al interior de una sociedad. El cuerpo es el lugar –simbólico y fáctico– por excelencia en donde se manifiestan las concepciones sociales, las desigualdades sociales, los conflictos y los controles represivos (Mannarelli, 1999: 22). Es en el cuerpo de la mujer –en tanto reproductora de cultura– donde se alojan los significados culturales que determinan una nación, y por ello éste cobra mayor importancia al pensarlo como una estrategia para buscar una salida alterna a sus propias subordinaciones. El cuerpo como tal adquiere significado social a partir de las prácticas cotidianas y de las herramientas discursivas del poder al interior de una sociedad. Es decir, el cuerpo significa en las relaciones de poder, y son éstas las que lo significan diferenciadamente según el tipo de sociedad. La legitimidad y la definición del cuerpo en el discurso se manifiestan, sobre todo, en los límites del mismo, en la medida en que el discurso delimita socialmente los modos de intercambio, las interrelaciones, las prácticas cotidianas (Butler, 2001: 162). Así también, la sexualidad está imbuida por las relaciones de poder, los discursos sociales sobre el cuerpo y sobre la afectividad, sobre todo desde sus prohibiciones (Butler, 2001: 125).

Lo femenino cobra gran importancia en la construcción de un modelo de nación. Las mujeres, en tanto transmisoras biológicas de la herencia, eran consideradas una especie de receptáculos que anidaban a los herederos de los bienes de los hombres. Por lo tanto, debían encarnar las virtudes de la moral dominante y reproducirlas de generación en generación. Ello es palpable en las normativas para el cuidado y la manera en que se normaba los límites del cuerpo femenino. Sobre todo a aquéllas que tenían menos posibilidades de crear nuevos núcleos familiares y que, por lo tanto, eran más proclives a desarrollar una conducta reñida con los valores de la cultura oficial (Mannarelli, 1994: 223).

Así, siguiendo a Nira Yuval-Davis (2004) y Chatterjee (1993) en torno al concepto de nación y sus materiales culturales, las mujeres –y en particular el cuerpo femenino– son elementos claves en la construcción de un

modelo de nación. Tal es el caso también de las mujeres afroperuanas esclavas, aun sin tener formalmente la categoría de ciudadanas. Como menciona Christine Hünefeldt: “[...] lo femenino fue convertido en símbolo patrio (Mama Ocllo, Perricholi), pero las mujeres –al igual que los sirvientes, los indios y los esclavos– no se convirtieron en ciudadanos” (Hünefeldt, 1997: 387). Por otro lado, si las relaciones de poder legitiman los límites permitidos del cuerpo, ¿no legitimarán también los límites permitidos en la sociedad? Por ejemplo, la imagen del cuerpo femenino en la Revolución Francesa: Marianne y sus pechos rebosantes. Esa imagen del cuerpo femenino como el que nutre, el que reproduce, marcó la diferencia entre lo que se relaciona con el Antiguo Régimen y con la Revolución (Sennett, 1997: 308-309). Las ideas sobre el cuerpo, desde su fuerza y su debilidad, corresponden a las ideas sobre la fuerza y la debilidad de la sociedad: “[...] la forma en que el cuerpo físico es percibido está relacionada con el cuerpo social” (Mannarelli, 1999: 24).

La concepción social del cuerpo femenino, y en este caso del cuerpo de la mujer afroperuana, se puede leer en el trabajo de Deborah Poole. Al analizar escritos de Manuel A. Fuentes<sup>5</sup>, ella lee el discurso social sobre el cuerpo y sus límites, así como sobre la sociedad limeña misma. En el nuevo proyecto nacional, la modernidad se mostraba a partir de la imagen del cuerpo blanco, volviéndose entonces la imagen de la mezcla racial un ejemplo de la salida de la sociedad peruana de la barbarie y la entrada a la modernidad (Poole, 2000: 190-192). De nuevo, los cuerpos están presentes y son un elemento fundamental, aunque étnicamente diferenciados. La percepción social decimonónica del cuerpo de la mujer afroperuana contrastaba abiertamente con el de la mujer blanca. En el texto de Fuentes, Poole analiza la imagen del cuerpo de ambas mujeres. El cuerpo de la mujer negra era descrito como violento, fuerte y atrevido; el de la mujer blanca era más bien discreto, recogido, suave. Las poses, los gestos, los vestidos y peinados, todos se constituyeron en indicadores del significado social del cuerpo femenino (Poole, 2000: 197).

Poole analiza la utilización del cuerpo femenino como significación del prototipo de nación, utilizando como ejemplo litografías de mujeres

<sup>5</sup> Manuel Atanasio Fuentes (1820-1889) fue un escritor y periodista costumbrista limeño.

limeñas como prototipos de lo nacional: “Como veremos, las mujeres ocupan un lugar privilegiado en la imagen que Fuentes tiene de la nación. Al definir a los ‘africanos’ como una raza que abusa de sus mujeres, Fuentes deja en claro que esta gente nunca podría formar la base de una comunidad nacional viable” (Poole, 2000: 195). El modelo de lo nacional, vinculado a la fisonomía femenina, pone de manifiesto dos elementos de diferenciación social: género y etnicidad. Fuentes buscó proponer un prototipo de nación peruana a partir de la fisonomía de la mujer limeña, aun de las negras o mulatas. Este aparente reconocimiento equitativo de las mujeres se basó en realidad en la distinción racial, en donde se busca legitimar el proceso de ‘blanqueamiento’ –y por ende de mayor civilización– de la mujer limeña.

### Reflexiones finales

La nación es un campo de batalla, un espacio de constantes negociaciones con grandes tensiones. Las diversas colectividades que la conforman buscan una forma legítima para que sus demandas sean reconocidas, aun cuando la sociedad no lo haga. La idea de una nación “oficial” se pone en duda al ser confrontada con dichas demandas, pues éstas visibilizan una nación fragmentada que no reconoce las diversidades y que solamente toma como referencia un solo tipo de discurso y un solo tipo de demandas. Los subalternos buscan reconocimiento a sus derechos y mejores condiciones de vida. La nación peruana ha sido y es heterogénea, en todo sentido. Sin embargo, la imagen oficial no corresponde con la imagen de mujeres –el tema de este artículo– que se resisten a la versión oficial y que se visibilizan a través de sus demandas. Analizando la lógica detrás de esas imágenes, podemos leer cómo la raza y el género no son incidentales en los proyectos nacionales, sino que constituyen componentes estéticos esenciales, que explican la formación de los discursos nacionalistas (Poole, 2000: 206), y por ello, el significado social del cuerpo.

Por otro lado, la natural constitución del cuerpo femenino como ‘sexo débil’ proporciona el alegato perfecto para su no-inclusión en el nuevo imaginario republicano. Como menciona Hünefeldt, el discurso natural

de la subordinación de la mujer en nombre de la vigencia de la ley natural se extendía a la patria potestad (léase también, la dote) y a los argumentos sobre la natural inclinación a la promiscuidad del “sexo débil”. Ese discurso era, entonces, la base para justificar social y moralmente el control moral sobre las mujeres (Hünefeldt, 1997: 395).

Las demandas que tienen los grupos subalternos construyen también un proyecto de nación. Construyen un modelo de nación desde sus prácticas sociales, a partir de la forma en que ellas enfrentan las regulaciones del poder de un ex-estado colonial, a partir de sus propias contradicciones y experiencias. Las mujeres afroperuanas esclavas demostraron, a través de sus demandas, que cada individuo y cada comunidad posee una sola y única forma de pertenecer a una nación: heterogénea, diversa, desde diferentes clases sociales, no blanca y no masculina. Las demandas de las mujeres afroperuanas esclavas le dan forma a un proyecto nacional distinto, heterogéneo e inclusivo. Cabe también cuestionar a la nación a partir del significado que el cuerpo de la mujer adquiere en ella, así como el significado que adquiere este mismo cuerpo étnicamente diferenciado.

Las mujeres afroperuanas esclavas construyeron un modelo de nación a partir de formas propias de conciencia de sí mismas, de sus propias experiencias; a partir de prácticas cotidianas y demandas que buscaban otorgarle un nuevo significado a sus propias historias. Como mujeres, ellas no tenían el poder de ordenar y normar un mundo mayoritariamente masculino. Como afroperuanas, constituían el elemento abyecto de la sociedad. Y finalmente, como esclavas, sencillamente no eran sujeto de derecho y en el discurso estaban invisibilizadas. Las mujeres esclavas, desde sus prácticas y demandas cotidianas, buscaron reconocimiento y cambios en su entorno, construyendo(se) una propia historia.

## Bibliografía

- Butler, Judith (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Editorial Paidós.
- Chatterjee, Partha (1993). “La nación y sus campesinos”, en *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. Bolivia: Ediciones Aruwiwiri - SEPHIS. Documento electrónico disponible en [www.cholonautas.edu.pe](http://www.cholonautas.edu.pe)
- Chaves, María Eugenia (1998). “La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial de fines del siglo XVIII”. *Revista Anales* 1 (segunda época), p. 91-117.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Honor y libertad. Discursos y recursos en la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del período colonial)*. Gotemburgo: Departamento de Historia - Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo.
- Hobsbawm, Eric (2002). “Introducción: la invención de la tradición”, en Eric Hobsbawm y Terence Ranger, eds., *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Hünefeldt, Christine (1992). *Las Manuelos. Vida cotidiana de una familia negra en la Lima del S. XIX. Una reflexión histórica sobre la esclavitud urbana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Hünefeldt, Christine (1997). “Las cartas femeninas en las desavenencias conyugales: las mujeres limeñas a inicios del siglo XIX”, en Denise Arnold, comp., *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los andes*. La Paz: ILCA - CIASE.
- Lavrin, Asunción (1989). *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Mannarelli, María Emma (1994). *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Ediciones Flora Tristán.
- Mannarelli, María Emma (1999). *Limpias y modernas. Género, higiene y cultura en la Lima del novecientos*. Lima: Ediciones Flora Tristán.
- Martínez i Álvarez, Patricia (2004). *La libertad femenina de dar lugar a dios. Discursos religiosos del poder y formas de libertad religiosa desde la Baja Edad Media hasta el Perú Colonial*. Lima: Movimiento Manuela

- Ramos - Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Programa de Estudios de Género - UNMSM.
- Seed, Patricia (1991). *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*. México D.F.: Alianza Editorial, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sennett, Richard (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Poole, Deborah (2000). *Visión, raza y modernidad: una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: SUR Casa del Socialismo.
- Yuval-Davis, Nira (2004). *Género y nación*. Lima: Ediciones Flora Tristán.