

«Hermanas 24 y mayordomas»: la participación femenina en las cofradías de prestigio de Lima, siglo XVIII

Luis Rodríguez Toledo^{1,a}

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo investigar la participación de las mujeres españolas de élite en las cofradías prestigiosas de la ciudad de Lima en el siglo XVIII, ya que tradicionalmente se ha asumido que cumplieron un fin auxiliar durante las fiestas; por el contrario, en este trabajo muchas mujeres ingresaron en las cofradías en calidad de hermanas 24 y otras ejercieron cargos de poder como mayordomas gracias a la riqueza, el estatus y los contactos que poseían, ya que eran los criterios tomados en cuenta por las cofradías de élite para permitir su ingreso.

Palabras clave: Mujeres; Sociedad; Colonia; Grupo de mujeres; Participación social (Fuente: Tesoro UNESCO).

«Hermanas 24 y mayordomas»: The Participation of Women in the Prestigious Confraternities in the Eighteenth Century Lima

Abstract

The objective of this paper is to investigate the participation of elite Spanish women in the prestigious confraternities of the city of the Lima in the 18th century because traditionally it has been assumed that they fulfilled an auxiliary purpose during the festivities. In this article, many women entered the brotherhoods as hermanas 24 and others hold positions of power as mayordomas. This was possible because of the wealth, status and contacts that these women had, also these elements were the criteria that made it possible for women to enter prestigious confraternities

Keywords: Women; Society; Colony; Women organizations; Social participation (Source: UNESCO Thesaurus).

¹ Pontificia Universidad Católica del Perú.

^a Magíster en Historia.

Recibido: 05/03/2019. Aprobado: 04/05/2019. En línea: 17/06/2019

Citar como: Rodríguez L. (2019). «Hermanas 24 y mayordomas»: La participación femenina en las cofradías de prestigio de Lima, siglo XVIII. Rev Arch Gen Nac. 34(1), 101-24. <https://doi.org/10.37840/ragn.v34i1.84>

Introducción

El 31 de octubre de 1700 los integrantes de la prestigiosa cofradía de Nuestra Señora del Rosario, ubicada en la iglesia de Santo Domingo, discutieron si las mujeres podían pertenecer o no a los Hermanos 24 de su congregación¹. El asunto era de suma importancia, pues tener tal grado implicaba que ellas podrían ocupar un puesto interno de alta jerarquía como la «mayordomía». La discusión animada por José Meneses, mayordomo aquel año, no se alargó y se resolvió que lo anterior era imposible. Este revuelo fue ocasionado por la solicitud de la limeña Isabel Romero Soriano, quien deseaba ser admitida como hermana 24. Los dirigentes de la cofradía le negaron la posibilidad y alegaron que ella no podía ser capaz de pedir la caseta y tampoco reunir a la hermandad, es decir, no podía cumplir con algunas condiciones básicas que tenía todo aquel que deseaba acceder al exclusivo círculo dirigente de la corporación². Estas supuestas limitaciones de la mujer estaban en sintonía con la posición ideológica de la época. Pablo Macera afirmaba que la mujer estaba concebida según los postulados clásicos y cristianos. Así, retomando a Aristóteles, se aseveraba que existía una indudable y natural superioridad masculina. En efecto, la mujer era vista como un ser que no poseía templanza, fortaleza moral, y carecía de voluntad y liderazgo, en esencia la mujer solo ejecutaba lo que se le ordenaba (Macera, 2015, pp. 30-35). Por consiguiente, era imposible concebirla como un agente con voluntad y decisión, elementos esenciales para pertenecer a una cofradía que demandaba participación, opinión y organización.

Salvador José Mañer en 1729 publicó en Madrid su *Anti-Theatro Crítico*, donde se reprodujeron estas consideraciones despreciativas sobre la voluntad de la mujer; y en el Perú iguales discursos fueron emitidos por parte de las clases altas, como las que participaban en las cofradías de prestigio, por lo que es de suponer que los integrantes de estas poderosas hermandades estaban al tanto de esta posición ideológica y la compartían. Por otro lado, ideológicamente el mismo cristianismo había marginado a la mujer de las oficios litúrgicos, y consideraba que era un ser inferior al hombre, pues además era proclive a la tentación, por ello debía combatirse los peligros de su lujuria. De tal forma, que era cuestionable hacer partícipe a la mujer de un espacio del que dependía el culto y el ritual cristiano

¹ La archicofradía de Nuestra Señora del Rosario fue una de las más importantes congregaciones espirituales y políticas del siglo XVIII. Se ubicaba en la capilla del mismo nombre al costado de la poderosa capilla de la Veracruz, en Santo Domingo. El artefacto del rosario y la cofradía tenían orígenes místicos, pues se aducía que Santo Domingo inventó el rosario por inspiración de Dios, y Alano de Rupe fue el que instauró las primeras cofradías del Rosario en los recintos dominicos. La devoción era incuestionable a tal punto que en España los reyes católicos eran cofrades de la advocación. La fecha de fundación de la cofradía del rosario en Lima es inexacta, pues como se declara en 1759 el acta de fundación se perdió. Aún así, las evidencias demuestran que la cofradía fue establecida alrededor de 1541 coincidiendo con la fundación del convento dominico que inicialmente también se le llamaba del Rosario. A partir de 1595 se obtienen datos precisos de la cofradía, pues ese año la imagen de la virgen donada por Carlos V pasó a ser administrada por la hermandad, y al año siguiente ya eran propietarios de su propia capilla comprada en 4, 200 pesos. Las cofradías del Rosario en el mundo cristiano fueron de las más ricas e importantes, por ejemplo, las capillas de la advocación en México y República Dominicana tenían una ornamentación dorada, y para el caso limeño los cronistas no dudaron en exaltar la belleza del recinto de la cofradía como anunciaban fray Diego Córdova y Salinas y el Padre Cobo. La cofradía desde el mismo momento de su fundación empezó a recibir un conjunto de prerrogativas e indulgencias que la colocaron como una de las más importantes en temas espirituales, y a ello se agregó que la imagen de la virgen cumplió roles políticas, pues se asumió que su poder otorgaba victorias militares a la monarquía católica y oficialmente se le designó como la causante de la victoria en Lepanto en 1571. Más tarde se le declaró una fecha oficial de celebración en octubre, donde acudían el virrey y las demás corporaciones. Incluso, en 1643 fue nombrada “Patrona y protectora de los reinos del Perú”. Así, constantemente ante cualquier amenaza la virgen era sacada en procesión, y por ello la cofradía que custodiaba y administraba sus festividades recibió un capital simbólico importante, de tal manera que solo los miembros de la élite podían pertenecer a ella. En un primer momento fueron los encomenderos y beneméritos del siglo XVII, pero con la recomposición social en el siglo XVIII los integrantes fueron, sobre todo, los emergentes comerciantes. En Rodríguez, 2019; Sebastián, 1989, p. 196; Warner, 1983, pp. 307-308; Donahue-Wallace, 2008, pp. 120-123; Rospigliosi, 1945, p. 13; Lévano, 2006, p. 24; De Bouvier, 1852, pp. 179-180; Gutiérrez, 2000, pp. 64-74;

² Archivo Histórico de la Beneficencia Pública de Lima (en adelante AHBPL), Extractos de los cabildos de Nuestra Señora del Rosario 1695-1760.

como la dirigencia de la cofradía. Al igual que la teoría filosófica y el discurso cristiano, la legislación también tenía una posición desdenosa sobre las mujeres, puesto que entendía que siempre estarían en condición de minoría de edad, pues dependían primero de la tutoría del padre y luego la del marido, lo que implicaba que – según las normas de la época – no podían administrar su propia hacienda. A su vez, esta «eterna» minoría de edad les impedía obtener puestos públicos, salvo excepcional y extraordinaria situación (Quijada y Bustamante, 2003, p. 650). Sin embargo, no es intención de este trabajo pretender afirmar que los considerandos expuestos se cumplieron a rajatabla; por el contrario, hubo situaciones que cuestionaban la visión despreciativa de la mujer; por ejemplo, en el cabildo del Rosario del 25 de marzo de 1735, los mayordomos Isidro Gutiérrez de Cosío y Alonso Serrano de Estrada admitieron sin ninguna observación a la limeña Mariana Ibáñez como hermana 24 de la prestigiosa cofradía. ¿Qué sucedió? ¿Por qué el cambio de actitud? ¿Quiénes eran estas mujeres? ¿Qué las hacía diferentes?

Este artículo tiene como objetivo investigar la participación de las mujeres españolas de élite en las cofradías de prestigio de Lima en el siglo XVIII. Asimismo, el trabajo pretende entender los diferentes criterios que manejaban las cofradías prestigiosas para incluir o no a las mujeres dentro del núcleo de poder interno. Efectivamente, en la sociedad colonial no todas las mujeres eran consideradas de la misma forma, pues la variedad social, económica y étnica establecía diferencias entre ellas; sin embargo, hubo mujeres más estimadas que otras para las cúpulas de poder de las cofradías. En esta investigación, proponemos que no todas las mujeres estaban sometidas por las consideraciones ideológicas ya vistas, algunas cuestionaron desde la práctica y el poder la visión despectiva de su ser. Así, el género no fue un criterio absoluto de exclusión; en algunas circunstancias las mujeres podían recurrir a diversos distintivos sociales para sobresalir como la riqueza, el prestigio familiar y los contactos. Nosotros entendemos «género» como un elemento constitutivo de las relaciones humanas basadas en las diferencias de los sexos – como dice Scott –; y a su vez, como una forma primaria de relaciones significantes de poder (1990).

En este trabajo, algunas mujeres desafiaron las supuestas limitaciones de su género para asumir posiciones de poder a través del aprovechamiento de las interacciones sociales que las rodeaban. Asimismo, los distintivos sociales mencionados solo estaban al alcance de mujeres pertenecientes a las clases altas, por lo mismo ellas decidían participar en las cofradías más poderosas de acuerdo a su estatus socioeconómico. De esta forma, es posible entender porqué ante una misma solicitud los hermanos 24 del Rosario respondieron distinto. Así, existía una diferencia socioeconómica entre Isabel y Mariana; esta fue percibida por los mayordomos del momento y el trato desigual evidencia aquello.

El tema es de relativa importancia, pues la historiografía sobre las cofradías casi ha omitido la participación femenina, y los escuetos trabajos que se refieren al asunto señalan que las mujeres solo cumplieron papeles secundarios como ser auxiliares espirituales y/o estaban dedicadas a las actividades domésticas como la limpieza y mantención de los altares. Esta es una visión parcializada en tanto que las investigaciones referidas solo se limitaron al estudio de las mujeres de los grupos subalternos; por el contrario, la participación de las mujeres de élite en las cofradías es un tema casi desconocido. Así, sabemos que las mujeres indígenas o afroperuanas podían tener un papel relevante en sus cofradías como «mayoralas», «hermanas 24» o «reinas», pero poco se sabe de la intervención de las mujeres españolas en sus cofradías, a lo mucho se presume que eran consideradas una extensión más del miembro masculino en tanto eran esposas, hijas o hermanas de los hermanos 24. En esta investigación se analizan diferentes estudios de caso que demuestran que algunas mujeres decidieron participar en las cofradías de élite de manera directa como «hermanas 24» o «mayordomas», y para ello apelaron a sus

contactos sociales, su riqueza y el prestigio familiar; elementos claves para encumbrarse en la sociedad colonial. Estas últimas premisas son esenciales, pues este trabajo no pretende decir que las mujeres estaban marginadas de las cofradías en un sentido absoluto; como veremos, participaban de muchas formas – generalmente como una simple «cofrade» –. Sin embargo, al parecer – las españolas de élite – sí eran excluidas de los órganos de dirección, por ello nos interesa saber cómo algunas mujeres desde la práctica social lograron desafiar y vencer estas limitaciones.

Metodológicamente las fuentes utilizadas nos ofrecen la posibilidad de reconstruir personalidades individuales. Como afirma Ginzburg, los estudios de este tipo permiten comprender cómo individuos aparentemente no significativos pueden decir mucho de un estrato social en un momento determinado de la historia (Ginzburg, 2016, p. 24). Así, los «casos límites» y «excepcionales» también pueden ser representativos. En efecto, las mujeres estudiadas en este trabajo no fueron las excepciones en la sociedad colonial, pues la abundante historiografía al respecto ha demostrado que muchas, desde diversas esferas de la sociedad, actuaron como agentes políticos y económicos en tanto se convirtieron en empresarias, encomenderas, políticas, y también – como proponemos – cofrades de indudable prestigio.

La participación de mujeres en las cofradías

Las mujeres, como en cualquier estructura de la sociedad, tenían un papel importante en la cofradía, aunque no les estaba permitido ingresar en la dirigencia de la hermandad, sobre todo, en cofradías prestigiosas. Sin embargo, sí podían participar de muchas formas en las congregaciones; asistían a la fiesta; brindaban limosna; rezaban el rosario en busca de las ansiadas indulgencias; participaban de la misa y/o procesiones; ayudaban en la mantención del santo; entre otros. De hecho, un objetivo primordial de las cofradías era la entrega de dotes a doncellas huérfanas, pues era señal de su caridad y carácter asistencial, y a su vez era un mecanismo de ayuda mutua, pues muchos hermanos 24 consiguieron una dote para su esposa o hija por este medio. La entrega de dotes implicaba una necesaria participación de las mujeres, entre aquellas que la recibían y aquellas que no. En efecto, las doncellas huérfanas que eran beneficiadas con esta «ayuda social» eran elegidas por los hermanos 24 de la cofradía, y – en el caso del Rosario – se disponía que salieran en desfile junto con la procesión en las fiestas del novenario de la hermandad, en octubre. Las elegidas debían cumplir una serie de requisitos morales y calidades sociales indudables que eran tomados en cuenta por la votación interna, pues las «honestas», «virtuosas», «de buena fama» y «en edad casadera y con cuerpo formado» eran las predilectas (Rospligliosi, 1945, p. 21; Rodríguez, 2015, p. 327). El mismo mecanismo funcionó en otras hermandades, por ejemplo, Joseph de Mugaburu dejó constancia que su hija Damiana – de poco más trece años – fue beneficiada con una dote de 450 patacones, y por ello – junto con otras once doncellas – desfiló en la procesión de la cofradía de la Limpia y Pura Concepción.

Las mujeres también ayudaron en la capitalización económica de la cofradía, pues muchas les heredaron sus propiedades (casas y tiendas) para que de su usufructo sus familiares puedan ser beneficiados con dotes y otras dádivas, como fue el caso de Florencia Chávez, quien en 1641 donó las casas que tenía en la calle Aumente³. Fue este proceso el que permitió que muchas mujeres reclamaran su derecho a dotes, iniciando por ello no pocos reclamos. Así, una esfera más de la interacción fue la denuncia, por

³ AHBPL, Libro de la administración de las casas que Doña Florencia Chávez hizo donación a Nuestra Señora del Rosario para casar doncellas huérfanas otorgada en 28 de setiembre de 1641.

ejemplo, Antonia de Cárdenas y Vera en 1702 denunció a Pascual de Castro, mayordomo de Nuestra Señora del Rosario, pues le debía 450 pesos de una dote, debido a que era sobrina de Andrés de Vera, quien había donado a la cofradía la hacienda Macas para tal fin (Archivo Arzobispal de Lima –AAL–, leg. 39-A, exp. 32, 1702/1704). A inicios del siglo XVIII, la hermandad del Rosario estuvo envuelta en un conjunto de denuncias de mujeres como María Josefa Barreto, María de Mendoza, Juana de Mendoza, Juana Pacheco, Francisca Gertrudes y otras que exigían lo mismo: la dote no entregada (Rodríguez, 2015, pp. 323-344).

Generalmente, en las cofradías de élite las mujeres actuaron como una cofrade ordinaria gracias al vínculo familiar, en tanto eran esposas o hijas de los hermanos 24; su participación era limitada, pero aún así gozaron de las prerrogativas corporativas en atención al cofrade varón. Por ejemplo, la limeña Juana de Mollinedo consiguió los beneficios de la hermandad de Nuestra Señora de Aránzazu, una corporación que solo incluía a los hijodalgos vascos, pues su esposo, el guipuzcoano Antonio de Querejazu, era un eminente agente de la cofradía, incluso fue mayordomo varios años entre 1713 y 1736 (Mansilla, 2010, p. 237; Rodríguez, 2019). En efecto, Juana llegó a ser enterrada en la exclusiva bóveda de Aránzazu en 1751 gracias a estos vínculos; la misma suerte siguió Josepha de Santiago Concha, esposa de Antonio Hermenegildo de Querejazu, hijo de los anteriores.

Por otro lado, las mujeres pertenecientes a los estratos populares tuvieron mayor capacidad de maniobra en sus respectivas cofradías, pues su participación era más decisiva, incluso, protagónica. Así, Enrique Normando Cruz menciona que en las hermandades rurales las mujeres participaban en la fiesta, aunque su rol estaba en directa sujeción masculina, pues se encargaban de las tareas domésticas demandadas por las festividades como la limpieza o la preparación de alimentos (2005, p. 141). Sin embargo, también podían ocupar algunos cargos de gobierno, por ejemplo, Gabriel Bustamante menciona que algunas mujeres indígenas se convirtieron en «mayorales» de sus respectivas hermandades, en Cajatambo y Jauja (Bustamante, 2014). En efecto, como dice el autor citado, las mayorales se convirtieron en agentes económicos en tanto tenían como función la administración de la mano de obra indígena de viudas, solteras, y muchachos de las cofradías. El objetivo era garantizar los insumos necesarios para la comercialización en el contexto de la fiesta patronal; «mayorales» como Leonor Paula, María Rosa, María Eluiza o Margarita Rosa, quienes ocuparon el dicho cargo entre 1676 y 1693, cumplieron con el mencionado perfil.

En la ciudad la situación no era muy diferente, sobre todo, en las cofradías mixtas; por ejemplo, la cofradía de San Felipe Neri de la iglesia de San Marcelo tenía entre sus hermanos 24 a muchas mujeres. Esto lo sabemos gracias a una denuncia de Juan Pérez Llanos, mayordomo de la mencionada hermandad. En 1680, acusó a los cobradores Antonio Barreto Castro y Francisco Ribero de Peralta de no presentar las cuentas sobre la recolección de limosna; gracias a esta lista descubrimos algunas mujeres miembros del selecto grupo de la hermandad como María de Benavidez, cuarterona de mestizo; María de la Purificación, esclava; Isabel Núñez, criolla libre; y Gabriela Bravo, sin identidad étnica mencionada, quizás española pobre (AAL, Cofradías, Leg. 21, Exp. 16, 1680). En las cofradías compuestas por mulatos y esclavos la participación de las mujeres fue incluso más resaltante, pues muchas asumían responsabilidades de dirección y organización como «mayordomas», «mayorales» o «reinas». Por ejemplo, la morena libre Francisca Fula fue mayorala de la cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles en la iglesia de Nuestra Señora de la Merced, y tuvo el poder suficiente para llevarse a casa los símbolos religiosos de la corporación, con el fin de cuidarlos (Rodríguez, 2014, p. 308); el mismo cargo lo ostentaba Juan de Maridueña en la cofradía de San Antón en la iglesia de San Marcelo. Asimismo,

Tamara Walker indica que en las cofradías de esclavos algunas mujeres eran llamadas «reina de los congos» como fue el caso de María Santos Puente en la cofradía de los congos mondongos (2015, pp. 308-309).

¿Por qué en las cofradías de grupos populares la participación de la mujer no estaba vedada? Creemos que se debe a las dificultades para establecer una distinción entre la santidad y la impureza. La antropóloga Mary Douglas matizó esta premisa al decir que en algunas culturas la idea de lo sagrado era muy general, aunque lo cierto es que la imposición de restricciones en ciertos pueblos era muy ambivalente (Douglas, 1991, p. 2). Cuando la citada autora hablaba de «culturas» hacía referencia a las sociedades no occidentales, usualmente mal conocidas como «premodernas». Sin embargo, esas ambivalentes creencias y patrones de comportamiento también podían localizarse dentro de las «sociedades civilizadas», pues la existencia de diferencias culturales en una misma sociedad era posible como señala Ginzburg; esto se veía, sobre todo, en las religiones populares, o como paternalistamente se decía: «El vulgo de los pueblos civilizados» (2016, p. 14).

En nuestro caso, la interpretación de la religión cristiana por parte de los grupos populares como indígenas o esclavos tuvo dificultades para restringir la participación directa y protagónica de las mujeres, quizás porque dentro de sus cosmovisiones religiosas la acción femenina sí era considerada importante. Esta apropiación subalterna de la retórica cristiana ya se ha dado en otros espacios. Por ejemplo, Claudia Brosseder ha demostrado que las religiones andinas tuvieron una interpretación muy particular de los símbolos, reliquias y discursos cristianos; de tal manera que era usual que los indígenas participaran en cofradías y reconocieran el poder de los símbolos cristianos, y al mismo tiempo siguieran adorando a las huacas, y usaran – para garantizar la fertilidad – yllas o conopas, que en la retórica extirpadora eran objetos de idolatría (Brosseder, 2018, pp. 166-180). En las cofradías, esta particular interpretación del discurso cristiano por parte de los grupos populares tuvo su mejor expresión en las cofradías de naturaleza mixta, pues estaban proclives a la mezcla interétnica y se toleraba a los diferentes grupos sociales como indios, esclavos, mulatos, incluso, españoles empobrecidos. Jesús Cosamalón también decía que a diferencia de lo que sucedía en los grupos sociales altos, en los estratos inferiores la mezcla y la convivencia era algo común (1999, pp. 14-15). De esta manera, en este «desorden social» las mujeres bien podían ser hermanas y ejercer cargos.

Si bien el anterior planteamiento es solo una hipótesis de trabajo, que debería ser contrastada con mayor evidencia documental creemos era necesario dar alguna pauta para entender por qué en las cofradías «populares» la participación de la mujer no era discutida como sí sucedió en el caso de las hermandades de prestigio de la época⁴. Así, debemos volver a las mujeres de élite – principal interés de esta investigación –. Ellas pertenecían al sistema de cofradías españolas, que a su vez tenían un esquema claro de normas, restricciones y prohibiciones. En ese sentido, la participación de la mujer en la cofradía estaba subordinada por su pariente masculino. De esta manera, era raro encontrarlas como hermanas²⁴ o mayordomas en alguna cofradía de prestigio como Nuestra Señora del Rosario. Sin embargo, hay que matizar el punto, pues si bien puede parecer que las cofradías fue un tema solo de hombres, Carbajal López indica que el asunto no estaba claro, más bien era ambiguo. A partir del estudio de las cofradías de Nueva España y Sevilla, el autor afirma que las mujeres participaron de muchas formas en las cofradías, aunque claro, por lo general, se les excluía de los órganos de dirección

⁴ Debo aclarar que esta hipótesis de trabajo fue reflexionada incipientemente en las clases de Seminario de Tesis dirigidas por María Emma Mannarelli, en el 2012. Por supuesto, las limitaciones y errores de la interpretación tal y como está en este artículo es responsabilidad solo mía.

y del ejercicio del poder (2016). El historiador chileno Gabriel Andaur también manifiesta que en las cofradías populares como la Candelaria o el Santísimo Sacramento las mujeres podían votar y tenían sus propias directivas, pero en las hermandades de encomenderos o compuestas por la élite local las mujeres simplemente no participaban de las elecciones ni podían ser mayordomas (2009, p. 33). Aun así, en Lima hubo muchas excepciones como veremos a continuación.

Hermanas 24: Isabel y Mariana

Volviendo al caso con el que iniciamos este artículo, proponemos que el diferente trato que recibieron Isabel y Mariana se debía a sus diferentes orígenes sociales. Isabel Romero Soriano era una criolla, hija de Agustín Romero Soriano y Úrsula Díaz Ibáñez; en su testamento de 1726 se declaró desamparada, con padres difuntos y un esposo, Hipólito de Azaña Medrano, desaparecido, pues había huido del hogar⁵. Asimismo, indicó que había tenido “un gran caudal”, y no hay razones para dudar de esta afirmación. En efecto, ella tenía algunos vínculos con la cofradía del Rosario, a la que pretendía ingresar como hermana 24 debido a su posición económica y sus escuetos contactos. Además, la dote que llevó al matrimonio – señal de su riqueza – si bien no era de las más ricas, era considerable si tenemos en cuenta las sumas que se entregaban en el siglo XVII, siglo en el cual probablemente se casó; pues Nancy Van Deusen decía que en aquel periodo las dotes más ricas podían fluctuar entre los diez mil y cuarenta mil pesos, y las más moderadas entre dos mil hasta cinco mil pesos (2007, p. 172). En efecto, los cinco mil pesos de dote que Isabel llevó a su matrimonio no era una cantidad despreciable, pues era diez veces más de lo que una cofradía acostumbraba a dar como extensión de sus actividades benéficas. Por ejemplo, Pedro de Espino Alvarado, escribano de la cofradía del Rosario, recibió 450 pesos de la cofradía de la Purísima Concepción por la dote de su esposa Paula Bueno Trevejo⁶; y sabemos que Nuestra Señora del Rosario otorgaba 500 pesos para el mismo fin.

Así, Isabel poseía cierta riqueza, pero también algunos contactos, pues conoció a los escribanos de la cofradía del Rosario: Gregorio de Urtazo y el citado Espino Alvarado, ambos eran hermanos 24, y también fueron agentes dinámicos en las redes de poder de la corporación; el primero fue el notario oficial de la cofradía entre 1701 y 1719, y el segundo lo fue entre 1717 y 1742. Isabel testificó su recibo de dote ante el primero, y con el segundo realizó su testamento. Aún así, si bien eran personajes importantes no eran los más influyentes dentro de la cofradía. Además, Isabel cayó en ruina, pues perdió su caudal; por ello en su testamento declaraba ser pobre. Posiblemente, su situación se debió a algún timo de su esposo, quien solo había entregado 1100 pesos de la dote, pero también su tipo de vida dispendiosa llena de lujos y derroches pudo ocasionar su lamentable estado. En efecto, sabemos que Isabel “invirtió” buena parte de su dinero en corporaciones religiosas, pues accedió a todas en las que pudo pagar la entrada requerida. Así, ella declaró que pertenecía a la cofradía de Santo Cristo Burgos, cuya cuota de ingreso era 500 pesos; también era cofrade en Nuestra Señora de la Regla, fundada en el Convento de San Juan de Dios; y era hermana de la cofradía de San Miguel, en la iglesia de San Agustín. No sabemos si el rechazo que recibió por parte de los dirigentes del Rosario la motivó a asentarse en diversas hermandades, lo cierto era que buscaba auxilio espiritual y solidaridad interna. Sin embargo, esta actitud no fue exclusiva de mujeres españolas con cierta riqueza, también algunas mujeres indígenas indicaban en sus testamentos que participaban en tres o cuatro cofradías; según Karen Graubart, el objetivo de esta múltiple membresía era garantizar el entierro y proteger los intereses económicos, es decir, favorecerse a sí mismas (2000, p. 242).

⁵ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Protocolos Notariales s. XVIII, Pedro de Espino Alvarado, N.º 273, 1726, f. 879.

⁶ AAL, Causa de dotes, leg. 7, exp. 14, 1703.

La negativa a la solicitud de Isabel no fue la única en los primeros años del siglo XVIII. Usualmente, los mayordomos de Nuestra Señora del Rosario desestimaban las peticiones de mujeres que deseaban pertenecer a la cofradía en calidad de hermanas. Por ejemplo, en 1715 los mayordomos Ángel Calderón Santibáñez y Juan Compañón negaron el entierro de María del Castillo en la bóveda de la cofradía. La solicitud fue hecha por el dominico Antonio Serrano, ya que fue confidente de la mencionada, por ello pidió a los mayordomos enterrar a su patrocinada, pero recibió una rotunda negativa. Este hecho no es circunstancial, pues refleja las tensiones que al interior de la cofradía existían en relación a la posibilidad de tener a una mujer como hermana 24, pues enterrar a María en la bóveda implicaba necesariamente que esta obtenga póstumamente tal grado. Esto era muy posible, por ejemplo, en 1654 los procuradores del Rosario enterraron al mercader Nicolás de Castillo, que murió ab intestato, alegando que el susodicho lo había dispuesto así en vida, por ello redujeron la limosna de entrada de sus bienes y colocaron su cuerpo en la bóveda corporativa como un hermano 24 más⁷. En aquellos años era de común acuerdo que ninguna mujer podía tener la dignidad de ser hermano 24, por ello los mayordomos rechazaron el pedido de Serrano, pero para matizar sus motivaciones le indicaron que entregara los reglamentarios cien pesos de entrada para cumplir con el deseo de la difunta, pero esto no era una indicación sino un acto que buscaba complicar la solicitud, por ello cuando el mencionado personaje llevó una sortija de María que equivalía (y excedía) a la cantidad requerida, los mayordomos negaron nuevamente el entierro pidiendo que se vendiera la joya y entregara el dinero en efectivo. Ante las constantes negativas, Serrano decidió iniciar un litigio contra los mayordomos de la cofradía del Rosario ante Pedro de Cisneros, vicario del arzobispado⁸.

Los casos de Isabel Romero y María del Castillo demuestran que si bien las mujeres no eran consideradas dentro del selecto grupo de hermanos 24 en las cofradías de prestigio, algunas sí intentaron pertenecer a dichas corporaciones, muchas no lo consiguieron, unas pocas sí. ¿Por qué? Elizabeth Puertas señala que no hay que pensar que había una inquebrantable correspondencia entre los ideales vigentes de la sociedad y el actuar de los individuos, pues si bien existían consideraciones despreciativas sobre las mujeres, y – en teoría – se les marginaba de los espacio de poder, ello no quiere decir que efectivamente haya sucedido así. En efecto, las mujeres como todo ser pertenecía a un entorno determinado y sabían responder eficazmente los desafíos de su tiempo (Puertas, 2007, pp. 147-148). Así, para estudiar la práctica real de las mujeres hay que sumergirnos en su vida personal y seguir sus decisiones, puesto que si solo echamos mano de las fuentes normativas, jurídicas o religiosas tendremos la imagen de mujeres pasivas; por el contrario, la revisión de las fuentes ligadas a la práctica social demuestran que no hubo una exacta correspondencia entre lo normativo y lo real (Puertas, 2007, pp. 148-149). Así, el análisis de testamentos, denuncias y solicitudes evidencian que muchas mujeres podían actuar con poder y autoridad en la sociedad colonial. En efecto, Perry ya había notado que los documentos notariales evidenciaban que las mujeres tenían una dinámica vida, pues compraban y vendían propiedades; arrendaban; convenían matrimonios para sus hijos; hacían testamentos; y cuidaban a su descendencia en ausencia de sus maridos (Perry, 1993, pp. 23-24). Así, era muy posible que estas mujeres prestigiosas pudieran pertenecer a una cofradía de prestigio en calidad de hermanas 24.

La riqueza era importante en la época, pero para ingresar a una cofradía de prestigio como el Rosario o la Veracruz no bastaba con tener caudal, hacía falta otras considerandos que estaban más allá de lo económico, pues en la sociedad colonial del siglo XVIII el honor, la decencia, el linaje, el prestigio social y la amistad eran nociones que distinguían a las personas. El honor – tal y como lo entendía

⁷ AAL, Cofradías, leg. 39-A, exp. 1, 1653/1654.

⁸ AAL, Dominicos, leg. 10, exp. 10, 1715

Maravall – era una inquebrantable voluntad de cumplir un modo de comportamiento al que se estaba obligado por hallarse con el privilegio de pertenecer a un alto «estamento». De tal manera que poseer honor conllevaba a ser necesariamente reconocido y estimado por los iguales (Maravall, 1989, pp. 32-33). Así, el honor usualmente era una propiedad exclusiva de los grupos altos. En efecto, Isabel y María tenían cierto caudal, pero estaban desprovistas de los anteriores considerandos, sobre todo, de prestigio social; por ello fueron marginadas de la cofradía del Rosario. Asimismo, debió influir mucho la ruina económica de Isabel y su estado de abandonada; aunque había que precisar si ambas condiciones ya existían cuando trató de ingresar a la hermandad, pero tampoco le hubiera servido de mucho la presencia del conyugue, pues al parecer no era de los más notables de la ciudad, pues otra condición de estatus y poder social era la familia a la que una mujer pertenecía, y con quién se estaba casada. Así, Isabel abandonada, y María sin esposo declarado no tuvieron oportunidad en su intento de pertenecer a la cofradía del Rosario, diferente fue el caso de Mariana.

Mariana Ibáñez Orellana era hija de Luis Ibáñez de Segovia y María Josepha de Orellana; su padre nació en 1638 en Madrid, y consiguió varias mercedes en la península; estudió en las universidades de Valladolid y Salamanca, y fue coronel de su propio regimiento de alemanes en el ejército de Flandes, su buena actuación le permitió obtener como premio una encomienda, y ya en 1662, con tan solo veinticuatro años, era nombrado corregidor del Cusco. Más adelante, tuvo un buen desempeño frente a los ingleses en Panamá, y por ello fue designado gobernador de Huancavelica, fungiendo también como superintendente de la mina de azogue (Rizo Patrón, 2000, p. 160). Luis Ibáñez se casó con María Josepha, y esta última llevó al matrimonio una dote de 100, 000 pesos, una de las más ricas en aquel entonces, lo que dice del poder económico de la familia. La fortuna, los meritos y servicios de Luis le permitieron obtener el marquesado de Corpa en 1683, concedido por Carlos II el 12 de junio del año señalado, y luego obtuvo el condado de Torreblanca para su segundo hijo Luis (Rosa Siles, 1995).

La familia de Mariana era una de las más ricas del momento, y el lujo en el cual vivía ya ha sido trabajado por diversos historiadores como Paul Rizo Patrón. Por ejemplo, la importancia del linaje llevó a que uno de sus hermanos pasara a servir como menino de la reina viuda Mariana de Austria. Así, Mariana pertenecía a una familia con un prestigio social indudable, además poseía contactos con el entorno del mismo monarca y estaba emparentada con dos nobles titulados, quizás por ello no le fue difícil encontrar marido. En efecto, Mariana se casó primero con Gregorio de Azaña y Palacios, un descendiente de una prestigiosa familia criolla cuyos varios integrantes ocuparon la alcaldía de la ciudad muchas veces. La pareja llegó a tener cuatro hijos: Luis, Juana, Francisca y Gregoria; lamentablemente los dos primeros murieron sin dejar sucesión. A su vez, el matrimonio de Mariana y Gregorio duró poco, pues ella en su testamento de 1716 ya se declaraba viuda; y a su vez indicó que se quedó sin fortuna personal, quizás por ello se casó por segunda vez.

El segundo matrimonio de Mariana Ibáñez fue con Lorenzo de la Puente; este fue uno de los enlaces más importantes de la primera mitad del siglo XVIII, ya que reflejaba cómo una descendiente de nobles titulados del XVII se unía a un emergente comerciante que había llegado a Lima desde la región vasca. Jaime Valenzuela llamó a este proceso “la renovación de la élite”, pues los migrantes peninsulares que arribaron al Perú consiguieron una exitosa carrera económica, y esto les permitió desposarse con mujeres criollas que tenían timbre de prestigio debido a sus orígenes familiares (2001, p. 63). Efectivamente, Lorenzo acumuló una gran fortuna, y participó activamente en el poderoso Tribunal del Consulado, a su vez socializó con muchos otros hombres poderosos en la cofradía de Nuestra Señora de Aránzazu, y desde 1713 ostentaba el hábito de la orden militar de Alcántara. Así, Mariana tenía el prestigio y los contactos con la élite local, y Lorenzo poseía la fortuna; en resumen, el matrimonio fue

conveniente para ambos. Esto es a lo que Pilar Ponce llamó «poder informal» en tanto el matrimonio con una mujer de élite implicaba ingresar a una red de parentescos útiles más o menos amplia (1997, p. 101). El matrimonio también estaba muy bien sostenido económicamente, pues en 1718 Lorenzo declaró que su riqueza era de 173, 210 pesos; y este capital le permitió a Mariana mantener una vida llena de lujos, y con ello pudo asegurar económicamente a sus hijos.

La pareja procreó a cuatro hijos: Lorenzo, Pedro, Gaspar y Juan José; el segundo falleció joven; Gaspar se casó con Lucia Carrillo de la Presa Albornoz, una descendiente del conde de Montemar; y Juan José, el menor, heredó el marquesado de Corpa, y se casó con Constanza de la Puente y Castro, hermana de Lorenzo de la Puente y Castro, quien se casó en segundo matrimonio con Micaela de Querejazu y Santiago Concha, heredera de poderosos linajes locales, ya que los patriarcas familiares de ambas estirpes fueron Antonio de Querejazu y Uribe y Joseph Santiago Concha; el primero prior del Tribunal del Consulado; y el segundo oidor de la Audiencia de Lima (Turiso, 2002). En resumen, Mariana tenía una indudable riqueza y unos prestigiosos orígenes familiares, además estaba vinculada a familias con poder y preeminencia, pues muchos de los integrantes de esos linajes estaban vinculados a la corte virreinal, fungían cargos en la administración burocrática, poseían un título nobiliario o eran poderosos y ricos comerciantes; gracias a su familia paterna y los contactos de su segundo esposo pudo acceder a un círculo de personajes influyentes, y no dudó en utilizar esas conexiones para ingresar a la cofradía del Rosario, tal y como ocurrió.

En 1735 Mariana Ibáñez fue aceptada como hermana 24 de la cofradía del Rosario. Los mayordomos en aquel entonces fueron Isidro Gutiérrez de Cosio y Alonso Serrano de Estrada, el primero fue mayordomo entre 1732 hasta 1742, y el segundo estuvo en el cargo entre 1726 y 1738, es decir, eran personajes con autoridad en la cofradía y sus redes políticas estaban suficientemente asentadas, por lo que su decisión de aceptar a Mariana como hermana en la cofradía no era la torpeza de un mal manejo, pues ambos ya habían administrado a la hermandad, y la disposición tampoco fue cuestionada, pues ambos eran líderes del grupo que entonces dominaba la cofradía del Rosario. Isidro y Alonso fueron importantes comerciantes agremiados en el Consulado, y en aquel espacio conocieron a Lorenzo de la Puente, esposo de Mariana. De hecho, se sucedieron en el cargo, Lorenzo dirigió el gremio mercantil en 1727; y luego le sucedió entre 1728 y 1732 Joseph Tagle Bracho, amigo íntimo de Alonso e Isidro; incluso, este último también fue prior de los comerciantes entre 1733 y 1735. A su vez, Tagle Bracho había dirigido la cofradía del Rosario junto al citado Alonso entre 1727 y 1729; le sucedió en el puesto – entre 1729 y 1731 – Ángel Ventura Calderón, quien en su juventud había sido un deudor de Antonio de Querejazu, amigo de Lorenzo, pues ambos eran hermanos de la cofradía de Aránzazu, y sus descendientes eventualmente se emparentarían. Asimismo, el citado Antonio ocupó el priorato del Comercio entre 1724 y 1726, y fue sucedido – seguramente con promoción de por medio – por Lorenzo, quien ya había sido favorecido años atrás por el mencionado personaje, pues cuando en 1712 Querejazu obtuvo la gobernación de Quijos y Macas lo nombró para ejercer el puesto (Turiso, 2002, pp. 234-235; Rodríguez, 2019). También, cuando Isidro fue prior del Comercio fue asistido por José de Urrunaga, quien era cónsul; este personaje era hermano 24 de Aránzazu, y esposo de una de las hijas políticas de Juan Bautista de Palacios, mayordomo de la misma cofradía; quien también era primo de Antonio de Querejazu, por lo tanto conocía a Lorenzo (Rodríguez, 2019).

Es decir, los diversos vínculos familiares, económicos y políticos que existían entre los mayordomos del Rosario y Lorenzo eran indudables; se conocían; compartieron juntas generales del comercio; probablemente tuvieron negocios juntos; incluso, posiblemente coordinaron políticamente, pues los tres pertenecían a ese grupo de migrantes que desde fines del siglo XVII llegaron al Perú en busca de

prestigio y fortuna. Indudablemente, Mariana conocía este universo de familiares, socios y amigos; incluso, desde antes, pues la familia de su primer esposo – los Azaña – eran parientes directos de la esposa de Antonio de Querejazu. De esta forma, no fue difícil acceder al círculo de hermanos 24 de Nuestra Señora del Rosario, pues se apeló a la amistad y a la eficacia de los contactos. Así, la disposición de 1700 que impedía que las mujeres fueran hermanas 24 fue omitida. En suma, la riqueza, el prestigio familiar y los vínculos sociales le permitieron a Mariana acceder a espacios en los que una mujer normalmente no participaba, por lo menos no directamente.

Hasta aquí pareciese que la agencia de la mujer dependía del hombre; en realidad es más problemático, toda vez que no puede estudiarse a las mujeres sin el componente masculino que las rodea, como tampoco un historiador de las clases sociales puede centrarse por entero en los campesinos – afirmaba Natalie Zemon Davis –. En efecto, el objetivo debe ser comprender el significado de los grupos de género y el alcance de los roles sexuales (1975/1976, p. 90), en los que estaba incluido el varón en tanto ser «opresor». Así, los roles sexuales que usualmente se imponían sobre las mujeres de cara a su pertenencia a las cofradías de élites fueron resquebrajados por Mariana, ya que supo aprovechar el rol del padre (la riqueza y el prestigio familiar) y del esposo (la riqueza y los contactos).

Por otro lado, Mariana tampoco fue un agente pasivo y receptivo de aquel capital simbólico, es decir, no dependía exclusivamente de las amistades de su esposo o del linaje familiar, pues también tenía una particular personalidad y voluntad, ya que había tomado las riendas de su vida. En efecto, en el testamento de Mariana de 1767 se puede vislumbrar las maniobras que usó para asegurar económicamente a sus hijos, ya que dispuso de su patrimonio como una mujer independiente y con autoridad; a su vez les dirigió la vida, pues fue con seguridad ella quien planeó que ambos se unieran a otras familias de prestigio. De esta manera, Juan José de la Puente, quien heredó el marquesado de Corpa, se casó con Constanza de la Puente Castro, familia que luego se uniría a los Querejazu; y Gaspar, el otro hijo de Mariana, se casó con Lucia Carrillo de la Presa Albornoz, una descendiente de los condes de Montemar, y familia de la segunda esposa del mencionado Juan Bautista de Palacios⁹.

La personalidad de Mariana debió forjarse en años anteriores, y en parte debió desbaratar los prejuicios y argumentos de la cofradía en torno a la falta de voluntad de las mujeres. Por el contrario, estaba claro que Mariana tenía suficiente autoridad. Además, es curioso que ella haya decidido pertenecer a la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, y no a la hermandad de Nuestra Señora de Aránzazu, donde participó su segundo esposo Lorenzo, pues al ser vizcaíno tenía la prerrogativa de pertenecer a esa exclusiva hermandad. Al parecer, la decisión de Mariana estaba motivada por el prestigio y el grado de injerencia que ella buscaba en una cofradía. Efectivamente, en Aránzazu solo sería una cofrade, una extensión más del integrante masculino, no podría pertenecer al selecto grupo de hermanos 24 que controlaban la corporación, pues estaba limitado a hombres. Esto debió pasar con Juana Agustina de Mollinedo o Isabel Carrillo de la Presa, esposas de los citados Querejazu y Palacios. Ellas solo recibieron los beneficios sociales de la hermandad, pero no tuvieron ningún papel político mayor, eran «cofrades simples».

⁹ AGN, Protocolos Notariales, s. XVIII, Valentín de Torres Preziado, N.º 1061, 1767, f. 153v.

Visto lo anterior, Mariana en Aránzazu no podía aspirar a ser más que una cofrade ordinaria, no podía ser parte del selecto grupo dirigente, pues la hermandad era extremadamente cerrada en cuanto a permitir como hermanos 24 a personas no nacidas en las regiones señaladas por sus constituciones. Además, la cofradía exigía una serie de requisitos asfixiantes y una conducta intachable por parte de las esposas e hijas de los hermanos, lo que limitaba su campo de acción (Lohmann Villena, 1990). Por otro lado, Mariana en la cofradía del Rosario sí podría cumplir sus ambiciones de prestigio social. Sin embargo, las actas del cabildo de la cofradía no muestran mayor peso político de ella en las reuniones internas, no llegó a ocupar ningún cargo, y su participación debió diluirse en el voto y la intervención oral no recogida documentalmente, pues los resúmenes del cabildo a los que tuvimos acceso muestran solo las síntesis de las reuniones y los acuerdos, y no debates o participaciones individuales si las hubo.

En resumen, entre Isabel Romero Soriano y Mariana Ibáñez hubo una diferencia sustancial que condicionaba un trato y consideración desiguales por parte de los hermanos 24 del Rosario. Estos condicionantes no estaba determinado por el dinero, que aunque era importante no era lo principal, además ambas mujeres lo tuvieron de mayor o menor medida; fueron, sobre todo, el linaje, el honor y los contactos los que establecían las diferencias de calidad entre ambas mujeres y las distintas actitudes ante ellas; pues no era lo mismo una descendiente de nobles titulados y esposa de un amigo de los mayordomos de la cofradía, que una mujer empobrecida, sin linaje, y abandonada por su marido. Así, la capacidad de algunas mujeres para manipular el sistema, beneficiarse del mismo y obtener ventajas dependía de la situación socioeconómica en la que estaban adscritas, pues tanto el dinero, la amistad y el honor familiar fueron elementos usados por las mujeres para proteger sus intereses, herencias o manipular los albaceazgos. Las mujeres de esta extracción socioeconómica podían a su vez heredar o desheredar a sus familiares, ajustar cuentas y controlar sus bienes (Graubart, 2000, p. 215), de tal forma que estas condiciones sociales les permitía adquirir cierta personalidad, influencia y autoridad que les facilitaba el ingreso a una cofradía de prestigio como Nuestra Señora del Rosario.

El dinero, el linaje y los contactos le sirvieron a muchas otras mujeres que buscaron participar como hermanas 24 en otras cofradías de prestigio; si bien Nuestra Señora del Rosario a inicios del siglo XVIII aglomeraba a la élite local mercantil, la cofradía más prestigiosa de la ciudad era la Archicofradía de la Veracruz, fundada en Lima por el mismísimo Francisco Pizarro y Jerónimo Loayza; se encontraba en la iglesia de Santo Domingo y custodiaba la reliquia del Lignum Crucis, un pedazo de la cruz en la que fue martirizado Jesucristo (Camarena, 2005; Sánchez-Concha, 2012). La hermandad tenía como miembros a los personajes más ilustres del virreinato, pues virreyes, arzobispos, oidores, alcaldes, caballeros de órdenes militares y muy diversos nobles eran hermanos 24, pero a diferencia del Rosario u otras cofradías que tenían restricciones más duras sobre la participación de las mujeres, la Veracruz sí permitía el ingreso de «señoras hermanas» a aquellas mujeres que cumplieran con los criterios ya establecidos, riqueza, contactos y prestigio social. Como vemos, no importaba cual era la cofradía de prestigio; tampoco importaba si era una excepcionalidad o regularidad; lo esencial era que los criterios mencionados servían para aceptar a una mujer dentro del selecto círculo de hermanos 24.

Gracias a la Razón de los caballeros y señoras que se propusieron por hermanos y hermanas 24 que compuso el alcalde de Lima, el conde de Casteñeda y Lamos, en 1758, podemos conocer a muchas mujeres que fueron «hermanas 24» y no solo «cofrades». Debido a la extensión del asunto no desarrollaremos con detalle los criterios de distinción social correspondientes a estas mujeres, aún así brindaremos leves nociones que indican su prestigio social; también hay que tener en cuenta que todas las mencionadas tenían caudal, y los contactos de sus parientes masculinos también eran los suyos.

Así, sabemos que «hermanas 24» fueron Ángela Bravo de Rivero, hija del poderosísimo oidor Pedro Bravo de Rivero, el más influyente oidor y asesor del virrey Manso de Velasco; Juana Calderón y Vadillo, hija del marqués de Casa Calderón, quien también había sido regente del Tribunal de Cuentas y hombre de confianza del citado anterior virrey, más adelante Juana heredó el título nobiliario de su padre; Gerónima Boza, hija del marqués de Casa Boza, quien también había sido alcalde de la ciudad; Josepha de Santiago y Concha, hija del oidor marqués de Casa Concha, y esposa del poderoso oidor Antonio Hermenegildo de Querejazu; las hijas de estos últimos – Francisca y Micaela de Querjazu – también fueron hermanas 24. A su vez, pertenecieron a la hermandad: Mercedes de Santa Cruz y Querejazu, sobrina de las anteriores, hija del conde de San Juan de Lurigancho, y nieta del mencionado Antonio Hermenegildo; Rosa y Mariana Gutiérrez de Cosío, sobrinas nietas del ya citado Isidro Gutiérrez de Cosío, quien también llegó a ser el conde de San Isidro; Francisca de Borja, condesa de Villeneuve de Soto; entre muchísimas otras (El Conde de Castañeda y los Lamos, 1759, f. 50).

Mayordomas: Juana Francisca y Manuela

Como hemos visto, algunas mujeres podían llegar ser hermanas 24 de cofradías de prestigio, sin embargo la pregunta a responder es ¿podían ocupar puestos? En efecto, muchas mujeres lucharon y trataron no solo de pertenecer a la cúspide de la estructura jerárquica de la cofradía, también algunas intentaron desempeñarse en algunos cargos. Así, en 1716 Ángel Calderón Santibáñez y Juan Fernández Compañón eran mayordomos de Nuestra Señora del Rosario, sin embargo, en un litigio iniciado ante Bartolomé Carrión Villasante, abogado de la Real Audiencia y vicario general del Arzobispado, se calificaba a la denunciante como la «mayordoma de Nuestra Señora del Rosario». Esta mujer era Manuela Geldres, quien había denunciado a su medio hermano Felipe de Figueroa, pues aseguraba que él tenía varias alhajas pertenecientes a la cofradía que llegaron a su poder debido a que la madre de ambos, Juana Francisca de Zavala, se las había encomendado¹⁰.

Es sustancial que tanto Juana Francisca como su hija Manuela hayan sido consideradas y nombradas «mayordomas» y no «mayorales», este último era el término usado comúnmente para denominar a una mujer con algún cargo dentro de la cofradía. La diferencia entre ambos es el rol en la organización interna de la hermandad, ya que mientras la mayorala estaba limitada a papeles auxiliares durante la fiesta, una mayordoma asumía funciones de dirección (Garland, 1995, pp. 212-215). El litigio tratado por el juzgado de cofradías fue de importancia para la hermandad, pues se trataba del patrimonio corporativo, por ello el tema fue discutido en una reunión interna el 13 de junio de 1717. Ahora bien, el pleito no interesa en sí, sino es importante por lo que revela, que efectivamente era posible que algunas mujeres asumieran papeles de organización y liderazgo en corporaciones cuyas dirigencias eran exclusivamente masculinas, y a su vez podían iniciar denuncias y litigios contra diversos personajes, incluso masculinos, si sus funciones lo requerían. De tal forma, que las mujeres no tomaron la mayordomía como un cargo ornamental, sino tuvieron actitudes serias y decidieron proteger corporativamente a la cofradía. ¿Quiénes eran estas mujeres?, ¿por qué tenían la capacidad para ostentar oficios de poder?

Juana Francisca de Zavala Ordoñez era una limeña criolla, hija legítima del sargento Felipe de Zavala y de Francisca Ordoñez. En su testamento de 1704 declaraba haber estado casada tres veces; primero se casó con el capitán Laureano Geldres, con quien tuvo cuatro hijos: Catalina, Juan, Manuela y Juana; luego se desposó con el general Francisco de Figueroa, procreando nuevamente a cuatro hijos: Pablo,

¹⁰ AAL, Cofradías, leg. 39-A, exp. 37, 1716-1720.

Felipe, Fructuosa y Francisca; y finalmente se unió en matrimonio a Julián Montero de Espinoza, con quien tuvo dos hijos: Bartolomé y Carlos¹¹. En resumen, luego de tres matrimonios tuvo diez hijos, quienes siguieron trayectorias distintas, algunos continuaron la carrera eclesiástica y otros consumieron cargos políticos, pero quizás la más destacada de esta prole fue Manuela Geldres. Estas mujeres, madre e hija, no fueron seres vulnerables del sistema español ni de la institución matrimonial; por el contrario, poseían riqueza y disponían libremente de ella como en los casos de Isabel Romero Soriano y María del Castillo; pero además poseían un prestigio social indudable y contactos eficaces, al igual que Mariana Ibáñez.

Juana Francisca de Zavala se casó tres veces y amasó cierta riqueza producto de esas uniones y de la herencia que su padre le dejó. Por su parte, Manuela Geldres también disfrutó de matrimonios provechosos y administró su patrimonio personal según sus propios criterios. Ambas estaban provistas de prestigio familiar y contactos, pues el padre de la primera, Felipe de Zavala, también conocido como “el rico”, fue un militar y comerciante de cierto prestigio durante el siglo XVII, incluso, ocupó el cargo de cónsul en el Tribunal del Consulado en 1666 y 1667; también había sido proveído con el oficio de “mercader de oro”, una merced que el virrey entregaba a una persona de confianza para que se encargara de la producción de los doblones de oro. Felipe fue un personaje de prestigio social indudable, incluso, la noticia de su fallecimiento en 1682 no pasó desapercibida en Lima, y José de Mugaburu la consideró un suceso notable, por ello lo registró en su Diario, anotando además que el susodicho dejó muchas limosnas, evidencia de su profunda piedad y envidiable riqueza (Mugaburu, 1917, p. 221).

El linaje de los Zavala también era prestigioso por Francisco de Zavala, hermano de Juana Francisca, quien era un presbítero favorecido por el conde de Monclova, ya que dirigió la reconstrucción del Monasterio de la Santísima Trinidad después del terremoto de 1687, y usó su propio caudal en tal empresa; por ello el virrey el 3 de mayo de 1690 escribió al rey Carlos II pidiéndole una dignidad en la Iglesia, ya que le juzgaba como una persona «muy benemérita» con calidad, suficiencia y buen proceder (Moreyra y Céspedes, 1955, p. 24). De esta forma, Juana Francisca era un miembro indudable de la aristocracia limeña del siglo XVII, por ello estaba relacionado a un selecto círculo social de poder, de ahí que se comprometiera con Laureano Geldres. Sin embargo, esta unión estuvo envuelta en ciertos conflictos. María Emma Mannarelli indica que Laureano generó un gran escándalo en la sociedad colonial del momento, pues embarazó a su primera prometida, Francisca de Morales, pero no aceptó la responsabilidad por aquel hijo y tampoco cumplió su promesa de matrimonio; en cambio se casó con Juana Francisca, a pesar de la deshonra inicial y el escándalo que generó su actitud (1997).

Mannarelli menciona que la conducta infame de Laureano le había granjeado enemistad con los Morales, sobre todo, con Lorenzo de Morales, uno de los comerciantes más reputados y honorables de Lima, quien llegó ocupar el cargo de cónsul del Tribunal del Consulado entre 1671 y 1673. Asunción Lavrin decía que los litigios presentados por muchas mujeres ante el incumplimiento de una promesa matrimonial eran frecuentes, pero aún así era imposible obligar a casarse a quien no lo deseaba, por ello muchos hombres adujeron una serie de argumentos para ganar los conflictos, incluso, cuestionaban la reputación de las doncellas; pero, aunque no se casaban, tampoco se libraban de toda responsabilidad, pues comúnmente entregaban una dote para resarcir el daño. En estas situaciones era fundamental para la mujer contar con la protección masculina de la familia, pues en caso de deshonra era necesario restaurar el honor. Además, Lavrin indicaba que una costumbre para evidenciar esa protección y enojo era mostrar públicamente el rechazo a la infamia con palabras y acciones como pasearse por la ciudad

¹¹ AGN, Protocolos Notariales, s. XVIII, Pedro Pérez de Cabañas, N.º 835, 1704, f. 236.

con armas buscando al responsable y advertir los posibles daños físicos si no se procedía a regularizar la relación, sin embargo, la misma autora indica que la violencia como forma de venganza no era recurrente como parte de los rituales de restitución del honor femenino (1991, pp. 74-75).

Laureano ya no podía cumplir con el matrimonio, pues se había casado con nuestra Juana Francisca, la misma que terminó siendo su heredera final, sin embargo, los cuestionamientos y furibundos enojos de los Morales aún le preocupaban, por ello decidió viajar a España, quizá huyendo, y en noviembre de 1674 recibió una amenaza de muerte que lo obligó a encerrarse en su casa, donde murió fortuitamente disparado por su propia arma. La muerte fue un hecho notable que circuló en Lima. Joseph de Mugaburu recogió el hecho en su Diario e indicó que dejó en poder de su esposa Juana Francisca la cantidad de 350 000 pesos, sin contar la palabra labrada, esclavos y mobiliario que tenía en casa (1917, p. 178). Es decir, estamos ante una riqueza considerable si lo ponemos en perspectiva de otros caudales de linajes empoderados a inicios del siglo XVIII que tenían patrimonios similares o inferiores.

Juana Francisca, al enviudar, decidió casarse con Francisco de Figueroa, lamentablemente no sabemos de este enlace más allá de la descendencia. Lo obvio fue que el matrimonio acabó, pues la susodicha decidió casarse por tercera vez, esta vez con Julián Montero de Espinoza, quien también pertenecía a la élite local, pues había sido elegido mayordomo de Nuestra Señora del Rosario en 1695, siendo él con seguridad quien acercó a su esposa a interactuar con esta corporación y sus miembros. Los dos hijos de Julián y Juana Francisca se dedicaron a la carrera eclesiástica: Bartolomé y Carlos fueron religiosos novicios de la orden de los ermitaños de San Agustín¹². Sin embargo, de la descendencia de Juana Francisca la más importante fue Manuela, quien al igual que su madre tuvo matrimonios sucesivos, pero no tuvo descendencia declarada; a su vez, estaba alejada de sus medios hermanos Figueroa, y al parecer, solo confiaba en su tío Felipe de Zavala, quien luego sería su albacea.

Manuela Geldres se casó primero con Juan Joseph de los Ríos, quien tenía el grado de capitán y arrendaba dos chacras, una llamada Caballero en el extenso valle de Carabaylo, y otra llamada Ríos en Magdalena (Vega, 1996, p. 158); pertenecía a la cofradía de San Miguel y estaba relacionado con la dirigencia de la cofradía de San Antonio de Padua. Juan Joseph, al igual que su abuelo del mismo nombre, era comerciante, pues poseía navíos para el tráfico mercantil y estaba vinculado a personajes del mismo oficio como el poderoso Antonio de Querejazu. Juan Joseph y Manuela probablemente se casaron jóvenes, pero la segunda enviudó rápidamente, pues el primero falleció en alta mar. El segundo matrimonio de Manuela fue con Bartolomé de Salazar y los Ríos, pues este en 1702 solicitó una información de soltería para casarse con la susodicha¹³. Las motivaciones para casarse por parte de los novios eran muchas; por un lado, Bartolomé reconocía la riqueza y el prestigio social de los Zavala; por su parte, Manuela aprendió de su madre que constantes matrimonios con personajes ilustres servían para ascender socialmente e incrementar el patrimonio familiar, ya que Bartolomé no era un mal partido, de hecho pertenecía a un muy antiguo linaje madrileño asentado en las Indias.

En efecto, la familia del segundo esposo de Manuela tenía un prestigio indudable. El patriarca fue Bartolomé de Salazar, quien nació en Alava; se desempeñaba como un cortesano y funcionario de la administración colonial; y además era hombre de letras, pues estudió en Valladolid, donde obtuvo el grado de doctor en Leyes; y cuando llegó a América ocupó la plaza de oidor de la Audiencia de Quito en 1623; pasaría a Lima y se convertiría en un miembro de la corte del conde de Chinchón, quien le otorgó

¹² AGN, Protocolos Notariales, s. XVIII, Francisco Taboada, N° 990, 1708, f. 206v.

¹³ AAL, Expedientes Matrimoniales, exp. 5, noviembre de 1702.

una regiduría del Cabildo en 1634; posteriormente ocupó una cátedra en la Universidad de San Marcos, donde sería elegido rector en 1639; luego en 1645 fue alcalde del crimen de la audiencia limeña; y en 1659 ascendió hasta oidor de dicha jurisdicción. El mismo virrey le tenía tanta estima que en 1660 le designó como inspector en las minas de Huancavelica, durante las reformas fiscales de aquella época. Posteriormente, pasaría a ocupar la presidencia de la Audiencia de Charcas en 1661, y en 1664 sería nombrado gobernador de Huancavelica. Finalmente, regresó a Lima y murió en 1670 (Lohmann, 1974, p. 189). Como hemos visto, este personaje era de un gran prestigio social que heredaría a su familia.

El patriarca Bartolomé de Salazar, durante su estadía en Quito, contrajo matrimonio con Leonor de Valencia, hija de Diego de Valencia León, gobernador de aquella jurisdicción, pues tanto Diego como el patriarca Salazar compartieron la misma instancia administrativa que hizo posible el enlace familiar. La pareja viajó a Madrid una breve temporada durante la cual nació Sancho García de Salazar en 1630, quien estudió en España y se graduó en la Universidad de Alcalá; posteriormente se casó con la madrileña Ana Josepha de los Ríos y Peña, pero cuando el rey le concedió una plaza numeraria como oidor de la Audiencia de Chile viajó a Indias en 1683, donde murió cinco años después (Barrientos, 1992, pp. 8-9). Sancho y Ana Josepha tuvieron siete hijos, siendo el mayor nuestro Bartolomé, quien nació en Madrid y pasó a Indias, posiblemente siguiendo el rastro de su exitoso linaje. En cualquier caso, está claro que el segundo esposo de Manuela era miembro de una familia con indudables calidades sociales; ella debió conocer a su futuro esposo en Santiago, pues diversos documentos indican que se encontraba en el reino de Chile a fines del siglo XVII.

De esta manera, Juana Francisca Zavala y Manuela Geldres, al igual que Mariana Ibáñez, eran mujeres que poseían riqueza, contactos y prestigio social, estaban relacionados por vía paterna o matrimonio con familias de poder y reputación, es decir, estaban en la órbita de la élite local, por ello no fue extraño que hayan intentado pertenecer, incluso, dirigir cofradías de élite, pues sus miembros eran personajes con los que comúnmente socializaban, conocían, incluso, quizás negociaban. Sin embargo, el dinero, el prestigio social y los contactos no fueron los únicos criterios sociales tomados en alta estima en este tipo de organizaciones. De hecho, debía existir una cualidad que diferenciara a nuestras protagonistas de otras mujeres de igual condición socioeconómica. En efecto, muchas mujeres como Juana Agustina de Mollinedo, Isabel Carrillo de la Presa, Rosa Juliana Sánchez de Tagle o Teresa de Vadillo también pertenecían a familias de élite, se habían casado con comerciantes ricos y poderosos, y poseían contactos sociales, pero ellas no intentaron ser hermanas 24 de la cofradía de sus maridos, mucho menos dirigirlos, aun cuando sus conyugues eran personajes influyentes en su época, pues fueron mayordomos de sus respectivas hermandades, ricos comerciantes y efectivos consumidores de oficios en la administración real.

Entonces, ¿qué elementos diferenciaban a las mujeres de élite? Creemos que fue la actitud, independencia y personalidad que poseían algunas mujeres como Mariana, Juana Francisca y Manuela, pues a diferencia de las otras mencionadas, ellas no se dedicaron solo a la vida dispendiosa y a vivir en un segundo plano detrás de sus maridos; por el contrario, el constante estado de viudez las obligó a asumir responsabilidades y administrar los bienes que heredaban de sus maridos con el fin de proteger a sus hijos y salvaguardar su patrimonio personal, esto le dio un matiz de “administradora”. Efectivamente, en la época la categoría de «buen administrador» era muy importante para las cofradías, pues se asumía que aquellos que tenían una cultura de ahorro y controlaban la vida dispendiosa eran los más idóneos para asumir una mayordomía. Los mayordomos debían encontrar el equilibrio exacto entre el gasto necesario y el ahorro; así como también debían encargarse de la administración, venta y arriendos de propiedades (Rodríguez, 2019). Por ello, los mayordomos en esta época fueron, sobre

todo, comerciantes, pues se ajustaban a este arquetipo ideal. Sin embargo, algunas mujeres relacionadas a estas actividades y con una personalidad independiente también encajaban en este modelo.

En efecto, Mariana, Juana Francisca y Manuela a lo largo de los años consolidaron una fama de «administradoras». Esto, de alguna manera, les generó un tipo de reconocimiento por parte de sus pares masculinos, sobre todo, los amigos de sus esposos fallecidos, a quienes frecuentaban. De esta manera, Juana Francisca recurrió a las amistades de su esposo Julián Montero de Espinoza para acercarse a la hermandad del Rosario, y como expusimos líneas atrás, era evidente los vínculos entre Mariana y los antiguos socios de su esposo, dirigentes a su vez del Rosario. Además, una característica que indicaba que estas mujeres controlaban su patrimonio, era que podían heredar y desheredar a su antojo. La condición de permanente viudez y soltería les permitió asumir este tipo de libertades, pues estaban alejadas de la sujeción masculina representada en el esposo; y en estos casos el padre también ya estaba fallecido. Por otro lado, Karen Graubart dice que algunas mujeres no necesitaban casarse para proteger sus propios intereses, tampoco necesitaban recurrir a familiares varones, pues podían defender las propiedades que amasaban a lo largo de su vida a través del sistema judicial (Graubart, 2000, p. 223). Efectivamente, muchas reacciones legales las podemos encontrar en Gabriela de Lobatón – segunda esposa de Antonio de Querejazu – y Jerónima de Ayala – primera esposa de Juan Bautista de Palacios –; pues ambas intentaron proteger a sus familiares – hermanos o hijos de anteriores matrimonios – con testamentos secretos registrados ante notarios que no pertenecían al círculo de confianza de sus esposos; además, podían incluir cláusulas precisas o nombrar albaceas alternos, es decir, manipulaban el sistema legal para mantener su patrimonio y proteger a sus familiares de las posibles ambiciones de sus maridos, pero este tipo de medidas, generalmente, se tomaban en los últimos tramos de la vida de la mujer.

Por el contrario, Mariana, Juana Francisca y Manuela se casaron muchas veces, y sobrevivieron a sus maridos; estuvieron mucho tiempo «solteras» o mejor dicho «viudas», y esto les permitió tener un margen de acción muy amplio, ya que manejaron su propiedad y riqueza de forma personal; incluso – como dice Mannarelli – podían atreverse a incursionar en diversas operaciones económicas (2018, p. 35). Esta situación tenía un fundamento jurídico, pues se consideraba que la «minoría de edad» de las mujeres podía superarse cuando esta terminaba su vida como «soltera», «separada» o «viuda», incluso, algunas mujeres casadas podían tomar el control de su vida y bienes si se demostraba que el marido era un «borracho» o «derrochador» lo que impedía la aplicación del principio de tutoría (Quijano y Bustamante, 2003, p. 650). De esta manera, existieron situaciones en las que la mujer podía gozar de plenos derechos para administrar sus bienes y hacienda; esto generó independencia y autonomía; y forjó personalidades que se aprovechaban del sistema legal para usarlo en su beneficio, con el fin de proteger sus patrimonios; asimismo, se apelaba a los contactos y prestigio familiar para sobresalir en la sociedad colonial, incluso, por encima de algunos hombres.

Como afirma López Beltrán, el marco ideal que entendía que las mujeres debían tener una actitud sumisa para atraer esposos fue rebasado por la realidad y las necesidades de la vida cotidiana, en tanto las mujeres ricas y con prestigio social comúnmente heredaban el patrimonio familiar o se convertían en las cabezas de familia, y ello les permitió tener un papel activo en las relaciones sociales de la época (1996, p. 220; 2002, p. 160). Las mujeres de esta investigación adquirieron mayor capacidad de maniobra y decisión a partir del estado de viudez en la que permanentemente estaban. Liliana Pérez menciona que las «viudas» y «huérfanas» eran los grupos más sensibles de la sociedad colonial americana y los más débiles frente a los vaivenes económicos, por ello podían sufrir abusos, incluso, de aquellos que estaban obligados a protegerlas (2012, pp. 66 y 74). Lo interesante del asunto es que fueron las mismas mujeres

de la élite quienes podían sufrir estas arbitrariedades; aunque la explicación podía residir en el contexto álgido de la primera mitad del siglo XVI cuando recién se estaba instalando el Estado colonial y había una reconfiguración política. Por el contrario, en el siglo XVIII, las mujeres «viudas» de élite no solo no eran débiles, sino eran empoderadas y disfrutaban de un amplio campo de acción; ya que por lo general heredaban del padre o el marido los cuantiosos bienes que habían amasado – en caso no hubiera un hijo varón con mayores derechos –. Asimismo, las mujeres recibían los gananciales de sus maridos, y al tener la ya mencionada función administradora aparecían usualmente en los registros notariales como un grupo social bastante activo (Quijano y Bustamante, 2003, p. 651).

La historiografía ha demostrado que era frecuente la aparición de mujeres con iniciativa y maniobra socioeconómica; por ejemplo, Aguirrezabala ha demostrado que algunas mujeres – muchas viudas – se dedicaron a las transacciones comerciales que implicaban navíos, actividad que les estaba vedada, muchas vendieron, compraron e incluso participaron de compañías comerciales; O’Phelan también indica que las viudas de empresarios mineros al convertirse en herederas adquirieron una «obligada» autonomía, y por ello se involucraron y dirigieron empresas mineras; Pérez, por su parte, ha estudiado a un grupo amplio de encomenderas que aprovecharon su nueva situación social para empoderarse; entre otros estudios¹⁴.

Sin embargo, aún queda un problema por resolver. En 1716, Ángel Calderón Santibáñez y Juan Fernández Compañón eran los mayordomos de la cofradía del Rosario, y el hecho que Manuela – y antes su madre Juana Francisca – haya sido llamada «mayordoma» indica su influencia social, pues era concebida como parte de la dirigencia de una de las hermandades más importantes de la ciudad; sin embargo, sabemos que Manuela ni su madre ocuparon el máximo puesto de la cofradía. Nuestra Señora del Rosario fue una hermandad cuyos hermanos 24 estaban compuestos exclusivamente por varones, y al parecer solo Mariana Ibáñez rompió aquella regla; y en las listas de mayordomos del siglo XVIII ninguna mujer aparece. Entonces ¿qué sucedió? Teresa Egoavil menciona que debido a la predominancia de hermanos varones en la hermandad, se decidió fundar una cofradía del Rosario compuesta únicamente por mujeres, misma que pasó a conocerse como “Esclavitud de Nuestra Señora del Rosario” como aparece varias veces en los documentos; y esta fue reconocida y anexada por la principal (Egoavil, 1986. p. 54), ya que como señala Patricia Fogelman, la archicofradía del Rosario tenía el privilegio de agregar otras cofradías y hacer partícipe de sus privilegios a esos nuevos miembros (2000, p. 2). Diego Lévano afirma que estas esclavitudes se dedicaban exclusivamente al alivio espiritual, el fomento de la oración y los ejercicios espirituales. Con frecuencia – señala el autor – estas esclavitudes se encontraban en el mismo altar de la cofradía en la que estaban anexadas, y ahí las mujeres se dedicaban al cuidado del culto en calidad de «esclavas», pero las esclavitudes no fueron exclusividad del Rosario, pues se tiene la certeza de la existencia de la Esclavitud de Nuestra Señora de la Piedad agregada a la cofradía de San Eloy (2006, pp. 74-75).

Sin embargo, la Esclavitud del Rosario no fue solo un espacio para que las mujeres quedaran recluidas en calidad de auxiliares espirituales, tampoco sus miembros se dedicaban a las actividades domésticas demandas por el culto y la fiesta, es decir, no eran mayorales, ya que estos cargos demandaban que las mujeres cumplieran funciones de soporte, limpiando, arreglando o cuidando el altar; sabemos que las cofradías de prestigio como el Rosario o Aránzazu tenían esclavos y/o contrataban a personal para dichas tareas. Por lo tanto, las prestigiosas integrantes de la Esclavitud no se dedicaban a esos quehaceres; por el contrario, el espacio sirvió para empoderar a algunas mujeres como dirigentes. En efecto, en la Esclavitud se creó una suerte de estructura jerárquica que posibilitó la elección de algunas mujeres como

¹⁴ Aguirrezabala, 2007; O’Phelan, 2003, Pérez, 2019.

«mayordomas» y no «mayorales». Las electas fueron dotadas de prestigio y visibilidad social como sucedió con Juana Francisca y Manuela Geldres, no fueron las únicas claro está, pues Diego Lévano menciona que la Esclavitud del Rosario se fundó en 1631 por impulso de mujeres prestigiosas de la época como Catalina de Acuña, Ysabel Duarte y Mariana de Villarroel, las mismas que tenían como objetivo asistir espiritualmente al culto de la virgen. Las acciones piadosas fueron rápidamente distinguidas en la ciudad; y el rosario que llevaban en el cuello se convirtió una señal de «virtuosa esclavitud» (2006, p. 100).

Las mujeres de la esclavitud estaban obligadas a brindar una limosna semanal de dos reales que servía para el cuidado de la virgen, el arreglo de la capilla y la celebración de la fiesta, pero el dinero también tenía fines mutuales, pues se podía visitar a las enfermas, acompañar en los entierros, entre otras actividades de caridad¹⁵.

Así, las mujeres elegidas para el cargo de «mayordoma» se empoderaban socialmente, pues tenían la capacidad de dirigir obras de solidaridad interna y administrar limosnas, lo que les brindaba un estatus por sobre todas las demás.

En resumen, Mariana, Juana Francisca y Manuela pertenecieron a este grupo de mujeres viudas – que por diversos motivos o circunstancias – asumieron actitudes independientes; a su vez, su personalidad, riqueza, prestigio social y contactos las posicionaban como indudables mujeres empoderadas de la época; por lo mismo, no tuvieron dificultades para plasmar sus calidades sociales perteneciendo a cofradías de prestigio, sobre todo, aquellas con las que ya estaban interconectadas como fue el caso de Nuestra Señora del Rosario, puesto que sus integrantes y mayordomos conocían a estas mujeres y no dudaron en aceptarlas, pues reconocían en ellas criterios sociales que otras no tenían, y ahí radicaba la diferencia que permitía asimilar a unas y marginar a otras, sobre todo, porque el lugar reservado a la mujer – como dice Scott – no está determinado por las cosas que hace o se supone que hace, sino por el significado que adquieren sus actividades en la interacción social concreta (1990).

Conclusión

La participación femenina en las cofradías coloniales es un asunto que debería entenderse a partir de la condición socioeconómica de las mujeres, ya que mientras las que pertenecían a los grupos populares podían congregarse en hermandades con una variopinta composición étnica, las mujeres españolas pertenecientes a la nobleza local tenían espacios más restringidos, puesto que su participación se limitaba a un papel secundario como esposas o hijas de los hermanos 24. Aún así, hubo muchas mujeres que intentaron pertenecer a la dirigencia de las cofradías de élite como hermanas 24 y otras, incluso, ejercieron cargos de dirección. Como hemos visto, los casos de Mariana Ibáñez, Juana Francisca de Zavala y Manuela Geldres ilustran que algunas mujeres podían apelar al prestigio familiar, la fortuna personal y los eficaces contactos para empoderarse en la estructura social, y tentar pertenecer a una cofradía de prestigio. Además, el carácter independiente de estas mujeres forjó una personalidad que las llevó a administrar sus propios bienes y hacerse cargo de su familia, por ello sus pares masculinos, también cofrades, les permitieron participar en espacios comúnmente masculinos.

¹⁵ Para el caso de las cofradías de esclavos, Cosamalón y Arrelucea (2015, p. 67) advierten que las esclavas como prioras mayorales al cumplir con la limpieza del local, coordinar visitas a hospitales o la asistencia de funerales podían ganarse respeto entre sus pares debido a la ejecución de estas obras pías, esto también pudo valerse para un mundo social más prestigioso para el caso de las mujeres españolas y empoderadas.

Referencias

Fuentes Primarias

Archivo General de la Nación.

Protocolos Notariales, s. XVIII (escribanos Pedro Pérez de Cabañas, N.º 835, 1704; Francisco de Taboada, N.º 990, 1798, y N.º 991, 1710; Pedro de Espino Alvarado; N.º 273, 1726; Valentín de Torre Preziado, N.º 1061, 1767).

Archivo Histórico de la Beneficencia Pública de Lima

Extractos de los cabildos de Nuestra Señora del Rosario, 1695-1760.

Libro de la administración de las casas que doña Florencia Chávez hizo donación a Nuestra Señora del Rosario para casar doncellas huérfanas otorgada en 28 de setiembre de 1641.

Archivo Arzobispal de Lima

Causa de dotes, Leg. 7, Exp. 14, 1703.

Cofradías, Leg. 10-B, Exp. 69, 1757/1758; Leg. 21, Exp. 16, 1680; Leg. 39-A, Exp. 32, 1702/1704; Leg. 39-A, Exp. 37, 1716/1720.

Dominicos, Leg. 10, Exp. 10, 1715

Expedientes matrimoniales, Exp. 5, noviembre de 1702.

Fuentes Secundarias

AGUIRREZABALA, Marcela (2007). “Las mujeres y los barcos: una inversión de fines del siglo XVIII y principios del XIX” en Margarita Guerra, Cristina Mazzeo y Denisse Rouillon (eds.) *Historias compartidas. Economía, sociedad y poder, siglos XVI-XX. Actas del Primer Encuentro de Historia Perú-Argentina*. Lima: Instituto Riva Agüero/ Pontificia Universidad Católica del Perú.

ANDAUR, Gabriel (2009). *Relaciones interétnicas en Santiago Colonial. La cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria del Convento de San Agustín (1610-1700)*. Santiago: Universidad de Chile.

BARRIENTOS GRANDON, Javier (1992). “La biblioteca del oidor Sancho García de Salazar (c. 1630-1688). Notas para el estudio de la cultura jurídica en Chile indiano (II)” en *Revista de Historia del Derecho*; N° 29.

BROSSEDER, Claudia (2018). *El poder de las huacas. Cambios y resistencia en los andes del Perú colonial*. Arequipa: Ediciones El Lector.

BUSTAMANTE, Gabriel (2014). “Cofradías y mayoralas en Cajatambo y Jauja (siglo XVII)” en Emilio ROSARIO (comp.) *Actas del 1er Congreso de Historia y Cultura*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina.

- CAMARENA Peralta, Raúl (2005). “Hermanos veinticuatro de la Archicofradía de la Veracruz” en *Revista Peruana de Investigaciones Genealógicas*, N.º 24.
- CARBAJAL LÓPEZ, David (2016). “Mujeres y reforma de cofradías en Nueva España y Sevilla, ca. 1750-1830” en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 55. En línea. Obtenido desde <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1870906016300048>
- Conde de Castañeda y los Lamos (1759). Recapitulación o extracto general de todas las ordenanzas y Constituciones hechas para la observancia de los Señores Hermanos 24 y Señoras Hermanas de la Nobilísima Archicofradía de la Santísima Vera Cruz. Lima: Imprenta que está en la Casa de Niños Huérfanos.
- COSAMALÓN, Jesús (1999). *Indios detrás de la muralla*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- COSAMALÓN, Jesús y Maribel Arrelucea (2015). *La presencia afrodescendiente en el Perú, siglos XVI-XX*. Lima: Ministerio de Cultura.
- CRUZ, Enrique Normando (2005). “Mujeres en la Colonia. Dominación colonial, diferencias étnicas y de género en cofradías y fiestas religiosas en Jujuy, Río de la Plata” en *Antropológica*, Año XXIII, N.º 23.
- Davis, Natalie Zemon (1975/76). “Womens History in Transition: The European Case” en *Feminist Studies*, N.º 3.
- DE BOUVIER, Jean Baptiste (1852). *Tratado dogmatico y práctico de las indulgencias, cofradías y jubileos*. Lerida: s.l.
- DEUSEN, Nancy Van (2007). *Entre lo sagrado y lo mundano: la práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- DONAHUE-WALLACE, Kelly (2008). *Art and Architecture of Viceregal Latin America, 1521-1821*. Albuquerque: University of New Mexico.
- DOUGLAS, Mary (1991). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- EGOAVIL, Teresa (1986). *Las cofradías en Lima, siglos XVII-XVIII*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina.
- FOGELMAN, Patricia (2000). “Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del periodo colonial” en *Revista Andes*, N.º 11.
- GARLAND, Beatriz (1995). “Las cofradías en Lima durante la colonia: una primera aproximación” en Gabriela RAMOS (comp.): *La venida del reino: religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XX*. Cusco: Centro de Estudios Bartolomé de las Casas.

- GINZBURG, Carlo (2016). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Buenos Aires: Ariel.
- GRAUBART, Karen (2000). “Con nuestro trabajo y sudor”. En: *Indigenous Women and the Construction of Colonial Society in 16th and 17th Century Peru*, Massachusetts: University of Massachusetts (for the degree of Doctor of Philosophy).
- GUTIÉRRESZ FERMANDOIS, Acuarela (2000). *La cofradía de encomenderos (1590-1747). Religiosidad y sociabilidad en la elite de Santiago colonial*. Tesis para optar la licenciatura en Historia. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- LAVRIN, Asunción (1991). “La sexualidad en el México colonial: un dilema para la iglesia” en *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*. México: Grijalbo.
- LÉVANO, Diego (2006). *El mundo imaginado: el papel social y espiritual de las cofradías en Lima barroca*. Lima: Tesis para optar la licenciatura en Historia (UNFV).
- LOHMAN VILLENA, Guillermo
 1974 *Los ministros de la Audiencia de Lima en el reinado de los borbones (1700-1821)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
 1990 “La Ilustre Hermandad de Nuestra Señora de Aránzazu de Lima” en *Los vascos y América. Ideas, hechos, hombres*. Madrid: Fundación Banco de Bilbao y Vizcaya.
- LÓPEZ BELTRÁN, Clara
 1996 “La buena vecindad: las mujeres de élite en la sociedad colonial del siglo XVII” en *Colonial Latin American Review*, Vol. 5(2).
 2002 “Empresarias y herederas: viudas de la élite de la ciudad de la Paz en Charcas, siglo XVII” en Manuela Ramos Medina (comp.) *Viudas en la historia*. México: Centro de Estudios de Historia de México
- MACERA, Pablo (2015). “Sexo y coloniaje” en *Obras escogidas de historia*. T. II. Lima: Congreso del Perú.
- MANNARELLI, María Emma
 1997 “Jerarquías sociales y cultura afectiva en Lima colonial” en *Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina*. En línea. Obtenido desde en http://www.cemhal.org/publicaciones1c.html#_ftn1.
 2018 *La domesticación de las mujeres. Patriarcado y género en la historia peruana*. Lima: La Siniestra Ensayos.
- MANSILLA, Judith (2010). “Poder y prestigio social en las cofradías españolas, siglo XVII y XVIII” en Kelly Montoya y Diego Lévano (eds) *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica. Siglos XVI-XVII*. Lima: Centro Cultural de San Marcos.
- MARAVALL, José Antonio (1989). *Poder, honor y elites en el siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI.

- MOREYRA, Manuel y Guillermo CÉSPEDES (1955). *Virreinato peruano. Documentos para su historia. Colección de cartas de virreyes. Conde de Monclova, 1689-1694*. T. I. Lima: Instituto Histórico del Perú.
- MUGABURU, José de (1917). *Diario de Lima (1640-1694)*. Lima: Sanmartín y Cía.
- OPHELAN, Scarlett (2003). “Las viudas de empresarios mineros en el Perú borbónico” en *Histórica*, vol. 27 (2).
- PÉREZ MIGUEL, Liliana
 2012 “Viudas y pobres como lo soy yo: mujer y marginalidad en el Perú del siglo XVI” en Claudia Rosas Lauro (ed.) “*Nosotros también somos peruanos*”. *La marginación en el Perú, siglos XVI a XXI*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
 2019 “Encomenderas, legislación y estrategias en el Perú en el siglo XVI” en Claudia Rosas Lauro (ed.) *Género y mujeres en la historia del Perú. Del hogar al espacio público*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PERRY, Mary Elizabeth (1993). *Ni espada rota ni mujer que trota*. Barcelona: Crítica.
- PONCE LEIVA, Pilar (1997). “El poder informal. Mujeres de Quito en el siglo XVII” en *Revista Complutense de Historia de América*, N.º 23.
- PUERTAS, Elizabeth (2007). “La mujer frente al poder en la sociedad colonial peruana (siglos XVI-XVIII)” en Carmen Meza y Teodoro Hampe (comps.) *La mujer en la historia del Perú (siglos XV al XX)*. Lima: Congreso del Perú.
- QUIJADA, Mónica y Jesús BUSTAMANTE (2003). “Las mujeres en Nueva España: orden establecido y márgenes de actuación” en George Duby y Michelle Perrot (dirs.) *Historia de las mujeres en occidente*. T. 3: Del Renacimiento a la Edad Moderna. Madrid: Taurus.
- RIZO-PATRÓN, Paul (2000). *Linaje, dote y poder. La nobleza de Lima de 1700 a 1850*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RODRÍGUEZ TOLEDO, Luis
 2014 “La denuncia política como estrategia de poder: los mayordomos de cofradías de españoles, Lima 1670-1720” en *Tiempos*, N.º 9.
 2015 “Doncellas y arrendamientos, las dotes de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario: Lima, 1632-1690” en *Síntesis Social*, N.º 6-7.
 2019 *Comerciantes, cofrades y cortesanos. Los mayordomos de Nuestra Señora de Aránzazu y Nuestra Señora del Rosario, 1700-1750* (Inédita). Lima: Tesis para optar el grado de licenciado en Historia (UNMSM).
- ROSPIGLIOSI, Fernando (1945). *Recopilación de hechos históricos de la Archicofradía de Nuestra Señora del Rosario de Españoles “Hermanos 24”*. Lima: s.e.
- ROSASILES, Alberto (1995). “La nobleza titulada del virreinato del Perú” en *Revista de Investigaciones Genealógicas*, N.º 21.

- SÁNCHEZ-CONCHA Barrios, Rafael (2012). “Más de cuatro siglos de historia: la Archicofradía de la Veracruz” en *Miradas al Perú histórico. Notas sobre el pasado peruano*. Lima: San Marcos.
- SEBASTIÁN, Santiago (1989). *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid: Alianza.
- SCOTT, Joan (1990). “El género: una categoría útil para el análisis histórico” en línea. Obtenido desde: https://www.fundacionhenrydunant.org/images/stories/biblioteca/derechos_economicos_sociales_culturales_genero/El%20Genero%20Una%20Categoría%20Util%20para%20el%20Análisis%20Historico.pdf
- TURISO, Jesús (2002). *Comerciantes españoles en la Lima borbónica. Anatomía de una elite de poder (1701-1761)*. Valladolid: Universidad de Valladolid/ Instituto Riva Agüero.
- VALENZUELA, Jaime (2001). *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- VEGAS DE CACÉRES, Ileana (1996). *Economía rural y estructura social en las haciendas de Lima durante el siglo XVIII*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú.
- WALKER, Tamara (2015). “The Queen of los Congos: Slavery, Gender and Confraternity Life in Late-Colonial Lima, Peru” en *Journal of Family History*, vol. 40, N° 3.
- WARNER, Marina (1983). *Alone of all her sex. The myth and the cult of the Virgin Mary*. New York: Vintage Books.

Dedicatoria

Este artículo va dedicado a María Emma Mannarelli, pues sus interesantes clases de género me ayudaron a comprender mejor la sociedad colonial, y a Erika Quintanilla, una de las mujeres más importantes de mi vida.

Correspondencia

Luis Rodríguez Toledo
lrodriguez@pucp.pe