

# **Pendiendo de un hilo: religiosidad, hechicería y curanderismo en las esclavas de Lima a fines de la Colonia**

*Maribel ARRELUCEA BARRANTES / Universidad Nacional Mayor de San Marcos*

## **Resumen**

El presente artículo se propone estudiar las relaciones de género coloniales desde la práctica del curanderismo y la hechicería, prácticas de poder femenino, que si bien eran necesarias, también eran controladas, espías y castigadas. Nos servimos primordialmente de documentos de archivo relacionados con el aspecto religioso (hechicerías y cofradías), pero también de tipo judicial como los de Causas de negros. Es una muestra documental diversa que permite cotejar casos, observar detalles y encontrar pistas.

## ***Palabras clave:***

Curanderismo, hechicería, Historia de Género, Lima colonial.

## **Abstract**

The following article proposes to study the colonial relations of gender from the practice of the quackery and the enchantment. Practices of feminine power, which though they were necessary also were controlled, spied on and punished. We use basically archival documents related to the religious aspect (enchantments and confraternities), but also judicial type like those of 'Causas de negros'. It is a diverse documentary sample that allows to arranging cases, to observe details and find clues.

## ***Key words***

Quackery, enchantment, Gender History, Colonial Lima.

## Introducción

En la sociedad colonial la religiosidad fue una actividad más allá del misticismo y la espiritualidad. También fue un conjunto de sentimientos internos y prácticas externas importantes para reforzar vínculos horizontales y verticales, étnicos y estamentales, sexuales y afectivos. En Lima colonial a cada paso había una iglesia, un convento, un monasterio; en sus calles era común ver beatas, curas, confesores y doctrineros; las campanadas marcaban los ritmos cotidianos de las haciendas, obrajes, talleres y hogares. Las iglesias eran centros de reunión de hombres y mujeres, centros de lucimiento banal, religiosidad y recogimiento, espacios para milagros y prodigios, rumores y conspiraciones.

Entre estos espacios también estaban las esclavas y libertas cruzando las fronteras de lo sagrado y profano, ellas eran las sirvientas de las monjas, también eran las convictas que purgaban sus delitos trabajando en los monasterios, asimismo eran vendedoras, abastecedoras de alimentos y lavanderas a jornal de los monasterios y conventos, ellas usaron en provecho propio estos vínculos religiosos, fueron devotas, se distinguieron como buenas siervas y otras ejercieron de curanderas, parteras y beatas, pero en algún momento traspasaban una línea difusa y dejaban de ser buenas siervas para ser consideradas hechiceras, poseídas por el demonio y por tanto malas.

Esas fronteras tenues y confusas entre la religiosidad tolerada y la hechicería peligrosa eran cruzadas por las mujeres con mucha frecuencia, tanto las que ejercían estas prácticas como aquellas que acudían en busca de estos servicios; por tanto es pertinente revisar las nociones que implicaba practicar estas manifestaciones, cómo interactuaban las mujeres, en qué creían, cómo la religiosidad pudo ser una actividad que vinculaba grupos e individuos de distinto género, etnicidad y estamentalidad. Finalmente es de vital importancia abordar la religiosidad como una estrategia de vida. Las mujeres que aparecerán en las siguientes páginas fueron esclavas o libertas, sujetas a ciertos estereotipos que las discriminaba e inferiorizaba, con muchas limitaciones cotidianas, pero encontraron diferentes modalidades para atenuar sus duras condiciones de vida.

Siguiendo estas ideas se desarrollan dos aspectos de la religiosidad; primero algunas actividades toleradas y, hasta cierto punto, incentivadas en todos esclavos como la práctica religiosa y las cofradías. En segundo lugar el curanderismo y la hechicería como prácticas de poder femenino que si bien eran necesarias también eran controladas, espiadas y castigadas.

Para abordar este análisis se ha utilizado primordialmente documentos de archivo relacionados con el aspecto religioso como los de hechicerías y cofradías, pero también otros de tipo judicial como los de Causas de negros.

Se trata pues de una muestra documental diversa que permite cotejar casos, observar detalles y encontrar pistas. Además era importante recoger los testimonios de los viajeros como Bauzá, Stevenson, así como algunos artículos de *El Mercurio Peruano*, que si bien son versiones cargadas de ideas preconcebidas, algunas con prejuicios muy marcados, también son testimonios frescos de personas que observaron la ciudad y sus habitantes en un momento dado; interesan porque marcan los cambios, a través de sus opiniones se puede reconstruir las diferencias entre el mundo ideal de la legislación, la visión judicial y la realidad que observaron.

## Religiosidad cotidiana y cofradías

Los esclavos y esclavas desarrollaron una religiosidad cotidiana que ha pasado desapercibida para los historiadores, pero es necesario volver a revisar estas acciones como rezar, acudir a la misa, confesarse seguido, vivir en monasterios, ser miembro de una cofradía, porque son actos de expresión religiosa con diferentes intensidades e intencionalidades. En la actualidad muchos entienden la religiosidad como una práctica espiritual y por lo tanto privada, alejada de los ojos curiosos, sin embargo en la sociedad colonial era muy diferente pues la religiosidad se vivía intensamente y en público, era muy importante ser visto para obtener ante los demás prestigio, admiración y respeto. ¿A qué aspiraba un esclavo o esclava cuando mostraba una religiosidad intensa? Las cofradías y la religiosidad intensa podrían demostrar al dominante la adhesión al sistema, evidenciaría ante los ojos de los amos que eran buenos siervos, obedientes, lejos de toda sospecha, como opinan Rodríguez (2005, 25) y Vega (1999, 145)

En el Archivo Arzobispal de Lima se conserva el caso específico de María, quien en 1790 acudió al Tribunal Eclesiástico para quejarse de su propietaria: “Mi dicha ama no permite que acuda a las misas, compeliéndome a quedarme en casa trabajando, me dice palabras insultantes para que no acuda a la santa madre iglesia”. Esta acusación debió generar un severo sermón de parte de los escandalizados padres del tribunal, pues la propietaria se justificó apresuradamente en estos términos: “María ruega a llantos para ir a la iglesia, varias veces la he acompañado para asistir con ella pero no puedo otorgar más permiso por ser contra el trabajo y mi manutención”<sup>1</sup> Este caso revela cómo la esclava María y otros más obtenían tiempo fuera del trabajo y la casa, escapaban del control y respiraban un poco en los tranquilos

<sup>1</sup> Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL) Causas de negros, Leg. 35, Exp. LX, 1790. Curiosamente doña Isabel accedió a dejarla acudir a las misas de semana seguramente después de un severo sermón. María neutralizó el poder de su propietaria aprovechando la preocupación eclesial por mantener a los esclavos bajo la religión, además la propietaria debió ceder antes de correr el riesgo de ser observada por los eclesiásticos.

ambientes de las iglesias, aprovechando que la Iglesia se preocupaba por la vida espiritual de los esclavos. Desde los Concilios Limenses se establecía que todos los esclavos debían escuchar misa, los esclavos de hacienda aunque sea una vez al mes y los de la ciudad una vez a la semana, además sancionaba a los amos indolentes o reacios a cumplir las normas<sup>2</sup>. Después de leer este breve expediente es inevitable preguntarse si María realmente oraba, pensaba en Dios, se preocupaba por su alma o si iba a la iglesia para encontrarse con sus amigas, mirar el mundo y sonreír al enterarse de cosas mundanas, al fin y al cabo cualquier espacio puede ser liberador.

Para los esclavos la iglesia fue un importante espacio para defender sus derechos, en especial el vínculo matrimonial, tal como revelan los expedientes presentados ante el Tribunal Eclesiástico. A pesar de existir otra instancia judicial llamada real Audiencia, los esclavos acudían con mayor frecuencia al eclesiástico porque era un terreno donde encontraban una ventaja, a diferencia del espacio profano, donde eran considerados mercancías, en el terreno eclesiástico existía una extraña igualdad con el resto de la población libre, pues eran considerados como criaturas de Dios y por tanto con alma; de allí que fueran evangelizados, se les administraron todos los sacramentos y su fe fuera vigilada para evitar que retornen a idolatrías, por eso en caso de sevicia los esclavos acudían primero a la Iglesia porque allí podían presentarse como criaturas indefensas, ser nuevos en la fe significaba también dignos de ser protegidos.<sup>3</sup>

De igual forma, esta institución regulaba el matrimonio de todos los individuos, incluyendo el de los esclavos, favoreciendo la libre elección matrimonial porque distinguía entre el sacramento matrimonial dado por Dios y la esclavitud, considerada una institución humana; por eso en el caso de los contrayentes de diferentes amos se obligaba a uno de los dueños a comprar al otro cónyuge. La protección eclesiástica al matrimonio se convirtió en un arma legal para los esclavos porque cuando un propietario decidía vender a su esclavo fuera de Lima el cónyuge acudía a los tribunales, usaba la escritura y la ley eclesiástica para bloquear la venta, tal como exploré en anteriores trabajos.<sup>4</sup>

Como afirma María Emma Mannarelli (2004, pp. 347-348), también es importante observar que la Iglesia era quien determinaba cómo debía vivirse la sexualidad, lo que era lícito, en qué condiciones y con quién, porque su

.....  
<sup>2</sup> Trujillo Mena (1981, 308).

<sup>3</sup> Desde fechas muy tempranas la Iglesia exigió que los esclavos bozales sean bautizados en la fe católica al ingresar al territorio americano, que todos escuchen misa, se confiesen, comulguen y participen en las procesiones. *Segundo Concilio Provincial Limense*, (1567, Capítulos 126 y 127) en Valentín Trujillo Mena (1981, pp. 297-333).

<sup>4</sup> Arrelucea (2006a, 2006b, 2006c, 2007).

principal función tenía que ver con la configuración del orden doméstico y social mediante la regulación del deseo y el control de la conducta sexual. Las decisiones que hoy consideramos privadas eran asuntos públicos pues los visitadores eclesiásticos estaban vigilantes en cada parroquia, por eso era mejor plantear los conflictos conyugales en el Tribunal Eclesiástico ya que era el mejor espacio para sancionar al que rompía las normas dictadas por la misma Iglesia.

Pero también la Iglesia ofrecía otros espacios para vivir la religiosidad, como las cofradías, que fueron instituciones promovidas por la Iglesia Católica para agrupar a los fieles en torno a un santo o virgen de tal manera que éstos se encargaban de cuidar las imágenes, preparar las procesiones y fiestas, mantener el culto, las andas y altares, las ropas, las velas y las flores. También se encargaban de velar por los cofrades enfermos, las viudas y huérfanos, el entierro de uno de ellos, las misas de salud y las fúnebres, entre otros asuntos. En el caso de los esclavos resalta la preferencia por el culto mariano, como a nuestra Señora de los Reyes, santa María la Antigua, nuestra Señora de la Victoria, nuestra Señora del Agua Santa, nuestra Señora del Rosario y la preferida por excelencia: la Virgen del Carmen, en menor proporción hay cofradías bajo la advocación de santos varones como san Bautista, san Sebastián, san Salvador y san Antón.<sup>5</sup> También sus actividades de asistencia y solidaridad son similares a las de sus pares libres pero asumieron otras que evidencia la preocupación por su situación étnica estamental, como ahorrar para liberar a un cofrade esclavo, ser testigos o fiadores de un cofrade en líos judiciales, velar por la viuda y huérfanos de un cofrade esclavo, entre las más resaltantes.

Estas cofradías se fundaron tempranamente, hacia el siglo XVI. De un total de dieciséis cofradías diez eran de negros y hacia 1619 Bowser afirmó que aumentaron a quince, un número considerable, lo cual evidencia la importancia de esta institución. En la constitución de estas cofradías fue dándose un proceso diferenciador tomando en consideración principios étnicos y estamentales, pues hacia 1650 se distinguían cofradías de bozales y criollos; también se dio la diferencia entre esclavos y libertos, criollos y mulatos.<sup>6</sup> En este proceso diferenciador también fue importante la casta pues existían cofradías de congos, minas, mizangas, lucumíes, entre otros.

Una persona no podía inscribirse en cualquier cofradía pues debía coincidir con sus rasgos étnicos y estamentales como ser mulato, negro, zambo, blanco, indio; también dependía de sus condiciones jurídicas, si era libre, liberto o esclavo, además de otras características como las económicas, pues

<sup>5</sup> AAL, Cofradías, siglo XVIII.

<sup>6</sup> Walter Vega (2005, 707), Frederick Bowser (1977, 54), Christine Hünefeldt (1979, 22-23).

existían cofradías según el oficio. Por último la ubicación socioeconómica también marcaba la diferencia pues las personas se inscribían en cofradías que agrupaban a los miembros de un mismo grupo tales como hacendados, mineros o artesanos.

En contraste, el género no fue tomado en cuenta, pues las cofradías agrupaban por igual a hombres y mujeres. Aparentemente estaríamos ante instituciones más inclusivas, pero sería un error pensar así, ya que si analizamos los roles al interior de estas agrupaciones resalta el dominio masculino. Según Lévano los hombres cubrían todos los cargos de administración; así sucedía con los mayordomos, los contadores, colectores de limosnas y el muñidor. ¿Qué pasaba con las mujeres? Lévano afirma que tuvieron roles importantes dentro de la organización de las cofradías y cita el caso de las prioras mayorales encargadas de cuidar los ornamentos litúrgicos, dirigir la limpieza del local, coordinar las visitas a los hospitales para asear a los cofrades enfermos y la asistencia a los funerales.<sup>7</sup> Pero no se trata de roles importantes, más bien son cargos menores, de manera tradicional las mujeres realizaban actividades en la esfera doméstica como lavar, cuidar, limpiar, curar y se repetía en las cofradías porque para estos hombres, blancos o negros, libres o esclavos, las mujeres estaban destinadas a cumplir ese rol en cualquier espacio o circunstancia.

¿Por qué tantas diferencias en la constitución de las cofradías? Según algunos autores como Egoavil, Lazo y Tord las cofradías respondieron al afán controlista del Estado colonial pues como institución socializadora se encargó de modelar la consciencia de los subalternos. Al presentar como natural el orden jerárquico, el santo patrón protegería a sus fieles y éstos demostrarían obediencia de la misma forma como se esperaba que hiciera el amo y el siervo.<sup>8</sup> Al otro extremo y con un enfoque más social, Hünefeldt enfatizó en las fragmentaciones al interior de la comunidad afro por el cambio de mentalidad de los criollos, especialmente en los mulatos, quienes pretendían diferenciarse de los bozales. Según la autora la separación de estas cofradías se daría por el cambio de los objetivos iniciales, ya no sería el adoctrinamiento católico sino más bien la libertad y el asistencialismo. Mientras tanto, para Raúl Adanaqué las cofradías eran lugares de esparcimiento controlado, válvulas de escape para paliar las miserias de la vida esclava.<sup>9</sup>

Es necesario aproximarse al funcionamiento y trascendencia de las cofradías porque así nos acercamos a las experiencias cotidianas de las esclavas

.....  
<sup>7</sup> Lévano (2006, 99-100).

<sup>8</sup> En esto coinciden Lazo y Tord (1980) y Teresa Egoavil (1989).

<sup>9</sup> Christine Hünefeldt (1979, 22-23), Raúl Adanaqué (1993, 29).

de Lima en estos lugares. Se pueden contrastar otras fuentes como las cartas de arrendamiento de cofradías, los libros de cabildo, los pleitos de cofradías y la información dejada por los viajeros para reconstruir dónde se ubicaban, en qué actividades públicas participaban y los roles de género que se planteaban al interior.

Sobre la ubicación de las cofradías hay opiniones diversas pues para el periodo que cubre esta investigación el viajero Bauzá refirió que todas se reunían en un solo local: "Tienen comprados para el intento 16 cuartos como hospicio a que llaman cofradías una para cada tribu o más, según sean estas más o menos numerosas". Pero para comienzos del siglo XIX Stevenson observó con mayores detalles que las cofradías se ubicaban en el barrio de san Lázaro: "En los suburbios de san Lázaro las cofradías de esclavos o clubes pertenecientes a las diferentes castas o naciones de los africanos realizan sus reuniones de una manera muy ordenada, generalmente los domingos por las tardes".<sup>10</sup> En contraste, las investigaciones de Raúl Adanaqué (1993, 29) prueban que los cofrades esclavos y libertos arrendaban cuartos en el centro mismo de la ciudad, con preferencia cerca a las iglesias para realizar sus actividades. Por ejemplo, la cofradía de los negros muzanga arrendó un cuarto cerca a la iglesia de san Marcelo mientras los negros congos lo hicieron cerca a la parroquia de san Sebastián.

Desde muy temprano las autoridades eclesiásticas y civiles dieron normas para regular las reuniones de las cofradías, moderar el tiempo, los temas abordados y las distracciones de los esclavos y libertos. Así, en el II Concilio Limense de 1567 ya se había establecido que las cofradías debían "ser visitadas y formadas por el ordinario y se le dé toda la cuenta de los estatutos y limosnas que quiere y los mayordomos prometan al principio de su oficio ante el obispo de dar dicha cuenta".<sup>11</sup> Como demuestran Vega y Tardieu, después de veinte años de fundada Lima ya existían demasiadas cofradías de españoles, indígenas y negros. Por eso los dos concilios intentaron severamente controlarlas en su funcionamiento interno y frenar la aparición de otras, resultando paradójico que en un tiempo relativamente corto las cofradías de negros fueran vistas con desconfianza cuando habían sido creadas para afianzar la fe y apuntalar la religión.<sup>12</sup> Pero la desconfianza continuó a juzgar por las normas posteriores, como una Real Cédula de 1602 que exigía la presencia de un prelado en las cofradías de negros e indios para que "haya decencia y buen orden que se requiere y

<sup>10</sup> Bauzá (1901, 44), Stevenson (1971, 168).

<sup>11</sup> Trujillo Mena (1981, 308).

<sup>12</sup> Walter Vega (2005, 717), Jean Pierre Tardieu (1994, 529).

no ninguna demasía ni exceso para su educación y buenas costumbres” (Konetzke, 1958, 88).

Además, en estas reuniones los cofrades varones elegían a sus autoridades, debatían y votaban, de manera que al interior de una cofradía los esclavos tenían voz y voto, se humanizaban al ejercer sus derechos, como fue observado en el artículo “Idea de las congregaciones públicas de los negros bozales” publicado en *El Mercurio Peruano*: “Estas dignidades acarrear al que las posee mucha consideración por parte de los de su tribu pero en lo demás de su esclavitud y servicios son absolutamente inútiles no proporcionándoles alivio alguno. Es cosa digna de risa o más bien de compasión ver al soberano de una nación africana ir a segar yerba con sus súbditos a las 2 ó 3 de la mañana”<sup>13</sup>.

Claro que en *El Mercurio Peruano* no pretendían alabar la religiosidad de los esclavos limeños. La intencionalidad es denunciar las costumbres consideradas bárbaras para reformarlas, como el caso de las amas de leche y las nodrizas negras, las diversiones populares, la saya y el manto, la ociosidad. Las cofradías de negros son consideradas excesivas pero necesarias, especialmente para los bozales, porque “mantienen los enlaces sociales de sus respectivas comunidades y les proporcionan participación en general de sus recreos,”<sup>14</sup> estos intelectuales tuvieron una certera visión sobre el rol socializador que cumplía la cofradía en la vida de los bozales pues como recién llegados, desarraigados y sin vínculos se sentían extraños en la sociedad limeña. Por eso al iniciar el artículo afirman que “la religión es el consuelo de los infelices... el Evangelio beatifica los padecimientos de los hombres mientras la humana sabiduría no sabe hacer más que exagerarlos o eludirlos”.<sup>15</sup>

Las reuniones de los cofrades seguían una rigurosa ceremonia. Lévano señala que se abría la sesión con la presencia de todos los cofrades y el caporal mayor, luego se procedía a escribir el acta en el libro correspondiente para pasar a los debates y la votación. Posteriormente los cofrades bailaban, cantaban y tomaban bebidas alcohólicas (Lévano, 2006, 80-110). Felipe Bauzá presenció una de estas reuniones en 1790 y anotó: “Comienzan sus juntas como a las 2 pm y emplean la primera hora en presentar y decidir las quejas entre capataces, arreglar las contribuciones de sus funciones, dar cuenta de la inversión de los fondos y proponer el destino de que ha sobrado... acabada la hora de la consulta, pasan estos negros con admirable rapidez de un extremo de severidad a otro de gritería y bulla, se ponen a bailar.” (Felipe Bauzá, 1901, 44).

<sup>13</sup> *El Mercurio Peruano*, 1791, 116, tomo II.

<sup>14</sup> *El Mercurio Peruano*, 1791, 115, tomo II.

<sup>15</sup> *El Mercurio Peruano*, 1791, 112, tomo II.



A pesar de las observaciones reflexivas o irónicas, nadie se fijó que en estas reuniones sólo los cofrades varones hablaban, votaban, dirigían, administraban, y en suma, llevaban las riendas de las cofradías, mientras las mujeres se encargaban de labores domésticas, repitiendo los patrones de conducta considerados femeninos: subordinadas, calladas, sin liderazgo.<sup>16</sup>

¿Qué otro tipo de acciones desplegaban los esclavos y libertos en sus cofradías para despertar esa desconfianza? Los hallazgos documentales de Adanaqué mencionados anteriormente demuestran que los cofrades trataban de escapar de la vigilancia eclesiástica al efectuar sus reuniones fuera de la iglesia porque muy aparte de los asuntos religiosos también les interesaba reforzar sus vínculos sociales, disfrutar de esos momentos de asueto, por eso el baile y las bebidas alcohólicas formaban parte de estas reuniones. Por último, los cofrades usaron esta institución para otro fin que no pasó desapercibido por Felipe Bauzá: se ponen a bailar y excitados a la vista de unas grotescas figuras que tienen en las paredes y que representan a sus reyes originarios, sus batallas y regocijos, continúan de esta forma hasta las 7 u 8 de la noche". (Felipe Bauzá, 1901, 45) En este breve comentario se revela algo muy importante, los cofrades reconstruían sus raíces e identidades africanas usando lo que tenían a la mano, como las descripciones frescas de los bozales y los recuerdos difusos de los afros viejos. Todo esto se plasmaba en el respeto a las aristocracias africanas, las procesiones solemnes de sus reyes y reinas y las pinturas murales que Bauzá describió después con cierto desprecio. Por iniciativa de los mismos afros sus cofradías alteraron su constitución original, de religiosas y asistencialistas giraron hacia la integración étnica estamental.<sup>17</sup>

Las libertades al interior de las cofradías no pasaron desapercibidas durante las reformas Borbónicas pues continuaron dictándose normas relativas al orden y discreción en las juntas de esclavos y libertos, sean bozales o criollos, negros o mulatos. Las autoridades eclesiásticas y civiles combatían en especial las reuniones en las que los cofrades hacían despliegue de música, baile y canto, bien regado con bebidas alcohólicas. En estas reuniones los hombres y las mujeres desataban sus alegrías, pasiones y sensualidad, algo que también se quería evitar a toda costa en las chinganas y pulperías, calles y paseos. Uno de esos eventos eran los llamados banquetes funerarios, prohibidos por las autoridades civiles y eclesiásticas desde el siglo XVI, como en el II Concilio de 1593, donde

.....  
<sup>16</sup> Nadie se fijó porque para todos, incluidos los viajeros, era el orden natural, los hombres ocupando roles de poder y las mujeres dentro de la casa cumpliendo roles domésticos.

<sup>17</sup> Para Rodríguez (1995, 25) la cofradía constituyó la única forma de integración social, étnica, estamental y religiosa, pero diversas investigaciones demuestran que la población africana construyó diferentes modalidades de integración. Hünefeldt (1979, 1986, 1987), Flores Galindo (1984), Aguirre (1990, 1993, 2005, 2008), Arrelucea (1999, 2006, 2007), Tardieu (1994, 2005), Jouve (2005).

se prohibieron “las comilonas o convites aunque sean en el cementerio y si por estatutos de algunas cofradías están ordenadas desde ahora se anulan”. Pero al parecer la población afro de Lima siguió practicando esta festividad pues hacia 1793 una Real Cédula reiteraba la proscripción a los banquetes funerarios organizados por las cofradías “porque sin otro objeto que el de contestar sacrílegamente a la sombra de la piedad, la embriaguez y el desorden son la concurrencia de ambos sexos”.<sup>18</sup>

La muerte de cualquier individuo era ocasión para demostrar la ubicación estamental, étnica y de género tanto del muerto como de la familia. Los funerales en Lima se convertían en verdaderas procesiones. Si el muerto era alguien importante, para empezar su parroquia mandaba tocar tres dobles de campanas; si había pertenecido a una cofradía todos sus hermanos cofrades acudían con el hábito correspondiente. Un funeral podía reunir mucha gente aparte de la familia, como los esclavos y sirvientes; también se contrataba gente como las famosas lloronas, mujeres especializadas en tal asunto, no importaba si eran esclavas o libertas, indígenas o negras, lo esencial era demostrar el dolor y para eso tenían que ser mujeres porque al ser consideradas como el sexo débil lógicamente debían llorar y demostrar públicamente dolor, sentimientos y expresiones que se creían impropios en un hombre.

Pero los esclavos no se quedaban atrás, los miembros de las cofradías organizaban funerales con misa cantada, lloronas y muchos cirios, aunque el muerto sea un humilde esclavo, y para eso cada cofrade pagaba una cuota mensual. Bauzá anotó que en los funerales de un cofrade esclavo las mujeres lloraban y en especial la viuda debía hacerlo a cada momento, permanecía sin zapatos y despeinada en señal pública de duelo y mantenía el luto riguroso durante un año, después de lo cual podía casarse nuevamente. Pero si se trataba del funeral de una esclava el panorama cambiaba drásticamente, pues el viudo tomaba licor y conversaba con sus amigos tranquilamente; también podía casarse de inmediato si así lo consideraba “porque en estos lugares es poca cosa mostrar dolor por una mujer” (Bauzá, 1901, 45). Estas costumbres fueron observadas por las autoridades borbónicas que intentaron anularlas varias veces pero sin éxito alguno como prueban las diferentes Reales Cédulas.<sup>19</sup>

Al parecer las autoridades eclesiásticas y civiles se ponían más alertas cuando los hombres y mujeres de castas inferiores estaban reunidos en algunos espacios, porque les parecía que ese era el motivo del desorden, en tanto las mujeres eran vistas como las pecadoras, más aún tratándose

.....  
<sup>18</sup> Trujillo Mena (1982, 301) Biblioteca Nacional (en adelante B N) Manuscritos, C2317.

<sup>19</sup> BN, Manuscritos, C934.

de negras y esclavas. Por eso se prohíben las reuniones de esclavos y esclavas en las cofradías, pulperías, tabernas y chicherías.

En Lima las esclavas podían ingresar a las cofradías, rezaban en las iglesias, participaban en las procesiones, eran las prácticas oficiales y permitidas, pero también existían otras prácticas toleradas y necesarias: muchas esclavas y libertas eran parteras, curanderas y hechiceras como veremos a continuación.

## Hechicería y curanderismo

Los esclavos y esclavas de Lima también emprendieron prácticas curativas, mágicas y religiosas, algunas aprendidas en África, otras de la medicina occidental. Ahí se mezclaban la tradición hispana y mora, pero también las tradiciones andinas, de tal manera que sintetizaron estas actividades que traspasaban y confundían las barreras de la brujería, magia y curandería. ¿Qué entendían las autoridades por hechicería y cómo la diferenciaban de la curandería? Según la mentalidad occidental la hechicería implicaba un complot con el demonio para obtener favores considerados imposibles, como desatar y apagar una gran pasión, resucitar y matar personas, hacer daño a los enemigos, generar lluvias y granizadas, inundaciones y sequías. En cambio la curandería era la práctica de administrar plantas medicinales para sanar enfermedades del cuerpo y el espíritu.

Para la Iglesia estas diferencias estaban bien claras desde muy temprano. Por ejemplo, en los Concilios Limenses se estipuló que “Los hechiceros, confesores e adivinos y los demás ministros del demonio que tienen oficio de pervertir a los demás y apartarlos de la religión cristiana se pongan y encierren en un lugar apartado de los demás”. Como se lee se identificaba una acción como delito cuando el demonio estaba presente de tal manera que sus servidores debían ser apresados de inmediato. Asimismo se diferenciaba hechicería y curanderismo: “Que los médicos empíricos y de experiencia que suelen curar, no se les impida usar pero de suerte que sean primero examinados por el diocesano si curan con palabras y ceremonias supersticiosas y quitando esto podrán curar con las medicinas y hierbas y raíces y lo demás que tienen experiencia, dándoseles facultad por escrito.”<sup>20</sup>

La hechicería fue una construcción cultural occidental que se implantó en el Perú colonial, por eso Irene Silverblatt afirmó que la conquista española transportó a los Andes al diablo y con él a su aliada, la bruja, que debió ser reconstruida aquí de acuerdo con el estereotipo occidental: debían

<sup>20</sup> Tercer Concilio Limense, art. 107 y 110. Trujillo Mena (1981, 329-330).

ser mujeres, en especial las viejas, solas y pobres (Irene Silverblatt, 1990, 126). Pero en las ciudades iberoamericanas como Lima se agregaron otros componentes, como el étnico y estamental, por la presencia predominante de la población esclava y liberta, en especial la de las mujeres africanas exitosas como las criollas y mulatas jornaleras, quienes solas o en grupo estaban en las calles, trabajando o divirtiéndose sin control paterno o conyugal. En ese sentido en el Perú colonial la imagen de bruja-hechicera se complejizó al reunir muchos estereotipos. Si bien los oficios de hechicería y curandería eran ejercidos por hombres y mujeres, jóvenes y viejos, blancos, indígenas y negros, libres y cautivos, un estudio más prolijo de los mismos va revelando algunas particularidades de género, etnicidad y estamentalidad, pues de los 209 procesos eclesiásticos sobre hechicería, un elevado número incriminó a negras, mulatas y mestizas.<sup>21</sup>

En 1790 la mulata esclava Bernarda fue acusada de hechicería y matar niños. El cargo fue formulado por una mulata, quien además añadió los adjetivos de “puta y embustera”. Un poco después Bernarda confesó que aparte de cocinar para sus amos también había ayudado algunas veces a traer niños al mundo, pero no siempre sus intervenciones tenían final feliz.<sup>22</sup> Este es un caso que permite analizar qué rol jugaba la Inquisición en la construcción del prestigio, en especial el de las mujeres consideradas inferiores por su género y etnicidad. En el caso de Bernarda, ella tenía éxito social, siempre la llamaban para ayudar en los partos de indias y negras, así parece por los testigos que presentó y que me hacen sospechar que en realidad ése era su oficio. Pero Isabel, la mulata delatora, también podría tener otros acicates, como su deseo de ser considerada piadosa y con honor, acrecentar su prestigio ante la comunidad aunque con los adjetivos de “puta y embustera” se deslizaron otros sentimientos más ocultos. Es posible que la acusación también tenga como objetivo desprestigiar el honor sexual de Bernarda para anularla como posible rival en lides amorosas.

De igual forma sucedió con Tomasa Mina, esclava limeña acusada de preparar pociones con limaduras de hierro, vino y coca para curar “el mal de madre”; en otras palabras, provocar un aborto. Los embarazos no deseados eran problemas cotidianos para las mujeres de toda condición social, étnica y estamental, por eso recurrían a otras mujeres que manejaban un conocimiento especializado sobre plantas como el orégano, la mejorana, el eneldo y el azafrán, que servían para provocar los abortos o como se dice eufemísticamente hoy en día, “corregir la menstruación”.<sup>23</sup>

.....  
<sup>21</sup> Esto fue evidenciado por Hampe (1998), Mannarelli (1998), Martínez (2004).

<sup>22</sup> AAL, Hechicerías, 1790, Leg. 8, Exp. XI.

<sup>23</sup> AAL, Hechicerías, 1779, Leg. 2, Exp. XXII. Ver el trabajo comparativo de Alejandra Osorio (1999, 66).

Hacia 1780 una esclava llamada Juana fue intervenida por los inquisidores por los cargos de hechicera y después se añadió el de prostituta. Según estas acusaciones sus clientes eran mujeres y hombres, pero predominaban las primeras porque Juana preparaba pociones para dormir, curar el susto y el mal de madre, del mismo modo hacía baños con hierbas y flores, así como preparaba ungüentos para la cara elaborados con maíz machacado. Algunas mujeres admitieron que Juana les dio estos ungüentos para que volvieran bellas. También les aconsejaba qué hacer con sus maridos. Poco después la investigación dio otro giro pues varias mujeres y hombres se presentaron a declarar contra ella. Algunos eran libertos, otros esclavos pero aducen que Juana “se hace obedecer por cualquier hombre que ella quiere y que los hace seguirla como animales”. Juana aparece como una mujer sexualmente poderosa ante los hombres pues enamora, seduce y controla a todos a su entera voluntad. Una pequeña declaración da mayores detalles de Juana: soltera, natural de Ica, de 20 años de edad, relativamente joven, afirmó que era jornalera y que “curaba pequeños males del cuerpo más nunca ha incurrido en hechicerías o en nombrar al demonio II”...<sup>24</sup>

Un breve análisis del caso confirma los rasgos de curanderismo, pues Juana sanaba las enfermedades corporales, además ejercía de consultora de belleza preparando emplastos faciales, también era consejera sexual, difundía prácticas y secretitos femeninos que lamentablemente nadie abordó con mayores detalles, de allí que varios hombres afirmaran que era una mujer con poder sobre ellos. Aquí también resalta la cuestión de género: Juana era una mujer joven, sin hijos, por lo menos no declara tenerlos, con la familia lejos, por tanto era una mujer sola, desarraigada, sin protección masculina, con una conducta pública más libre que las demás mujeres, por lo que pudo ser considerada como sexualmente disponible, aunque también es posible que otras mujeres sintiesen una dura competencia sexual ante su presencia. El asunto es que detrás de una acusación de estas se hacen evidentes los conflictos verticales, porque todos los implicados eran de grupos populares enfrentados entre sí, aunque también hay tensiones de género y étnicas: hombres y mujeres, negros y mulatos, libres y esclavos.

En un auto de fe del 23 de diciembre de 1736 fueron paseadas veintiséis personas. Un análisis sobre la composición de género y la reconstrucción de algunos datos biográficos ayudará a entender esta problemática. Entre los hombres figuraban dos mulatos jóvenes y un esclavo, todos acusados de bigamia. En el caso del esclavo, se llamaba José Lorenzo Gomendio, de 30 años y de oficio peluquero, había vivido en Cádiz, Concepción y Chagres

<sup>24</sup> AAL, Hechicerías, 1780, Leg. 6, Exp. XV. Lamentablemente no se sabe el destino de Juana pues el expediente es breve.

y en todas estas ciudades se había casado solemnemente. De todos los procesados diez eran mujeres: cinco mulatas libertas, dos mestizas y tres negras, todas las mulatas eran libertas, cuatro solteras y una viuda, una sola era esclava. La acusación era la misma: pacto con el diablo, brujería.

Según la copia del auto de fe, las acusadas eran: Micaela Zavala, soltera de 30 años, mulata limeña y vendedora de jamón; María Teresa de Malavia, mulata de 28 años, esclava y soltera; Antonia Osorio, apodada la Manchada, 40 años, mulata limeña, viuda y patrona de un prostíbulo; Sabina Rosalía de la Vega, 40 años, mulata de Camaná y casada aunque separada del esposo; Teodora Villarroel, mulata de Ica, soltera de 28 años; María Josefa Canga, negra cocinera, casada pero separada y de 50 años de edad; Pascuala González, negra trujillana de 40 años y soltera y finalmente Rosa de Ochoa negra limeña de 49 años, soltera sin oficio conocido.<sup>25</sup>

¿Qué acciones fueron tipificadas como hechicerías? Sabina Rosalía fue acusada de componer figuritas de cera para atraer a los hombres, convertía en vírgenes puras a las mujeres, volvía impotentes a los hombres y hablaba con los espíritus. A Teodora se le imputaba preparar brebajes para provocar la muerte de dos amantes que la habían abandonado y a María Josefa también se le adjudicó el poder de preparar sortilegios y brebajes para adormecer a su esposo y convivir con otro hombre. Así como ellas, muchas mujeres negras y mulatas libres eran acusadas constantemente de prácticas curativas en general, donde destacan las que tenían que ver con los incomprensibles misterios del cuerpo femenino, tales como la virginidad, la menstruación y el parto, los sentimientos como el amor y la seducción, aunque también resaltan las actividades mágicas y la brujería en la elaboración de amarres y hechizos.

¿Qué tenían estas mujeres en común? Al principio me pareció que casi nada pues hay una gran diferencia de edades, fluctúan entre los 28 y 50 años, también el lugar de origen es diverso, aunque predominan las limeñas. Además los oficios también son dispersos: hay cocineras, vendedoras y hasta una patrona de prostíbulo. Como en los casos estudiados por Mannarelli (1998) hay algunas similitudes (algunas son solteras, dos casadas pero separadas y una viuda; estamos ante mujeres solas que para la época se considerarían mayores, ya habían pasado la etapa casamentera. Todas ellas estaban sin un hombre y en el caso de las mujeres casadas estaban sin sus maridos, separadas. Estos casos prueban una vez más que para la Iglesia era peligroso permitir mujeres solas y autosuficientes porque tenían la libertad de elegir a sus acompañantes ocasionales, experimentar los placeres libres del control masculino, todo lo cual contradecía el discurso

.....  
<sup>25</sup> BN, Manuscritos, C365.

que la sociedad patriarcal pretendía en torno a las mujeres y por eso el castigo fue público y severo: todas sufrieron azotes y fueron desterradas a diversos lugares.

Como se ha apreciado, las parteras y curanderas, las beatas y milagreras estaban pendientes de un delgado hilo, entre el bien y el mal. La Inquisición las vigilaba, sus remedios y hierbas podían pasar de ser apreciadas como medicinales a ser tildadas de recetas del demonio, de ser mujeres respetadas, seguidas y admiradas podían pasar a la hoguera. ¿Por qué si el trabajo curativo formaba parte del mundo femenino desde los albores de la humanidad? Podría ser un problema de género, como sugiere Perry (1993, 35-39), porque es bastante sospechoso que los médicos y cirujanos encargados de examinar a las supuestas hechiceras al mismo tiempo eran quienes las delataban, las acusaban. Sus voces contaban mucho para un veredicto. Eran hombres que escribían y leían sus textos de medicina, a diferencia de las curanderas, y parteras que seguían sus tradiciones, aprendían de vista y oído; la mayoría no leían ni escribían pero significaban una gran competencia profesional.

Por otro lado también hay un componente sexual muy fuerte pues algunas acusadas fueron tildadas de sexualmente poderosas y consejeras sexuales, como Juana; y otras de prostitutas, como Bernarda. Todas estas acusaciones reflejan miedo al poder del sexo femenino. Estas mujeres fueron consideradas peligrosas por cuanto eran libres de entablar sus relaciones afectivas y sexuales, eran mujeres solas, sin el control de un esposo, padre o amo, asimismo conocían el cuerpo femenino, provocaban abortos y ayudaban en la menstruación y el parto, otras fueron transmisoras de conocimientos sexuales, podían difundir "malas ideas", incitar reclamos, generar descontentos femeninos, por tanto fueron vistas como malos ejemplos, eran percibidas como peligrosas para el orden masculino porque podían romper el silencio de la frustración sexual de muchas mujeres.

Las esclavas y libertas estaban bajo la mira con mayor énfasis porque a estos rasgos comunes analizados hay que agregar los estereotipos que arrastraban. Por ser negras se pensaba que por naturaleza tenían cuerpos ardientes y promiscuos. En la sociedad colonial las mujeres y especialmente las negras eran vistas como criaturas que daban rienda a los placeres carnales que se intentaban reprimir. Por eso, el discurso colonial recomendaba la sujeción de las mujeres, las negras y las esclavas. En el caso de las esclavas, legalmente eran propiedad de alguien, eso las convertía en objetos/cuerpos, pero en la práctica cotidiana eran tratadas como personas semilibres, muchas compartían la cama del propietario o patrón, bastantes tenían hijos con sus propietarios, una considerable cantidad trabajaba, ganaba y ahorraaba dinero. Era inevitable que desarrollaran el concepto de honor y patrones cotidianos relacionados con esa condición

socioeconómica (vivienda, maternidad, paternidad, ahorro, propiedad) De hecho, en la sociedad colonial se presentó una ambivalencia entre el concepto y la teoría.

Finalmente estas prácticas mágico religiosas las ayudaron a tejer redes solidarias con otras mujeres y con hombres, con sus comunidades, con gente de diferentes estamentos. Gracias a estas prácticas establecían relaciones afectivas y sexuales; y, lo que es más importante, estas prácticas las situaban en un espacio de poder, limitado, efímero y desde la subalternidad, pero poder al fin y al cabo.<sup>26</sup>

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADANAQUÉ, Raúl. *La esclavitud en el Perú*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1992.

\_\_\_\_\_Cofradías de esclavos en el Perú colonial, *La Mañana*, Lima. 1993.

AGUIRRE, Carlos. *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1854*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 1993.

\_\_\_\_\_ *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. 2005.

\_\_\_\_\_ *Denle duro que no siente. Poder y transgresión en el Perú republicano*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos. 2008.

AGUIRRE, Carlos y WALKER, Charles, (Ed). *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario y Pasado y Presente. 1990.

ARRELUCEA, Maribel. *Conducta social de los esclavos de Lima, 1760-1820*. Lima: tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1999.

\_\_\_\_\_ Poder masculino, esclavitud femenina y violencia doméstica en Lima, 1760-1820. *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII - XXI* Scarlett O'Phelan y Margarita Zegarra (Ed). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos. 2006a.

\_\_\_\_\_ Poder femenino, sexo y seducción: Esclavas en el recinto doméstico. Lima, 1760-1820. *Diálogos en Historia* (Lima) 4. 2006b.

\_\_\_\_\_ Esclavitud, sexo y seducción en Lima. 1760-1820 *Revista del Archivo General de la Nación* (Lima), 26. 2006c.

<sup>26</sup> Para algunos autores fue importante la acción cotidiana de las mujeres en tanto vivían plenamente en la sociedad que les tocó. Saldarriaga (2004, 141), Twinam (2004, 251) Perry (1993, 29).



\_\_\_\_Lágrimas, negociación y resistencia femenina: Esclavas litigantes en los Tribunales. Lima, 1760-1820. *Summa Historiae* (Lima), 2. 2007.

FELIPE BAUZA (Haenke, Tadeo). *Descripción del Perú*. Lima: Imprenta El Lucero, [1790] (1901).

BOWSER, Frederick. El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650. México: Siglo XXI. 1977.

EGOAVIL, Teresa. *Las cofradías en Lima, siglos XVII XVIII*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina. 1989.

FLORES GALINDO, Alberto. *Aristocracia y plebe. Lima 1760-1820*. Lima: Mosca azul ed. 1984.

*El Mercurio Peruano*. Edición facsimilar, 12 volúmenes, 1791-1794. Lima: Biblioteca Nacional, 1964.

HAMPE, Teodoro. *Santo Oficio e historia colonial. Aproximaciones al Tribunal de la Inquisición de Lima (1570-1820)* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. 1998.

Hünefeldt, Christine. "Los negros de Lima, 1800-1830. *Histórica*, III, 1. 1979<sup>a</sup>.

\_\_\_\_Cimarrones, bandoleros, milicianos: 1821. *Histórica* (Lima), III, 2. 1976b.

\_\_\_\_Jornales y esclavitud. Lima en la primera mitad del siglo XIX. *Economía* (Lima), X, 9. 1986

\_\_\_\_ *Mujeres, esclavitud, emociones y libertad. Lima 1800-1854*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1987.

JOUVE MARTÍN, José. *Esclavos de la ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 2005.

KONETZKE, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones. 1958.

LÉVANO, Diego. *El mundo imaginado: el papel social y espiritual de las cofradías en Lima barroca*. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal, tesis de licenciatura. 2006.

MANNARELLI, María Emma. *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. 1998.

\_\_\_\_(2004) Vínculos familiares y fronteras de lo público y privado en Perú. *La familia en Iberoamérica, 1550-1980*, Pablo Rodríguez (Coord). Bogotá: Convenio Andrés Bello, Universidad Externado de Colombia.

MARTÍNEZ, Patricia. *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: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Movimiento Manuela Ramos. 2004.

OSORIO, Alejandra. Hechicerías y curanderías en la Lima del siglo XVII. Formas femeninas de control y acción social. *Mujeres y género en la historia del Perú*, Margarita Zegarra (Edit). Lima: Cendoc-Mujer. 1999.

PERRY, Mary Elizabeth. *Ni espada rota ni mujer que trota. Mujer y desorden social en la Sevilla del Siglo de Oro*. Barcelona: Grijalbo. 1993.

RODRÍGUEZ, Joaquín. Las cofradías en la modernidad y el espíritu de la Contrarreforma en *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), LII, 2. 2005.

SALDARRIAGA, Gregorio. Redes y estrategias femeninas de inserción social en tierra de frontera: tres mujeres desarraigadas en Antioquía (siglo XVII) *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Pilar Gonzalbo y Bertha Ares (Coord). Sevilla-México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y el Colegio de México. 2004.

SILVERBLATT, Irene. *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas. 1990.

STEVENSON, William Bennet. Memorias sobre las campañas de San Martín y Cochrane en el Perú. Lima: *Colección Documental para la Independencia del Perú*, T. XXVII, vol. 3. 1971.

TARDIEU, Jean. *Los negros y la Iglesia en el Perú. Siglos XVI-XVII*. Quito, Ediciones Afroamérica, Centro Cultural Afroecuatoriano. 1994.

\_\_\_\_\_. *El decreto de Huancayo. La abolición de la esclavitud en el Perú, 3 de diciembre de 1854*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. 2004.

TORD, Javier y LAZO, Carlos. Economía y sociedad en el Perú colonial. *Historia del Perú*, Juan Mejía Baca (Ed). Lima, vol. IV y V. 1980.

TWINAM, Ann. Estrategias de resistencia: manipulación de los espacios públicos y privados por mujeres latinoamericanas de la época colonial, *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Pilar Gonzalbo y Bertha Ares (Coord). Sevilla-México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y el Colegio de México. 2004.

TRUJILLO MENA, Valentín. Actas del Primer Concilio Limense. *La legislación eclesiástica en el virreynato del Perú durante el siglo XVI*. Lima: Lumen. 1980.

VAN DEUSEN, Nancy. Determinando los límites de la virtud: El discurso en torno al recogimiento entre las mujeres de Lima durante el siglo XVII. *Mujeres y género en la historia del Perú*, Margarita Zegarra (Ed). Lima: CENDOC - Mujer. 1999.

\_\_\_\_\_. *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos. 2007.

VEGA Walter. Cofradías en el Perú colonial: una aproximación bibliográfica. *Diálogos en Historia* (Lima). 1999.

\_\_\_\_\_. Manifestaciones religiosas tempranas: cofradías de negros en Lima, siglo XVI. *Historia y Cultura* (Lima), 24. 2001.

\_\_\_\_\_. Cofradías limeñas. *Lima en el siglo XVI*, Laura Gutiérrez (Coord). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero. 2005.

**Maribel Arreluca Barrantes** es historiadora, docente universitaria y capacitadora en temas didácticos de docencia superior. Es investigadora especializada en temas de Historia Social (esclavos de Lima, vida cotidiana, panaderías limeñas, resistencia y protesta, cimarronaje, bandolerismo y palenques), Género y Etnicidad (cimarronas, curanderas y hechiceras, bandoleras, amas de leche y cocineras limeñas, rabonas) e Historia Cultural (aportes culturales de los afroperuanos, cocina colonial y decimonónica, construcción de imágenes femeninas en los discursos y la iconografía del siglo XIX). Ha sido docente en la Escuela de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es autora de numerosos estudios de su especialidad publicados en revistas especializadas. Participa como ponente en congresos y es comentarista en programas de radio y televisión. Actualmente desempeña su labor docente en la Universidad San Ignacio de Loyola y en la Universidad Nacional Federico Villarreal.

cimarronalimensis@yahoo.com

Recepción: 17 de noviembre 2008.  
Aprobación: 10 de diciembre 2009.