

## “Madre solo hay una”: la invención de los modelos de la buena/mala madre en el Perú de los siglos XIX y XX

Lissell Quiroz<sup>1</sup>

Recibido: Abril 2019 / Revisado: Enero 2020 / Aceptado: Marzo 2020

**Resumen.** El artículo busca analizar la construcción social y racial de los modelos maternos de la buena y de la mala madre en el Perú contemporáneo (siglos XIX y XX). El estudio se realiza en una perspectiva metodológica feminista decolonial aplicada a los estudios de historia movilizando fuentes de diversa índole que van de los archivos médicos, la prensa, la documentación administrativa hasta los trabajos antropológicos. Los resultados de esta investigación muestran cómo el modelo occidental de la buena madre sirvió para esencializar los roles sociales de género y legitimar la hegemonía del grupo de los descendientes de los criollos y de la población blanca mestiza. Si bien todas las mujeres fueron consideradas como inferiores a los varones y destinadas a la maternidad, solo ciertas mujeres –blancas y de clases acomodadas– heredaron la calidad de “matronas” y de “madres patriotas”. Las demás, indígenas, afro y mestizas, en cambio, aparecieron en mayor o menor grado como madres de segunda categoría, a las que había que formar, controlar y en algunos casos hasta limitar su reproducción. La originalidad de esta contribución radica en el análisis de la maternidad como espacio de colonialidad, es decir, como un entramado de relaciones de poder de orden patriarcal, racial y de clase que clasifica y jerarquiza a las mujeres peruanas lo que constituye un rasgo social que se mantiene hasta hoy.

**Palabras clave:** Maternidad; racialización de las mujeres; colonialidad; amor maternal; nodrizas

### [en] “Only one mother”: the invention of good/bad mother models in Peru in nineteenth and twentieth centuries

**Abstract.** The article seeks to analyze the social and racial construction of maternal models of the good and bad mother in contemporary Peru (19th and 20th centuries). The study is carried out in a decolonial feminist methodological perspective applied to history studies, mobilizing sources of diverse nature that go from medical archives, press, administrative documentation to anthropological works. The results of this research show how the Western model of the good mother served to essentialise social gender roles and legitimise the hegemony of the group of Creole descendants and the white mestizo population. Although all women were considered inferior to men and destined for motherhood, only certain women – white and from the wealthy classes – inherited the quality of “matrons” and “patriotic mothers”. The rest, indigenous, Afro and mestizo women, on the other hand, appeared to a greater or lesser degree as second-class mothers, who had to be trained, controlled and in some cases even limited in their reproduction. The originality of this contribution lies in the analysis of motherhood as a space of coloniality, that is, as a network of power relations of a patriarchal, racial and class order that classifies and hierarchizes Peruvian women, which is a social feature that remains to this day.

**Keywords:** Maternity; racialization of women; coloniality; maternal love; wet nurses

**Sumario.** 1. Introducción. 2. La construcción del modelo de la buena madre. 3. Jerarquización de las madres y la figura de la madre desnaturalizada. 4. Madres sin derechos: amas, nanas y nodrizas. 5. Consideraciones finales. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Quiroz, L. (2020). “Madre solo hay una”: la invención de los modelos de la buena/mala madre en el Perú de los siglos XIX y XX, en *Revista de Investigaciones Feministas* 11(1), 57-66.

*Ella no será digna de todos los respetos y de todos los amores,  
sino cerca de esa pequeña cuna que debe preferir al resto del mundo.*

Carolina Freire de Jaimes

<sup>1</sup> [lissell.quiroz@univ-rouen.fr](mailto:lissell.quiroz@univ-rouen.fr)  
Universidad de Ruan Normandía, Francia

## 1. Introducción

El modelo de la madre perfecta, amorosa y abnegada, es relativamente reciente en el mundo occidental pues data de mediados del siglo XVIII (Knibiehler, 2012). En el Perú, si bien el discurso ilustrado porta un renovado interés a la maternidad (Rosas Lauro, 2004), el arquetipo de la buena madre se desarrolla principalmente después de la independencia. Hasta ese momento, la principal misión de las mujeres era procrear sin que la responsabilidad de la salud y de la educación de los niños pequeños recayera exclusivamente en ellas. A partir de mediados del siglo XIX, el control sobre las mujeres se individualiza, se torna más intenso como se manifiesta a través de los manuales de educación del bello sexo y la difusión del parto medicalizado.

Hasta 1826, los y las peruanas nacían de manera tradicional, es decir, sin la intervención de la ciencia médica occidental. La mayoría de las mujeres, de origen indígena y campesina, daban a luz en sus comunidades, con la asistencia de familiares o, en caso de necesidad, de parteras y de curanderos. La ruptura de este régimen de maternidad se produjo en Lima a finales de los años 1820 cuando se fundó la primera maternidad hospitalaria de todo el mundo hispánico<sup>2</sup>. El desarrollo de la obstetricia, con nuevas actrices y nuevos actores como son las *obstetricas*<sup>3</sup> (parteras tituladas) y los facultativos, generó progresivamente un mayor control y disciplinamiento del cuerpo de las mujeres y del parto (Quiroz, 2012). Paralelamente se creó y difundió el modelo de la buena madre así como su contracara, el de la madre desnaturalizada. Ahora bien, estas categorizaciones responden a criterios de género, clase y raza. Así, las buenas madres son solo de origen criollo o blanco mestizo, mientras que las malas siempre se sitúan en las categorías subalternas y racializadas, indígenas y afro-descendientes.

El presente artículo mostrará cómo el modelo occidental de la buena madre fue empleado en el Perú de los siglos XIX y XX para esencializar los roles sociales de género y legitimar la hegemonía del grupo de los criollos y blanco mestizos. En efecto, solo ciertas mujeres –blancas y de clases acomodadas– heredaron el título de “matronas” y de madres patriotas. Las demás, en cambio, aparecieron en mayor o menor grado como madres de segunda categoría que había que formar, controlar más que las demás y en algunos casos limitar la reproducción. El artículo analiza así de qué manera la maternidad constituye un espacio de colonialidad (Quijano, 2000), es decir, un entramado de relaciones de poder de orden patriarcal, racial y de clase. Para abordar estos temas, el estudio se declina en tres partes. La primera analiza cómo se forjó el modelo de la buena madre en el Perú decimonónico. La segunda parte porta sobre la jerarquización de las madres y la categoría de la madre desnaturalizada. En última instancia se abordará el tema de las relaciones de poder entre las propias madres y, en particular, el caso de las amas, nanas y nodrizas.

## 2. La construcción del modelo de la buena madre

La figura de la madre atenta y dedicada única y exclusivamente al bienestar de su familia y de sus hijos surge en la época de la Ilustración (Rosas Lauro, 2004). A finales del siglo XVIII, los ilustrados peruanos manifiestan un novedoso interés por la gestación y el parto. Diversas publicaciones del periódico ilustrado *Mercurio Peruano* (1791-1795) muestran la relevancia que cobró la maternidad para estos hombres. Los artículos publicados en las diferentes ediciones señalan la voluntad de intervenir en un campo que les había sido vetado hasta ese entonces. Para ello se construyen una autoridad científica en materia obstétrica, al tiempo que descalifican a las especialistas de la salud femenina, a saber, las matronas y parteras. Ya en 1791, un médico conocido bajo el alias de Erasistrato Suadel proponía un mayor control de las mujeres gestantes:

Por eso, las que custodian en su vientre el sagrado fruto que va a perpetuar la especie humana, y añadir nuevo ser á la naturaleza, no tienen menos obligacion que impedir su inminente pérdida, que de poner obstáculo á los medios que la facilitan [...]. El estado de preñez exige un particular arreglo relativo á la conservacion de madre é hijo. Si aquella no pone en práctica las máximas conducentes á la conservacion de éste, frecuentemente perece, y esta desgracia suele comunicarla á quien injustamente se la procuró (Suadel, 1791, 19-28).

La Ilustración inaugura así lo que Marcela Nari llama la “maternalización de las mujeres” (Nari, 2004), es decir, la asociación indisoluble entre maternidad y cuerpo femenino. A partir de ese momento, el discurso médico se consagra a la tarea de diferenciar y esencializar las categorías de “hombre” y “mujer”. Ambas categorías se construyen por oposición. A lo masculino se asocia la fuerza, la inteligencia y la racionalidad, a lo femenino la delicadeza, la belleza y las emociones como lo puntualiza el doctor en letras Maximiliano Oyola:

<sup>2</sup> La primera maternidad de ese tipo fue la de Lima (1826). Luego siguieron las de Madrid y La Paz (1837), Barcelona (1853), México (1866), Quito (1875), Santiago (1875) y Buenos Aires (1892).

<sup>3</sup> El término “obstetrica” designa a las parteras tituladas en el Perú y otros países andinos. Es una palabra acuñada por la primera directora de la Maternidad de Lima, Benita Paulina Fessel, en los años 1830 que tenía por objetivo distinguir a las parteras tituladas de las empíricas, insistiendo en su formación científica. Se empleó durante todo el periodo estudiado en este artículo, por eso se lo prefiere al de obstetra, de mayor uso en nuestros días por el hecho de haberse integrado varones en la profesión.

Verdad es que el carácter de la mujer, a primera vista, se presenta como un jeroglífico indescifrable, cuya clave oculta en el corazón no es posible interpretar; verdad es que las mujeres parecen tan delicadas, tan tímidas, tan débiles, que parece imposible suponer fuerza donde solo hay debilidad; pero así como el poder moral del hombre reside en la razón y en la inteligencia; así ese mismo poder en la mujer está en los sentimientos: ellas poseen el secreto de una fuerza inmensa, cuyo recipiente es el corazón; el amor las hace héroes; el cariño, mártires; la virtud, fuertes; la fe, invencibles; vencen con una mirada, triunfan con una sonrisa, esclavizan con una lágrima (Oyola, 1897, 69).

A estos caracteres antagónicos corresponde la asignación de roles sociales distintos. Las cualidades destacadas en los hombres los impulsan al ejercicio del poder mientras que las de las mujeres las sitúan en la esfera doméstica y sobre todo en el ámbito de la maternidad. Tanto la fisiología como la psicología de la mujer la destinan a ejercer la función de madre. Ésta no debe ser solo una progenitora sino también una “buena madre”, es decir, una mujer amorosa y dedicada a su prole. La matrona goza al tener una descendencia numerosa a la que se dedica en cuerpo y alma. Su realización no es individual, deriva de la de sus hijos/as como lo define Manuel Aurelio Fuentes en un artículo titulado “El amor de madre” (1877):

Esta ama porque se complace en amar, porque quiere y debe amar al fruto de su seno, al hijo cuyos primeros años la llenan a la par de venturas y de desvelos; y ese amor no disminuye nunca, sino que crece en cada momento de la vida del hijo. La primera sonrisa, los primeros pasos, la primera palabra del niño son para la madre, otros tantos motivos de sublime y celestial felicidad. Los progresos del joven, sus adelantos en cualquiera línea, son otras tantas dichas que inundan el materno corazón; y, en cualquiera circunstancia de la vida del hijo, el dolor o el placer de este, las glorias o las derrotas, la buena o mala suerte, encuentran en la madre eco sublime. Ella se alegra con su hijo, llora con él, se enorgullece de él, lo admira, y, si la desdicha lo aqueja, no sufre más el desdichado, que el santo ser a quien debe la vida. El amor materno es siempre puro y desinteresado; nada quiere para sí, nada espera, todo lo quiere y lo espera para el hijo (Fuentes, 1877, 1-2).

El amor de madre se convierte así en una obligación para las mujeres. Elisabeth Badinter (1980) ha estudiado cómo se construyó el amor maternal en la Francia del siglo XVIII. Para la filósofa, lejos de ser un sentimiento natural, es una construcción social que varía en el tiempo. En ese sentido, los manuales y periódicos dedicados al “bello sexo” contribuyen a la fabricación del sentimiento materno. Se trata de textos performativos que conminan a las mujeres a expresar el amor por su descendencia y a sacrificarse por ella. El modelo dominante es el de la Virgen y el niño: las mujeres deben seguir el ejemplo marial para realizarse<sup>4</sup>. Toda mujer debe aspirar a ser madre y a dar la vida por su prole. Las mujeres burguesas, que empiezan a dedicarse a la prensa y la literatura, tuvieron que adoptar este modelo como se ve en el caso de María de la Luz, colaboradora del *Semanario del Pacífico*:

No hay sacrificio que ella no esté dispuesta a hacer en beneficio de esa vida de su alma. Porque la madre, muere con la muerte de su hijo; sufre con sus dolencias; goza con sus triunfos y languidece con sus penas. Desde el instante que es madre, su vida se duplica para gozar y sufrir. Mejor expresado; ya no vive en sí, sino en su hijo; los bienes y las desdichas, todo lo que refiere a él. Solo de una cosa es avara; del amor de su hijo. Quitádselo todo, pero no robéis este bien que es su más preciado tesoro, porque sería como pretender quitarle el riego a la planta, el aire al pájaro que se cierne en el espacio, el sol a la naturaleza. Muy reverente y acendrado es el amor que a nuestros padres profesamos; muy profunda la ternura que sentimos por el elegido de nuestro corazón; pero el amor a nuestros hijos, ¡ese es el amor de los amores! ¡Ese está grabado con caracteres indelebles por la diestra del mismo Dios en el corazón de la mujer, y tiene algo de su esencia divina! (María de la Luz, 1877, 52).

La trayectoria de la poeta y periodista Manuela Villarán de Plasencia (1840-1888) muestra cómo la devoción materna – en particular a los varones – se vuelve el primer parámetro que determina el valor social de una mujer. Villarán pertenece a una familia de la burguesía limeña. En 1854, se casa con un militar, Rafael Plasencia Muñoz Fuentes (García y García, 1935, 26). De esa unión nacen once hijos e hijas, entre los cuales se encuentra Ernesto Plasencia Villarán. En los círculos literarios en los que se desenvuelve, Manuela Villarán destaca por su devoción maternal que pasa por encima de su actividad literaria. La escritora y amiga Mercedes Cabello cuenta la siguiente anécdota a su respecto:

Alguna vez, con esa noble ingenuidad que usaba, recuerdo que me dijo estas palabras: – Si usted me viera escribir, amiga mía, le daría pena; escribo rodeada de cuatro ó seis chicos, que el uno me quita la pluma, otro se lleva el borrador; éste me habla á gritos, porque cree que no he oído lo que me pide, y en medio de esa baraúnda y ese barullo, concluyo mi composición y luego sigo mis ocupaciones (Cabello, 1888, 259).

<sup>4</sup> Por su parte, la activista feminista española Beatriz Gimeno (2016) señala que la diada formada por la Virgen y el Niño constituye un modelo de amor romántico impuesto a las madres hasta hoy.

La Guerra del Pacífico (1879-1883) conmociona la vida de la familia. El “adorado Ernesto” muere en el frente dejando a su madre en una profunda depresión. Manuela Villarán trata primero de canalizarla escribiendo un poemario titulado *Cantos íntimos de una madre*. Pero la enfermedad psíquica la va consumiendo poco a poco. La poeta se propone entonces morir en la fecha de aniversario de la muerte de su hijo. Y así sucede pereciendo a la edad de 48 años (Cabello, 1888, 459). Villarán aparece además como una madre patriota, es decir, que obra por la grandeza del Perú, ofreciendo lo que más quiere a su país, en otras palabras, su hijo.

En el Perú, el modelo de la buena madre se desarrolla e impone a las mujeres durante todo el siglo XIX. Todas las madres deben a partir de ese momento probar el amor y la dedicación hacia sus descendientes. Esto no significa que el amor maternal sea una pura invención social. La gestación, los procesos hormonales durante el periodo perinatal, así como el contacto repetido y constante entre la madre y su bebé favorecen el desarrollo del apego. Los estudios del neurobiólogo Boris Cyrulnik muestran que el vínculo con una figura maternante es vital para el desarrollo del recién nacido (Cyrulnik, 2010). La parturienta es por lo general la que ocupa este papel, con frecuencia con ayuda de su entorno familiar o comunitario. Pero no es la única en poder hacerlo. Por ejemplo, en caso de muerte en el postparto, otras personas podían ejercer el maternaje, es decir los cuidados de los bebés y niños de la primera infancia necesarios para su supervivencia y desarrollo físico y psíquico (Doron, 2008, 354). No obstante, el modelo heteropatriarcal desarrollado en Occidente en el siglo XIX, le asigna el papel maternal únicamente a las mujeres por el simple hecho de serlo. Y toda depresión o dificultad materna es percibida como un signo de desnaturalización o de depravación.

### 3. Jerarquización de las madres y la figura de la madre desnaturalizada

Si, en el discurso médico decimonónico, la madre perfecta no existe y todas las mujeres están dominadas por su útero y por ende son inconstantes y débiles, algunas aparecen como menos aptas a la maternidad que las demás. Factores como la clase y la raza intervienen en la clasificación de las madres peruanas decimonónicas. En primer lugar, el discurso médico ilustrado impone la idea que la maternidad es exclusivamente un acontecimiento natural e instintivo. En esas condiciones, ninguna mujer debe rechazar esa fuerza femenina esencial. Sin embargo, basándose en la observación del comportamiento animal, los científicos observan que los mamíferos pueden perder su capacidad instintiva. Así, por ejemplo, las gatas pueden matar a sus crías cuyo olor no reconocen. Trasladando estas situaciones al ser humano, los médicos postulan la idea de una desnaturalización de ciertas madres. Éstas son incluidas en el espectro de las patologías sociales, en boga entre los intelectuales del siglo XIX. La mala madre aparece primero como un disfuncionamiento de la naturaleza, una suerte de excepción que confirma la regla general como lo señala el médico Francisco Aspauza:

El amor materno, ese sentimiento sublime de ternura que Dios ha encarnado en el corazón de la mujer, y por el que una madre solícita experimenta dicha inefable al tributar caricias y cuidados a su hijo, ese rayo de la divinidad, es a veces apagado por la depravación, por una inmoralidad sin límites en mujeres que, ensordecido a la voz de la naturaleza y de la religión, han adjurado de toda virtud al hacer sucumbir a su inocente (Aspauza, 1862, 580).

Como muestra el final de la cita, la desnaturalización del instinto materno aparece como el resultado de la mala conducta de ciertas mujeres. De hecho, los intelectuales y políticos decimonónicos tienden a sociologizar los comportamientos desviantes. La clase juega así un papel central en la jerarquización de las madres. Las pobres y necesitadas son asociadas al vicio y la prostitución. Así, en 1859, Martina Robles es acusada de haber dejado a su bebé de nueve meses morir de hambre. Las piezas del expediente establecen que Robles salió de su domicilio temprano por la mañana del domingo 4 de abril y que no regresó hasta las 8 pm. Los testimonios de sus vecinas son abrumadores pues sostienen que Robles se quedó divirtiéndose hasta las 11 pm. El juez la condena a 15 años de cárcel por ser además reincidente (Gaceta Judicial, 1862, 71-72).

La fabricación de la figura de la “buena madre” sirvió también para reforzar la distinción entre las mujeres y legitimar la jerarquía racial. María Lugones (2008) ha designado ese proceso como colonialidad del género. La filósofa argentina señala, basándose en los trabajos de la socióloga feminista Oyèrónkẹ Oyèwùmí (1997), que la categoría social “mujer” fue una invención colonial que no existía antes de la conquista. En efecto, siguiendo los estudios de Paula Gunn Allen (1986), Lugones puntualiza que había más de dos géneros en Abya Yala<sup>5</sup> – entre tres y cinco – y no dos como en el mundo occidental. Con la llegada de los europeos al continente americano, se abolió el antiguo régimen de sexualidad y se impuso el modelo binario occidental, es decir las categorías de “hombre” y “mujer”. Sin embargo, estas categorías no se aplicaron a los habitantes de Abya Yala sino solo a los europeos. En otros términos, solo las mujeres europeas y criollas fueron incluidas en la categoría de mujer, mientras que las demás fueron consideradas como “hembras” más o menos primitivas. Consecuencia de ello fue la minoración social y sexual de las indígenas y negras. Lugones puntualiza así que las personas asignadas de sexo femenino blancas heredaron los atributos de la mujer europea presentados más arriba tales

<sup>5</sup> Abya Yala es el nombre dado al continente americano por el pueblo originario kuna y que ha sido adoptado por un gran número de organizaciones autóctonas en lugar de “América”.

como la delicadeza, la belleza y la sensibilidad. En cambio, a las “hembras” racializadas se les asignó caracteres de hipersexualización y de barbarie. De ahí que se las considerara como más lascivas y resistentes al trabajo y al dolor.

Esta categorización y jerarquización de las personas de sexo femenino tuvo consecuencias importantes en lo que respecta a la maternidad. Solo las mujeres blancas y blanco mestizas pudieron encarnar el modelo de la buena madre que corresponde también al de la “mujer”. Se les concedió el privilegio de reproducirse sin restricción – siempre y cuando cumplieran ciertos requisitos como el matrimonio – y recibieron una atención al parto que velaba por su salud y la de sus recién nacidos. A la inversa, a las “hembras” indígenas y afrodescendientes, asociadas a la animalidad, se les asignaron estereotipos de género y sexualidad que incidieron en la atención al parto. En ese sentido, se considera, por ejemplo, hasta hoy que paren más rápido y que son poco sensibles al dolor. Así cuando eran atendidas en la Maternidad de Lima o por médicos y obstetras, el trato obedecía a estas representaciones.

En consecuencia, la articulación entre clase y raza jugó un papel central en la categorización de las madres peruanas. La madre ejemplar, la matrona, pertenece siempre a las clases sociales superiores. Por el contrario, la mala madre está asociada a lo subalterno. El análisis de los casos de infanticidio y filicidio permite corroborar esta hipótesis. Desde un punto de vista legal, el infanticidio designa el homicidio de un recién nacido, ocurrido en un lapso de tiempo que va del nacimiento del infante a algunos días de vida. Las legislaciones nacionales decimonónicas sobre el particular divergen en cuanto al intervalo de tiempo durante el cual se puede producir el homicidio del menor. En Francia, la calificación de infanticidio se aplica al asesinato de un bebé de menos de ocho días (Vallaud, 1988, 39). En España, el Código penal prevé un periodo de tres días (Código penal, 1848, 143). En Perú en cambio, los juristas adoptan una definición mucho más restrictiva pues lo fijan en 24 horas (García Calderón, 1878-79, 1110). De ambos lados del Atlántico, estas consideraciones teóricas tenían poco efecto en la realidad ya que es prácticamente imposible en el estado de la medicina de aquella época determinar con precisión la edad de un recién nacido. Frente a esta dificultad, los empleados públicos y los jueces van a proceder a una interpretación subjetiva y amplia de la ley. Así por ejemplo los tribunales peruanos instruyen casos de infanticidio de bebés que tienen hasta doce meses. Por cierto, una segunda categoría de crimen contra los infantes aparece en la jurisprudencia peruana sin que figure en el Código penal. Se trata del filicidio, es decir, el asesinato de un/a menor por parte de su padre o madre. El caso es que tanto el infanticidio como el filicidio son entendidos como crímenes contra natura, particularmente cuando implican a las madres. Con todo, son difíciles de establecer y de condenar penalmente. Por un lado, hay muy pocos agentes de policía y de justicia en el Perú decimonónico en construcción. Por el otro, los familiares y vecinos de los/as criminales niegan los homicidios presentándolos más bien como muertes accidentales o derivadas de alguna enfermedad (Quiroz, 2014).

Médicos, juristas y políticos peruanos deploran el número elevado de infanticidios. Sin embargo los archivos desvelan otra realidad. El examen de los expedientes de los procesos criminales de 1820 a 1900 permitió detectar solo 15 casos de infanticidio y filicidio<sup>6</sup>. Los expedientes conciernen en su gran mayoría a mujeres, en este caso 12 acusadas contra 3 acusados. El procedimiento judicial debuta por la instrucción del caso que debe caracterizar el crimen, los autores y el móvil. La variable de género aparece claramente en el seguimiento del proceso judicial. Cuando la investigación realizada concluye que la criminal es la progenitora, la puesta en escena del juicio tiende a presentarla como una madre desnaturalizada. Por su parte, la defensa se consagra a la tarea de demostrar que el amor maternal ha sido trastocado por condiciones sociales deplorables. Los hombres, en cambio, reciben un trato diferente por parte del tribunal. Las condenas son globalmente más severas. Al no poder movilizar como las mujeres el argumento emocional, los jueces sitúan a los acusados del lado de la virilidad, la crueldad y la violencia. A las diferencias de género se agregan las de raza y clase. En efecto, las 15 personas acusadas en los procedimientos penales peruanos pertenecían en su totalidad a las clases subalternas (llámense campesinos, lavanderas, costureras, nodrizas, obreros). Aunque la mención de la raza no fuera generalizada, se pueden extraer algunos elementos al respecto. En los 9 casos de infanticidio que mencionan la raza de los acusados, se observa una sobrerrepresentación de los indígenas (5) y de las personas negras (3), mientras que el resto se compone de mestizos (2). No se encontró en cambio ningún expediente que implicara a representantes de las clases superiores. En regla general, la mala madre es asociada a las clases populares y racializadas. El médico José Santos Vidalón considera así que las personas con poca instrucción cometen el infanticidio por consideraciones insignificantes. En cambio, en el caso de las “hijas de familia”, Vidalón justifica el crimen por razones de honor y pérdida de la buena fama para las familias (Vidalón, 1879, 6).

El análisis de los casos de infanticidio permite entender cómo se construyeron modelos maternos que siguen vigentes hasta el día de hoy. Así, las malas madres siguen siendo las que pertenecen a las categorías populares, como en el caso de Liduvina Huanachín Pomatay, indígena huancavelicana de 20 años que llegó a la capital para trabajar y estudiar. Pero salió encinta y su compañero la abandonó. Luego de dar a luz, en 14 de junio de 2015, optó por quitarle la vida al recién nacido, “para que no sufriera”:

<sup>6</sup> En total se examinaron 205 legajos disponibles en el Archivo General de la Nación de Lima (AGN, Poder Judicial, Causas criminales, 1820-1900).

Liduvina daba la terrible confesión a las 19:30 horas. Antes, agentes policiales encontraron en su habitación, en una tina, a su hijo recién nacido apuñalado y con el cuello cortado. Según las investigaciones, la universitaria, por el chat conoció al padre de su hijo (Jorge) y luego de un breve romance éste viajó a Arequipa. La noche del miércoles último, la joven huancavelicana, alumbró a su hijo en su habitación. En pleno parto, el niño cayó de cabeza al piso y empezó a convulsionar. La parturienta al ver la escena cogió un cuchillo, cortó el cordón umbilical y le incrustó el puñal en el pecho, pero, como el pequeño no dejaba de moverse, le cortó el cuello (Correo, 2015).

De esta manera, en las representaciones sociales contemporáneas, la mala madre es una mujer de origen indígena, pobre y con muchos hijos e hijas a los que no sabe criar. De hecho, este estereotipo justificó en gran medida la política de esterilizaciones forzadas organizada y llevada a cabo entre 1996 y 2000 durante el gobierno de Alberto Fujimori (Ballón, 2014). A más de 300.000 mujeres se les negó el derecho de ser madres por el hecho de ser pobres e indígenas. Paradójicamente esta situación no les impidió convertirse en sustitutas de las madres biológicas de las/os niñas/os de las clases pudientes, en calidad de amas y nodrizas.

#### 4. Madres sin derechos: amas, nanas y nodrizas

En el mundo occidental, desde la Antigüedad, numerosas mujeres subalternas asumen un doble papel materno pues se encargan a la vez de sus hijos y de los de las mujeres de clase acomodada. La actividad de nodriza figura ya en el código babilónico de Hammurabi (ca. 1750 a. e. c.) que registraba los deberes de esta última (Romanet, 2013). En España, las Siete Partidas mencionan también a las amas de cría (Siete Partidas, 1829, 442). Sin embargo, en Europa, el empleo de nodrizas por las clases superiores se desarrolla en la edad moderna y particularmente en los siglos XVII y XVIII (Badinter, 2010 [1980], 69). En París en 1780, menos del 5% de los 21.000 recién nacidos, son amantados por sus madres biológicas. En el siglo XIX, alrededor de un tercio de las familias parisinas y 48% de las de Lyon recurren a las amas de leche (Romanet, 2013). Se trata por ende de una práctica sumamente extendida. Todas las clases sociales contratan nodrizas cuya “calidad” varía en función de la clase social. Las familias pudientes tienen amas cerca de su domicilio mientras que las más pobres tienen que mandar a sus hijos lejos. En el Perú, Flora Tristán (1803-1844) señala que apelar a amas de leche es una costumbre importada de España y que concierne principalmente a las clases altas:

Casi todas [las peruanas] alimentan a sus hijos pero con la ayuda de un ama que suple a la madre y amamanta también al niño; es un uso que les viene de España donde, en las familias acomodadas, los niños tienen siempre dos nodrizas<sup>7</sup> (Tristán, 2004, 594).

El tema de las madres sustitutas plantea el tema de la maternidad desde el prisma del cuidado (*care*) como actividad subalterna y femenina. Según Tronto, el *care* es una actividad central esencial a la vida humana que comprende todo lo que hacemos para mantener, perpetuar y reparar nuestro mundo de manera que sea más llevadero (Tronto, 2009 [1993], 143). En las sociedades occidentales y occidentalizadas, ese trabajo en pos del bien público recae en manos de las mujeres pobres y racializadas. En el caso del Perú del siglo XIX, las actividades de cuidado conciernen principalmente a las mujeres indígenas y afrodescendientes que, en calidad de amas, se encargaban de los hijos de las mujeres blancas y pudientes.

Las amas y nodrizas asumen las tareas que atañen al maternaje. Estas actividades comprenden la alimentación, el portaje de los bebés, los cuidados de limpieza, el acompañamiento diurno y nocturno, así como el asumir diferentes acciones que favorecen el apego seguro de los infantes. El maternaje implica una relación compleja e intensa de apego entre los niños y su nodriza. Pero a pesar de ocupar un papel central en la formación de los pequeños, las amas y nanas no tienen ningún derecho sobre los seres que cuidan y asisten. Y en el Perú, en la mayoría de los casos, no reciben ningún sueldo por la función que ocupan. A la diferencia de las demás mujeres que asisten a las madres biológicas como las abuelas o las tías, las nodrizas se encuentran siempre en posición de subordinación con relación a las progenitoras. Se trata siempre de una relación asimétrica y de poder entre la madre biológica y la sustituta. Más que con el dueño de la casa, los intercambios en torno al maternaje de los niños se presentan como espacios de lucha y de poder femeninos.

Flora Tristán asocia a las nodrizas españolas y las peruanas como si se tratara de la misma situación de los dos lados del Atlántico. En realidad existen ciertas diferencias entre el caso de Europa occidental y el de las Américas. Las amas de cría americanas son empleadas que viven en un régimen de colonialidad del poder, del ser y del género, forjada en el periodo colonial pero que subsiste luego de las independencias. En los territorios ibero-americanos, la delegación del maternaje a las nodrizas se desarrolla en el marco de sociedades racializadas y jerarquizadas. Como ya se ha señalado anteriormente, estas categorizaciones clasifican a las mujeres, de las más refinadas y civilizadas a las supuestamente bárbaras y primitivas. Tanto en Europa como en las Américas, recurrir a una nodriza deriva de la idea que la lactancia es una tarea que tiende a animalizar y hacer perder la belleza de una mujer. Las mujeres de la aristocracia y la burguesía son recelosas además del fuerte vínculo

<sup>7</sup> Trad. de la autora.

de dependencia que se crea con bebés no necesariamente deseados y que además pueden perecer dada la importante tasa de mortalidad infantil. A pesar de que los ilustrados las instan a dar de lactar a sus hijos, miles de mujeres rechazan esta conminación a la maternidad. En París por ejemplo, en 1780, de los 21.000 infantes nacidos anualmente, menos de 1.000 son amamantados por sus madres (Badinter, 2010, 69). No disponemos de cifras semejantes para el caso limeño, pero podemos indicar que se trató de una preocupación constante de los médicos peruanos del siglo XIX (Roca, 1875).

Las amas de crías europeas y latinoamericanas del siglo XIX tienen en común el hecho de pertenecer a las clases más desfavorecidas de la sociedad. La lactancia asalariada representa una alternativa para mujeres pobres que solventan la economía de sus hogares. Sin embargo, no se trata un trabajo cualquiera ya que implica que la madre lactante comparta la alimentación destinada a sus propios hijos. Si bien experiencias de madres y estudios actuales prueban que es posible dar de lactar a dos bebés al mismo tiempo (La Leche League France, 2001), la lactancia asalariada no es solo una cuestión de alimentación, implica también una relación de apego y de intercambio emocional.

En Europa, las nodrizas son principalmente mujeres rurales pobres que disponen de cierto grado de agencia para asumir la lactancia asalariada. En las Américas en cambio, el factor racial aparece como un criterio central de la definición de la ama de leche. Salvo en Argentina donde la situación es semejante a la de Europa (Allemandi, 2016), en la mayoría de los territorios de las Américas, las nodrizas son racializadas y especialmente negras. Estas mujeres no solo tienen una menor agencia que las blancas sino que en casi todos los casos son explotadas laboralmente pues no reciben salario alguno. En Brasil, las amas de leche (*amas de leite*) son exclusivamente esclavas (Sandre-Pereira, 2003). Se podría pensar que esta situación responde a la presencia de un gran porcentaje de mano de obra esclava en el Brasil decimonónico. De hecho, en ciudades como Río de Janeiro o Salvador de Bahía, los esclavos representaban prácticamente la mitad de la población total (Saillant y Araujo, 2007).

El caso del Perú muestra que la definición de la ama de cría está adosada a un imaginario cultural racista además de las consideraciones económicas. El porcentaje de peruanos negros y mulatos es bastante reducido pues, según el censo de 1876, se sitúa alrededor de 1% (Arrelucea y Cosamalón, 2015, 119). Les indígenas representan por el contrario más de 60% de la población. Sin embargo, en lo que respecta a las amas de leche, las élites peruanas prefieren emplear a mujeres afro como lo demuestra un anuncio publicado por una agencia de empleadas domésticas en 1885 (cf. tabla n° 1). El aviso propone amas a diferentes precios: las más caras son las de piel más oscura. Esto se puede explicar por el hecho de que, siendo menos numerosas en la sociedad peruana, eran más difíciles de conseguir. Las amas cholás<sup>8</sup> en cambio, mucho más numerosas, se vendían a un precio menor.<sup>9</sup>

Tabla n° 1 Elaboración propia a partir de los datos recopilados en *Perlas y Flores. Semanario comercial obsequiado a las familias* n° 30, año II, 4 de abril 1885, p. 13.

Domésticos	Soles
Amas de leche, morenas, reconocidas por médico	25
Amas de leche, zambas, reconocidas por médico	20
Amas de leche, cholás	17
Amas secas <sup>1</sup> de cualquier clase	9
Lavanderas	15
Cocineras	7

Estas clasificaciones responden a las representaciones racistas del siglo XIX. En el Perú como en otras partes del continente, la construcción racial sitúa a las personas negras en el estrato más bajo de la pirámide social. No obstante, en el Perú su escasez numérica las llevó a ser percibidas como una minoría exótica y poco peligrosa. Esta situación contrasta con la de las/os indígenas, considerados/as por las élites dominantes como un peligro y un lastre para el desarrollo del país. El miedo a la “cholificación” e “indianización” de los países andinos es un leitmotiv de la literatura científica del siglo XIX (Martínez, 2010). Ahora bien, la creencia popular considera la leche, como la sangre, como un fluido de transmisión de patologías y de comportamientos humanos. Es por cierto un argumento movilizad por el discurso higienista desarrollado a fines del siglo XIX para promover la lactancia materna y terminar con el empleo de las amas de leche. Es lo que declara el médico Emilio Roca en 1875:

La leche materna, siendo por la consanguinidad misma la más apropiada para la constitución del recién nacido, es la preferible. Lactar ella misma a su hijo, es para una madre un deber sagrado, que solo imperiosas circunstancias pueden exonerarla de cumplir. Pero si estas circunstancias se presentan, o si cediendo a un uso

<sup>8</sup> En la época colonial, el término de cholo/a designaba la persona nacida de la unión de un blanco y una indígena. En periodo republicano pasó a designar en el mundo andino a los/as indígenas que habían migrado a la ciudad y/o adoptado el modo de vida occidental.

<sup>9</sup> “Ama seca” es la nana que se ocupa del cuidado del recién nacido pero sin darle de lactar.

acreditado con demasiada ligereza, deposita en manos extrañas una carga que debía haberle sido placentera, es un deber no menos sagrado, que la elección de la nodriza no se haga de una manera casual; si esta nueva madre, va a nutrirlo con una parte de su sangre, de su vida, y con el alimento va a transmitirle sus buenas o malas cualidades físicas y aun morales, o lo que es peor el germen latente de enfermedades hereditarias que puede proveer; como será posible que para su elección se tenga tan solo en cuenta la simpatía que inspire a la familia o la conveniencia en el precio y no se le haga examinar detenidamente por un facultativo (Roca, 1875, 390-391).

La campaña médica en pro de la lactancia materna condujo a la aparición y desarrollo de las “amas secas” que no amamantaban a les bebés y que costaban por ende más barato que las “amas de leche” (menos de la mitad del precio). Y como se puede notar en la tabla n° 1, no existían precios diferentes en función de la raza pues podían ser “de cualquier clase”. En el Perú, como en otras partes de América Latina, esta transformación no favoreció el mejoramiento de las condiciones de trabajo de las mujeres que ejercían la función de nanas. A finales del siglo XIX y principios del XX, las nanas y empleadas peruanas tienen un mismo perfil: se trata de jóvenes –en muchos casos niñas– nacidas en los Andes o en la Amazonía– que son enganchadas para trabajar en las casas de la burguesía y de las clases medias urbanas. A principios del siglo XX, la familia del escritor Alfredo Bryce Echenique, perteneciente a la aristocracia peruana, tenía de un importante número de trabajadores domésticos. En los años 1940, su familia empleaba a dos nanas, dos mayordomos, una lavandera, un jardinero y un chófer. Y todo el personal doméstico era de origen andino o amazónico. En su novela de corte autobiográfico *Un mundo para Julius* (1970), el autor evoca las relaciones de rivalidad maternal que oponían a sus dos amas, una de la Selva y la otra de la región andina:

Hacia tiempo que Nilda lo venía fascinando con sus historias de la Selva y la palabra Tambopata; eso de que quedara en Madre de Dios, especialmente, era algo que lo sacaba de quicio y él le pedía más y más historias sobre las tribus calatas, todo lo cual dio lugar a una serie de intrigas y odios secretos que Julius descubrió hacia los cuatro años: Vilma, así se llamaba la chola hermosa de Puquio, atraía la atención de Julius mientras lo bañaba, pero luego, cuando lo llevaba al comedor, era Nilda con sus historias plagadas de pumas y chunchos pintarrajeados la que captaba toda su atención. La pobre Nilda solo trataba de mantener a Julius con la boca abierta para que Vilma pudiera meterle con mayor facilidad las cucharadas de sopa, pero no; no porque Vilma se moría de celos y la miraba con odio (Bryce Echenique, 1999, 14-15).

Las nanas y otras empleadas domésticas desempeñan un papel esencial en el sistema económico y social tanto en el Perú como en el resto de América Latina hasta el día de hoy. Contrariamente a las niñeras occidentales, las latinoamericanas ejercen tareas que no se limitan al cuidado de los niños pequeños. Las nanas asumen todas las tareas domésticas de los hogares en los que trabajan, con muy baja remuneración y poco descanso semanal. Es difícil medir con cifras la participación económica y social de estas mujeres. Su contribución social ha beneficiado principalmente a las mujeres y niños de las clases medias y altas. Por un lado, la liberación y el empoderamiento de las mujeres acomodadas se han conseguido en gran medida por medio de la explotación de subalternas a su servicio. Éstas han podido asumir actividades laborales y beneficiar de tiempo libre gracias a que otras mujeres estaban en sus casas velando por sus hijos e hijas. Por su parte, los niños y niñas de esas patronas también salieron beneficiados. La modalidad “cama adentro” sitúa a las nanas en una situación de gran dependencia afectiva además de la económica. El contacto prolongado y constante con los miembros de la familia empleadora, crea un sentimiento de apego entre las nanas y los niños de los hogares en donde laboran. Por un lado, la madre sustituta debe mostrar a cada instante su atención incondicional por los infantes que cuida y se puede encariñar con ellos. Por el otro, los niños que reciben los cuidados la consideran como la principal referente maternal, lo que puede suscitar la rivalidad con la madre biológica como lo presenta muy bien el film de Anna Muylaert titulado *Que Horas Ela Volta?* (2015). Es también la anécdota que comparte el escritor Jaime Bayly, criado por nanas desde su más tierna infancia, al describir en el primer relato de su obra autobiográfica *Yo amo a mi mami*, el cariño filial que tenía por su mamá Eva, su mamá sustituta:

Cuando yo era niño, el mundo me sonreía, y esa sonrisa tenía un nombre, el de mi mamá Eva, la mujer encargada de cuidarme. No era bonita, tenía cara de caballo, pero yo la adoraba. La quijada prominente, el pelo negro larguísimo, los ojos saltones y los dientes de conejo: así era, cuando me sonreía, es decir siempre, mi mamá Eva. Yo que nunca le decía Eva, pues sólo le decía mamá, la quería a mares, creo que a veces incluso más que a mi mami. Mi mamá Eva era como mi mami suplente, mi mami de mentira. Era una mamá tierna, complaciente, que no me exigía nada y me lo perdonaba todo (Bayly, 1999, 9).

Pero como relata Bayly en su novela, la maternidad y el amor por los niños crea una situación de rivalidad entre las progenitoras y las nanas. En el caso del escritor peruano, el cariño que le tiene a su nana es a la vez una suerte de préstamo de poder pero también una posibilidad de conflicto en el que las empleadas tienen todas las de perder. Así, la madre biológica de Bayly termina echando de la casa a la mamá Eva por los celos que le tiene a su empleada.

## 5. Consideraciones finales

En suma, el modelo de la buena madre amorosa y enteramente dedicada a sus hijos se impone en el Perú entre la independencia y las primeras décadas del siglo XX. Este arquetipo femenino se integra como un elemento constitutivo de la sociedad patriarcal que se elabora en paralelo en esa época. En este esquema general, la asignación de las mujeres a la maternidad opera como una forma de dominarlas mejor, a través del control médico y los manuales de educación del bello sexo. La exaltación de la maternidad se presenta así como un arma de doble filo: Por un lado, las gestantes y las madres entran en un círculo de cuidado y de consideración social, pero por el otro, resultan prisioneras de la maternidad. Puesto que la maternidad aparece como ontológicamente ligada a la mujer, ninguna puede sustraerse de ese imperativo so pena de ser asociada con la depravación. De ahí que toda mujer deba sentirse plenamente realizada en su condición de madre. Y como la madre es solo una, la responsabilidad de la salud y del éxito social recae casi exclusivamente sobre ella. Contrariamente a los padres, ninguna madre puede lamentar haber tenido hijos ni reconocer públicamente no sentir afecto por ellos.

Detrás de este modelo que tiende a unificar a todas las mujeres, en lo concreto, la maternidad está lejos de ser una categoría única y homogénea. Se trata en efecto de un espacio complejo de poder y colonialidad. Así, la definición patriarcal de la maternidad jerarquiza a las mujeres en función de su clase y raza. Como lo muestra el caso peruano, los niveles económicos así como las diferencias raciales intervienen hasta hoy en la definición de la buena madre, siendo las blancas y de clases acomodadas consideradas como las mejores y más aptas a la procreación. A la inversa, la subalternidad es un criterio central de definición de las malas madres que están así en situación de competencia y de conflicto. Esta clasificación de las madres, en función de su clase y raza sociales, determinó políticas públicas diferenciadas de corte eugenésico en materia de planificación familiar que terminaron, en su fase más dramática, con la esterilización forzada de más de 300.000 mujeres durante el régimen de Alberto Fujimori (1996-2000).

## Referencias bibliográficas

- (1829). *Las Siete Partidas del sabio rey don Alfonso el IX glosadas por el lic. Gregorio López*. T. 1, Segunda Partida, Tít. VII, Ley III. Madrid: Of. de D. León Amarita.
- (1848). *Código Penal de España*, Barcelona: Imp. Ramón Martín Indar, art. 327, 143.
- (1859). *Gaceta Judicial*, n° 18, T. 4, 9 de abril, 71-72.
- (1885). *Perlas y Flores. Semanario comercial obsequiado a las familias*, n° 30, año II, 4 de abril.
- Allemandi, Cecilia L. (2016). Las amas de leche y la regulación del mercado de la lactancia en la ciudad de Buenos Aires (1875-1911). *Mora*, 22, 5-24.
- Aspaua, Francisco (1862). “*Infanticidio*”. Tesis para optar el grado de Bachiller, Lima: Facultad de Medicina, Universidad Mayor de San Marcos.
- Badinter, Elisabeth (2010). *L'amour en plus: histoire de l'amour maternel, XVII-XXe siècle*. París: Flammarion.
- Ballón, Alejandra (2014). *Memorias del caso peruano de esterilización forzada*. Lima: Fondo Editorial de la Biblioteca Nacional del Perú.
- Bayly, Jaime (1999). *Yo amo a mi mami*. Barcelona: Anagrama.
- Bryce Echenique, Alfredo (1999 [1970]). *Un mundo para Julius*. Lima: Peisa.
- Cabello de Carbonera, Mercedes (1888). Manuela Villarán de Plasencia. *El Perú Ilustrado*, 77 (2) 1, 27 oct.
- Cyrułnik Boris (2010). *Sous le signe du lien. Une histoire naturelle de l'attachement*. París: Hachette.
- Doron, Roland (2008). *Diccionario Akal de psicología*. Madrid: Ed. Akal.
- Fuentes, Manuel Aurelio (1877). El amor de madre. *El Rubí*, n° 19, Año 1, 3 de marzo, 1-2.
- García Calderón, Francisco (1878-1879). *Diccionario de la legislación peruana*. París: de Laroque.
- García y García, Elvira (1925). *La mujer peruana a través de los siglos*. Lima: Imp. Americana.
- Gimeno, Beatriz (2016). El nuevo amor romántico. En Beatriz Gimeno, María Fernanda Ampuero, Nacho M. Segarra, Marga Castaño y Esther de la Rosa, Jenn Díaz, Marta Beltrán y Susana Blas, Sergio del Molino, Juan Lara, María Folguera. (*h*)*amor de madre*. Madrid: Continta me tienes.
- Knibiehler, Yvonne (2012). *Histoire des mères et de la maternité en Occident*. París: Presses universitaires de France.
- La Leche League France (2001). Allaitement des jumeaux et plus. Disponible en: <https://www.lllfrance.org/1005-lallaitement-des-jumeaux-et-plus> (consultado el 2/04/19).
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9 (2), 73-101.
- María de la Luz (1877). La Maternidad. *El Semanario del Pacífico*, Año I, n° 7, 28 de jul.
- Martinez, Françoise (2010). *Régénérer la race: politique éducative en Bolivie, 1898-1920*. París: IHEAL.
- Nari, Marcela (2005). *Políticas de maternidad y maternalismo político Buenos Aires (1890-1940)*. Buenos Aires: Biblos.
- Oyola, Maximiliano A. (1897). *La Mujer (estudio sociológico)*. Lima: Imp. Liberal.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: Clacso.
- Quiroz, Lissell (2014). Une mère ne tue pas ses enfants. Les procès pour infanticide dans le Pérou du XIX<sup>e</sup> siècle. En Christophe Regina, Bernard Ribémont y Lucien Faggion (Eds.): *La culture judiciaire. Discours, représentations et usages de la justice du Moyen Âge à nos jours* (pp. 181-196). Dijon, Presses universitaires de Dijon.

- (2012). De la comadrona a la obstetrix. Nacimiento y apogeo de la profesión de partera titulada en el Perú (siglo XIX). *DYNAMIS. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 32 (2), 415-437.
- Roca, Emilio (1875). “*La alimentación de los niños*”. Tesis para optar el grado de Bachiller, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Rodríguez, Rosario (2015). Mujer que mató a bebé confiesa que lo hizo para que no sufra. *Correo*, 14 de junio. Disponible en: <https://diariocorreo.pe/peru/liduvina-lo-mate-para-que-no-sufra-594618/> (consultado el 1 de abril de 2019).
- Romanet, Emmanuelle (2013). La mise en nourrice, une pratique répandue en France au XIX<sup>e</sup> siècle. *Transtext(e)s Transcultures*, 8, en línea el 2 de diciembre 2013, Disponible en: <http://journals.openedition.org/transtexts/497>; DOI: 10.4000/transtexts.497 (consultado el 2 de febrero de 2018).
- Rosas Lauro, Claudia (2004). Madre sólo hay una. Ilustración, maternidad y medicina en el Perú del siglo XVIII. *Anuario de Estudios Americanos*, 1, 103-138.
- Saillant, Francine y Araujo, Ana Lucia (2007). L’esclavage au Brésil: le travail du mouvement noir. *Ethnologie Française*, 37 (3), 457-466.
- Sandre-Pereira, Gilza (2003). Amamentação e Sexualidade. *Revista de estudos feministas*, 11(2), 467-491.
- Suadel, Erasistrato (1864 [1791]). Disertación primera en la que se proponen las reglas que deben observar las mujeres en el tiempo de la preñez», *Biblioteca peruana de Historia, Ciencias y Literatura*, T. IX, Lima: F. Bailly, 19-28.
- Tristan, Flora (2004). *Pérégrinations d’une paria*, París: Actes Sud.
- Tronto, Joan (2009 [1993]). *Un monde vulnérable, pour une politique du care*. París: La Découverte.
- Vallaud, Dominique (1988). L’indulgence des cours d’assises au XIX<sup>e</sup> siècle. *Nervure*, 1/2, 39-41.
- Vidalón, José Santos (1879). “*Jurisprudencia médica del infanticidio*”. Tesis para optar el grado de Bachiller, Lima: Imp. Masías.