

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**CONVIÉRTETE EN LO QUE ERES: LA CONSTRUCCIÓN
NORMATIVA DE LA MASCULINIDAD Y LA FEMINIDAD EN
LA NUEVA ESPAÑA (SIGLO XVI)**

TESIS

que para obtener el grado de

DOCTORA EN HISTORIA

presenta

Consuelo Natalia Fiorentini Cañedo

México, D.F.

Enero 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

JURADO

Comité Tutorial:

Dra. Ivonne Mijares Ramírez (Directora de Tesis)

Dra. Marialba Pastor Llana

Dra. Alicia Mayer González

Sinodales:

Dra. Marcela Suárez Escobar

Dr. Jorge Adame Goddard

Dra. Teresa Lozano Armendares

Dr. Marcelo Ramírez Ruiz

A Jaime, siempre.

“Pienso que nos deberíamos interesar por la historia tanto de los hombres como de las mujeres y no trabajar solamente sobre el sexo oprimido ... Nuestro objetivo debe ser comprender la importancia de los sexos y de los grupos de género en el pasado histórico ... y entender los roles y los simbolismos sexuales en las diferentes sociedades y periodos, así como encontrar qué sentido tenían y cómo funcionaban para mantener el orden social, para poder cambiarlo”¹.

¹ Natalie Zemon Davis citada por Mar Martínez-Góngora en **Discursos sobre la mujer en el Humanismo renacentista español ...**, p. 90.

ÍNDICE

Introducción p. 7

Capítulo 1.- Y DIOS DIJO ... CONVIÉRTETE EN LO QUE ERES: La masculinidad y la feminidad en el discurso del Derecho natural cristiano. Las normas compartidas y de diferenciación sexual p. 13

1.1 Las normas compartidas de la feminidad y la masculinidad

- Todos hijos de Dios
- ¿Tienen hombres y mujeres, rutas diferentes en el camino hacia la salvación eterna?
- Los pecados de lujuria: enemigos comunes y mortales de hombres y mujeres.

1.2 "Y será el varón cabeza de la mujer ...": las normas cristianas de la diferenciación genérica

- El rito matrimonial: un acto que legitima la diferenciación genérica
- Los "mitos cristianos" de la diferenciación genérica.

Capítulo 2.- Y LA LEY DEL HOMBRE DIJO ... SERÁ EL PADRE LA CABEZA DE LA FAMILIA: La diferenciación genérica en el Derecho civil castellano p. 76

2.1 Familia y diferenciación genérica: contraste entre los ordenamientos civiles y la vida cotidiana

- La capacidad jurídica y los roles sociales del *paterfamilias* vs. cotidianidad
 - o Los roles sociales y las capacidades jurídicas del padre
 - o Las conductas esperadas y las transgresiones del *paterfamilias* en la correspondencia privada
 - o La participación de los hombres en los protocolos notariales.
- La capacidad jurídica y los roles sociales de la madre-esposa vs. cotidianidad
 - o Los roles sociales y las capacidades jurídicas de la madre-esposa
 - o Las conductas esperadas y las transgresiones de la madre-esposa en la correspondencia privada
 - o La participación de las mujeres en los protocolos notariales.

- Las capacidades jurídicas y los roles sociales de los hijos vs. cotidianidad
 - o Los roles sociales y las capacidades jurídicas de los hijos
 - o La importancia del nacimiento legítimo
 - o Honrarás a tu padre y madre
 - o Hijos e hijas guardianes de la honra familiar
 - o Del dicho al hecho ...: ¿perfectas doncellas y mozos bien nacidos?
 - o El matrimonio y la "objetivación" de mozos y doncellas
 - o La herencia y la diferenciación genérica y social de los hijos.

Capítulo 3.- La "materialización" de la diferenciación genérica y social a través de los símbolos distintivos **p. 161**

3.1 Los símbolos distintivos

- Las precedencias y cortesías
- Los títulos nobiliarios
- El vestuario: "por la facha y por el traje se conoce bien al personaje"

3.2 La cultura material y los roles genéricos

Conclusiones **p. 193**

Abreviaturas **p. 203**

Fuentes primarias **p. 203**

Bibliografía **p. 206**

INTRODUCCIÓN

Con la caída de Tenochtitlan en 1521 se inicia la construcción de una nueva sociedad multicultural, la novohispana¹, en donde hombres y mujeres de diversos orígenes étnicos, “estados” jurídicos y “calidades” sociales, tuvieron que relacionarse entre sí. Con el fin de organizar dichas relaciones, el Estado y la Iglesia, a través de múltiples y complejos discursos normativos, intentaron regular el comportamiento -moral, social y económico- de hombres y mujeres, al establecer roles o papeles sociales, parámetros de conducta, códigos morales y jerarquías diferenciadas, que contribuyeron a la particular estructuración de la temprana sociedad colonial, pero sobre todo a la diferenciación genérica entre los sexos.

Para efectos de este trabajo se utilizará la multicitada y ya clásica definición de Joan Scott, quien señala que “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen a los sexos, [añade] que el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder”². La autora “rescata cómo el lenguaje, el ordenamiento social, las relaciones políticas, la vida en sociedad misma, está estructurada a partir de una diferenciación entre <<ellas>> y <<ellos>>, hay un engranaje de poder claramente desigual que favorece a los varones sobre las mujeres ... <<Ellos>> encarnan el poder porque encarnan también el parámetro humano que organiza y define ese poder”³. Así pues, el análisis de género permite visualizar y reconocer la existencia de relaciones de jerarquía y desigualdad entre los sexos, expresadas en opresión, subordinación y discriminación hacia muchas mujeres. Luego

¹ Muy diferente a la sociedad multicultural ya existente en estas tierras antes de la llegada de los españoles.

² Joan Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico” en Marta Lamas (Comp.), **El género. La construcción cultural de la diferencia sexual**, p. 289.

³ Carmen Ramos (Coord.), **Presencia y Transparencia ...**, p. 17.

entonces, hablar de género significa dejar de creer que los roles sociales y culturales asignados a hombres y mujeres son naturales. Realizar un análisis de género, como el que se pretende en esta investigación, implica analizar diferencialmente, entre hombres y mujeres, los roles, las responsabilidades (división sexual del trabajo), la participación en la toma de decisiones, el acceso, uso y control de los recursos y beneficios.

Concretamente, en la Nueva España del siglo XVI el proceso de construcción de género se tradujo en una serie de creencias sobre el "deber ser" que se inscribieron en los conceptos de "hombre" (masculinidad) y "mujer" (feminidad) vigentes en la época, definiendo para cada sexo comportamientos y roles que se presentaron y llegaron a aceptarse como naturales, de acuerdo tanto a las diferencias biológicas como al origen o "calidad social" de los individuos.

En términos generales, la presente investigación tiene un doble objetivo: en primer lugar, habré de estudiar el proceso de diferenciación genérica y social llevado a cabo en la Nueva España del siglo XVI, a través del discurso del derecho tanto civil castellano como canónico, que legitimó, entre otras cosas, la sujeción femenina al varón, así como la particular estructuración social novohispana. En segundo lugar, pretendo determinar la eficacia del discurso normativo en la vida cotidiana, es decir, pretendo establecer algunas tendencias que indiquen si existió congruencia o no y bajo qué circunstancias, entre las diversas formas del "deber ser" dictadas por la normatividad y el actuar o el hacer.

A lo largo de la investigación se verá que los referidos discursos normativos, expresados fundamentalmente como prohibiciones para unos (instrumentos de exclusión), y como derechos exclusivos para otros (estatus de privilegio), distribuyeron de forma desigual "cuotas de capital" (económico-social-simbólico) entre los sexos y entre los diversos grupos que conformaron a la sociedad

novohispana. El impedir la libre circulación del mencionado capital entre los sexos y entre los diversos grupos sociales, era indispensable para mantener el *status quo* caracterizado por la existencia de relaciones de dominación de unos grupos sobre otros y por la sujeción de la mujer al varón⁴. Lo anterior derivó en formas de vida muy desiguales para la gran parte de los hombres y mujeres que habitaron en la Nueva España del siglo XVI.

Estudiar la normatividad civil y canónica desde una perspectiva de género, así como su correspondencia o no con la cotidianidad, contribuirá a una mejor comprensión de las relaciones sociales entre hombres y mujeres, tanto a nivel individual como de grupo, al tomar en cuenta que éstas son resultado de una compleja construcción sociocultural y no de determinaciones biológicas. Asimismo, estudiar los roles o papeles sociales definidos para hombres y mujeres considerando las características de la sociedad novohispana del siglo XVI, contribuirá a la deconstrucción de los estereotipos con los que se han descrito por igual tanto a hombres como a mujeres de diferentes grupos sociales y étnicos durante el periodo en cuestión.

Con respecto a la justificación del periodo en estudio cabe señalar que en el siglo XVI se conjugaron dos aspectos muy importantes en la Nueva España: la

⁴ Esta elaboración conceptual proviene de Pierre Bourdieu, quien considera que la búsqueda de la posesión y acumulación de los diversos capitales, es el objetivo final del “juego social” (Pierre Bourdieu, **An Invitation to Reflexive Sociology**, p. 101). El autor abandona el término “sociedad” y lo sustituye por el de “campo o espacio social”. Según él, en un campo social, los agentes y las instituciones luchan permanentemente por apropiarse de los productos específicos que se encuentran en disputa –es decir, los diferentes capitales-, de acuerdo a las reglas constitutivas de ese espacio de juego -entre otras cosas normadas por el discurso del Derecho-, con distintos niveles de fuerza entre los competidores, y por tanto, con muy diversas posibilidades de éxito (Pierre Bourdieu y Gunter Teubner, **La fuerza del derecho**, p. 62). Por capital social se entiende toda aquella “suma de recursos ... que acumula un individuo o un grupo al estar en posesión de una red, más o menos institucionalizada, de relaciones de mutuo conocimiento y reconocimiento” (*ibid.*, p. 191). Mientras que por capital simbólico se entiende todo aquel capital que es percibido, es decir, el capital simbólico se crea cuando una forma determinada de capital –*v.gr.* económico o social- es reconocida por terceros gracias a las manifestaciones simbólicas del mismo (*ibid.*).

conquista y la conformación de una nueva sociedad. Ambas situaciones fueron determinantes en la organización de las relaciones sociales entre los sexos. Durante este tiempo, el arribo de población española y negra, el consecuente mestizaje con la población local, los cambios de las formas económicas y la presencia de culturas tan diferentes en un mismo espacio, fueron factores que crearon una situación *sui generis* que indudablemente influyó en la manera en como se relacionaron los hombres y las mujeres en la Nueva España. Además de que, en 1585, se celebró el Tercer Concilio Provincial Mexicano, y con él se introdujeron "oficialmente" los acuerdos del Concilio de Trento (1545-1563). Las disposiciones del Tercer Concilio significaron el establecimiento formal, en estas tierras, de una rígida política relacionada con la integración de la familia, la sexualidad y el matrimonio, que fue determinante en la organización de las relaciones sociales entre hombres y mujeres. Se esperaba que dichas disposiciones hicieran de la familia cristiana, monógama y patriarcal, la base de la estructura social, en la que el sometimiento femenino y de los hijos al varón era un condición *sine qua non* para el fortalecimiento de la autoridad patriarcal.

La investigación se compone de tres capítulos y un apartado de conclusiones. En el primero de ellos se hace referencia a los axiomas teológicos, provenientes del Derecho natural cristiano, que justifican la "natural" división entre los sexos y las normas del deber ser de hombres y mujeres. Dichos axiomas, como se verá a lo largo del capítulo, están presentes en el Derecho canónico⁵ así como en los catecismos, reglas, confesionarios y textos conciliares elaborados en la Nueva España, y que estaban dirigidos tanto a la población hispana como indígena. En un segundo capítulo, se analiza la legislación civil castellana desde una perspectiva de género, se verá que dicha normatividad reafirma la autoridad del *paterfamilias* en la comunidad doméstica y establece capacidades jurídicas

⁵ El derecho canónico o eclesiástico es un derecho de esencia religiosa que pretende regir las relaciones del hombre con Dios, y está conformado por el conjunto de normas jurídicas (cánones) que rigen la organización de la Iglesia (Dominique Le Tourneau, **El derecho de la Iglesia ...**, pp. 15-17).

diferentes para hombres y mujeres de acuerdo a la posición ocupada dentro de la familia. En el mismo capítulo se realizará un análisis de género sobre algunos casos de estudio con la finalidad de contrastar lo definido por la legislación civil, en relación a los roles sociales de hombres y mujeres, con diversos aspectos de la vida cotidiana abordados a través de los protocolos notariales y la correspondencia privada. Sin duda el universo documental es pequeño y en muchas ocasiones la presencia de los indios, mestizos y negros es muy marginal, por ello es conveniente realizar dos tipos de análisis, el estadístico para advertir tendencias, y el casuístico para ejemplificar lo que se desee subrayar, de ahí la pertinencia de utilizar los dos enfoques. Finalmente, en el tercer capítulo se analizará cómo las disposiciones normativas se “materializaron” en símbolos distintivos –v.gr. las armas, los caballos, los títulos nobiliarios, los escudos, las precedencias, las cortesías, el vestido, las joyas, etc.-, los cuales sin duda contribuyeron a la diferenciación genérica y social de los novohispanos, sobre todo al regularse la circulación y el consumo de los mismos entre hombres y mujeres, y entre los diversos grupos que conformaban a la sociedad novohispana.

Cabe advertir que en la presente investigación no se pretende realizar una investigación sobre las disposiciones normativas hasta sus mismas raíces históricas (enfoque historicista del estudio del derecho), sino que se intentará mostrar que una de las funciones que el Derecho cumple en la sociedad es la integración de la interacción y estructuración social, mediante la organización de estatus y roles basados en el sexo, “calidad social”, raza y edad, aspecto determinante en el proceso de diferenciación genérica.

Por último y considerando que el agradecimiento es la memoria del corazón, quiero agradecer, profunda y sinceramente, a todos aquellos que hicieron posible este trabajo. Muy particularmente a la Dra. Ivonne Mijares Ramírez, mi directora de tesis; a la Dra. Marialba Pastor Llana y a la Dra. Alicia Mayer González,

quienes con sus observaciones, paciencia y palabras de aliento me acompañaron a lo largo del camino. También mi agradecimiento para el resto de los miembros del jurado: Dra. Marcela Suárez Escobar, Dra. Teresa Lozano Armendares, Dr. Jorge Adame Goddard y Dr. Marcelo Ramírez Ruiz, quienes con sus valiosas observaciones enriquecieron este trabajo.

Asimismo, agradezco a los profesores del postgrado de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM por la huella que dejaron en mí, especialmente a la Dra. Carmen Ramos Escandón quien me introdujo a los "temas de género". Estoy en deuda también, con CONACYT por la beca que me otorgó para los estudios de doctorado. Finalmente, deseo expresar mi gratitud a Jaime, mi esposo, a quien dedico esta tesis.

Capítulo 1.- Y DIOS DIJO ... CONVIÉRTETE EN LO QUE ERES: la masculinidad y la feminidad en el discurso del Derecho natural cristiano. Las normas compartidas y de diferenciación genérica.

En el siglo XVI novohispano el discurso que contribuyó, de una manera determinante, a la construcción sociocultural de la masculinidad y la feminidad fue sin duda aquel que hacía referencia a los axiomas teológicos sobre los cuales se fundamentaba “la natural” división entre los sexos y las normas del deber ser de hombres y mujeres. Este discurso que presentaba los mencionados axiomas como normas obligatorias, tanto comunes como de diferenciación para hombres y mujeres, al que de aquí en adelante me referiré como discurso del “Derecho natural cristiano”, se creía provenía de Dios, por lo tanto era necesario e inmutable, además de que era expresión directa del orden social deseado por la divinidad¹. En este sentido, en relación a la masculinidad y la feminidad, no había un código jurídico que formular, sino una revelación que conocer². Para la época, *Deus legislator* era el último y verdadero responsable de todo ordenamiento social, el cual incluía roles diferenciados para cada uno de los sexos. Dicha revelación, o lo que es lo mismo, el Derecho natural cristiano, estaba presente en la Biblia -particularmente en la doctrina paulista-; en la lectura católica del Derecho romano –uno de los fundamentos del Derecho civil castellano-; en los

¹ El tema del Derecho natural fue abordado a lo largo de los siglos por diferentes teólogos, entre éstos: San Agustín (siglo V), San Isidoro (siglo VII), Santo Tomás (siglo XIII) y por los principales representantes de la escuela de Salamanca -Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Domingo Báñez y Francisco Suárez, entre otros (siglo XVI). En términos generales, la esencia del discurso no cambió; común a todos era la creencia de que el mundo estaba dirigido por una ley universal denominada ley eterna. La ley natural era un aspecto particular de esa ley eterna, entendida como la razón divina o la voluntad de Dios que mandaba respetar el orden natural y prohibía perturbarlo. Es el mismo Dios el que imponía al cosmos creado por él un auténtico orden según el cual todas y cada una de las cosas han de tener su propio fin. En suma, la ley eterna era considerada como el fundamento de toda moralidad y de toda justicia, es decir, como el fundamento de la religión y el derecho. (Ramón Areitio Rodrigo, **Derecho Natural. Lecciones elementales**, pp. 155, 158-160, 163-164; Francisco de Vitoria, **Derecho Natural y de Gentes**, pp. 283, 288-289).

² Bartolomé Clavijero, “Delito y Pecado. Noción y escala de transgresiones” pp. 58-79 en F. Tomás y Valente, et al., **Sexo barroco y otras transgresiones premodernas**, p. 59.

textos de Derecho canónico emanados del concilio tridentino y, particularmente en la Nueva España, en los textos elaborados en los concilios provinciales mexicanos.

En plena concordancia con la tradición jurídica medieval desarrollada a partir del siglo XII, la cultura jurídica hispana del siglo XVI continuó siendo una cultura preceptiva que establecía normas y pautas de organización social de acuerdo, entre otras cosas, a la verdad revelada; ni pontífices, ni reyes, ni teólogos, ni juristas, tenían la capacidad de cuestionar o alterar la voluntad de Dios³. Esto probablemente explique la presencia de un discurso común en relación a la masculinidad y la feminidad en los cuerpos jurídicos –tanto civiles como canónicos-, en las reflexiones teológicas, y en todos aquellos textos que contribuyeron a comunicar a la mayoría de los novohispanos las normas del deber ser –v.gr. catecismos, reglas, confesionarios, sermones, literatura hagiográfica, etc. Lo que hay que enfatizar es que tanto los discursos del derecho civil, como el teológico y el doctrinal están ya ajustados a la división sexual preexistente, y que todos ellos son formas de representación de la diferencia sexual que reafirman y reproducen el orden social ya establecido. Es este “discurso común” (la verdad revelada), el que se utilizará como fuente principal a lo largo del capítulo. Concretamente, me sujetaré a la búsqueda de las normas compartidas y de diferenciación respecto de la masculinidad y la feminidad que en dicho discurso se enuncian, por ser los fundamentos sobre los cuales la Iglesia católica construye la diferenciación genérica entre los sexos. Sin más preámbulo es tiempo de entrar en materia.

³Ibid., p. 66.

1.1 Las normas compartidas de la feminidad y la masculinidad

- Todos hijos de Dios

“¡Oh nuestro padre venerado! ... que sea tu nombre venerado.
Que venga tu reino ... Danos nuestra tortilla diariamente cada día ...
Dígnate defendernos .. Dígnate libranos de todo el mal ...”⁴.

“Padre Nuestro ... santificado sea tu nombre.
Venga tu reino ... Danos nuestro pan de cada día ...
No nos dejes caer en tentación ... líbranos del mal ...”⁵.

Para la Iglesia católica los hombres y las mujeres fueron creados “para amar y servir a Dios en esta vida, y después verle y gozarle en la otra”⁶, es decir, para ser hijos de Dios. Para lograr tal fin, la Iglesia desarrolló un sólido y amplio *corpus* doctrinal y jurídico con el cual se pretendía, como decía fray Juan de Zumárraga, ordenar “el tiempo y la vida” de viejos y nuevos cristianos de acuerdo a la visión cristiana del mundo⁷. Todos, hombres y mujeres, tenían la obligación indisputable de arreglar sus obras, palabras y pensamientos de acuerdo a la ley de Dios⁸, y si se apartaban de ella, el extravío y la ruina eran indudables⁹. Fray Alonso de Molina (1569) decía a los indios que quien despreciara los mandamientos divinos cometía “grave pecado el cual se llama mortal y será enteramente maldito y desechado, e irá a ser atormentado para siempre en el infierno”¹⁰. Al pecar mortalmente, hombres y mujeres perdían la gracia divina, la amistad de Dios, las virtudes y los dones del Espíritu Santo, el derecho al reino de los Cielos, y sobre todo, el espíritu de adopción que los hace hijos de Dios, y junto con él, la providencia paternal que Dios tiene de aquellos que así recibe por hijos¹¹.

⁴ Fr. Pedro de Gante, **Catecismo de Fray Pedro de Gante**, Pictogramas 19-48 equivalentes a la oración del Padre Nuestro.

⁵ Versión castellana del Padre Nuestro.

⁶ Gerónimo de Ripalda, **Catecismo de la Doctrina Cristiana**, p. 27; **Directorio para Confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 210.

⁷ Fr. Juan de Zumárraga, **Regla Cristiana Breve**, pp. 12, 18.

⁸ Gerónimo de Ripalda, *op.cit.*, p. 7.

⁹ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰ Fr. Alonso de Molina, **Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana**, fol. 65v.

¹¹ Fray Luis de Granada, **Libro llamado Guía de Pecadores ...**, Libro II, pp. 142-143.

En términos generales, el contenido de la doctrina cristiana se resume en todo lo que el fiel “ha de saber, ha de orar y lo que ha de obrar”¹². Al respecto, el Primer Concilio Provincial Mexicano (1555) en su capítulo primero, establece lo que deben saber tanto los cristianos viejos como los recién convertidos, independientemente de su sexo o de su origen étnico. En teoría, hombres y mujeres, libres y esclavos, debían saber, o en su caso, aprender, cómo persignarse, cómo confesarse, los diez mandamientos de Dios¹³; los sacramentos¹⁴ -los cuales eran considerados como “eficacísima medicina para los heridos en batalla”, es decir, para los pecadores¹⁵-; los siete pecados capitales o mortales¹⁶, las obras de misericordia¹⁷, las virtudes teologales¹⁸ y las cardinales¹⁹, los dones del Espíritu Santo²⁰ y al menos las siguientes oraciones: el

¹² Ibid., Introducción, p. 10.

¹³ 1. Amarás a Dios sobre todas las cosas; 2. No jurarás el nombre de Dios en vano; 3. Santificarás las fiestas; 4. Honrarás a tu padre y madre; 5. No matarás; 6. No fornicarás; 7. No hurtarás; 8. No levantarás falso testimonio; 9. No desearás los bienes de tu prójimo y 10. No desearás la mujer de tu prójimo (Fray Juan de Zumárraga, **Regla Cristiana Breve**, pp. 129-149).

¹⁴ Bautismo, Confirmación, Penitencia, Comunión, Matrimonio, Extremaunción.

¹⁵ **Segundo Concilio Provincial Mexicano**, p. 187

¹⁶ Soberbia = apetito desordenado de propia excelencia; avaricia = desordenado amor de tener riquezas; lujuria = el no ser limpio y casto; ira = el no ser de “poco sufrimiento”; gula = de ella nace la embriaguez, la alegría desordenada, el hablar demasiado, malos y abominables deseos; envidia = dolor y tristeza por los bienes que tiene el prójimo, y pereza = tibieza espiritual que aparta del ánimo para hacer algún bien (Fray Juan de Zumárraga, **Regla Cristiana Breve**, pp. 151-180; ver Gerónimo de Ripalda, **Catecismo de la Doctrina Cristiana**, p. 21; “Doctrina de los Siete Pecados Capitales” en **Directorio para Confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, pp. 143-158).

¹⁷ Divididas en espirituales y corporales. Entre las primeras se encuentran: 1) Enseñar al que no sabe; 2) Dar buen consejo al que lo necesita; 3) Corregir al que yerra; 4) Perdonar las injurias; 5) Consolar al triste; 6) Sufrir con paciencia las flaquezas de nuestros prójimos y 7) Rogar a Dios por vivos y muertos. (Gerónimo de Ripalda, **Catecismo de la Doctrina Cristiana**, p. 20. Cf. con Fray Juan de Zumárraga, **Regla Cristiana Breve**, Cuarto Documento, pp. 187-193). Mientras que entre las segundas se encuentran: 1) Dar de comer al hambriento; 2) Dar de beber al que ha sed; 3) Dar de vestir al desnudo; 4) Dar posada al peregrino; 5) Visitar al enfermo; 6) Visitar al encarcelado y redimir a “captivos”, y 8) Enterrar a los muertos (ibid., pp. 183-186).

¹⁸ Fe, esperanza y caridad (Fray Alonso de Molina, **Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana**, fols. 105-113v).

¹⁹ Prudencia, justicia, fortaleza y templanza (ibid., fols. 113v-116v).

²⁰ A saber: caridad, gozo, paz, paciencia, longanimidad (grandeza de ánimo con que se sufre pacientemente sin desfallecer), bondad, benignidad, mansedumbre, fe, modestia, continencia, castidad (Gerónimo de Ripalda, op.cit., p. 22).

Padre Nuestro, el Ave María, el Credo y la Salve Regina²¹. Asimismo, se recomendaba que todos los vecinos y moradores de la Nueva España, tanto españoles como indios, enviaran a sus hijos, esclavos y criados, especialmente a los negros y a los menores de doce años, para que aprendieran la doctrina²²; incluso se dispuso que se escribieran libros doctrinales en lenguas indígenas para facilitar la instrucción de los indios²³.

Así pues, todos, hombres y mujeres, niños y adultos, debían aprender aquellas cosas necesarias para la salvación, además de los vicios que debían evitar y las virtudes que debían seguir para poder librarse de la pena eterna y conseguir la salvación del alma a la que debían aspirar como hijos de Dios. Un verdadero hijo de Dios debía preocuparse principalmente “por la salud y el aprovechamiento espiritual de su ánima y enmienda de su vida”, desechando todos aquellos pensamientos dañosos, ociosos, torpes y deshonestos²⁴, es decir, debía preocuparse por seguir el camino hacia Dios, el cual estaba marcado por la rectitud de las costumbres. En suma, hombres y mujeres fueron creados para participar en la eternidad y la divina naturaleza de Dios; algo que sólo la religión podía hacer posible. La religión era indispensable, porque sólo a través de ella podía serle revelada al hombre su propia y verdadera realidad, su divina esencia²⁵, independientemente de su sexo, condición social y origen étnico²⁶.

Cabe señalar que a pesar de los esfuerzos de la Iglesia por llevar a cabo el adoctrinamiento, en el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585), más de

²¹ **Primer Concilio Provincial Mexicano**, Capítulo I, p. 42.

²² **Primer Concilio Provincial Mexicano**, Capítulo III, p. 44.

²³ *Ibid.*, p. 45. Recuérdese que desde la Primera Junta Apostólica (1524-1525) se discutió ampliamente cómo impartir los sacramentos a los indios. Ver “Anexo 3: Primera Junta apostólica, editada por Francisco Antonio Lorenzana en **Concilios provinciales primero y segundo**

²⁴ **Directorio para Confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 131.

²⁵ Juan Luis Vives, p. 48 citado en “Juan Luis Vives. La segunda provisión divina” pp. 15-55 en Fernández-Santamaría, J.A., **La formación de la sociedad y el origen del estado. Ensayos sobre el pensamiento político en el Siglo de Oro.**

²⁶ La discusión teológica sobre la capacidad racional de los indios es señal de que en la práctica esta supuesta igualdad entre los hombres independientemente de su origen étnico distaba mucho de ser una realidad.

sesenta años después de la llegada de los españoles a lo que sería la Nueva España, se reconoce que muy pocos hay de la “gente popular” que sepan la doctrina, y de los que la saben muchos no la entienden²⁷.

Pero, ¿cómo se comunicaba a los fieles el *corpus* doctrinal? Dentro de los medios de difusión utilizados por la Iglesia novohispana para persuadir a hombres y mujeres de todos los grupos sociales –viejos y nuevos cristianos- para que incorporaran a su vida cotidiana la doctrina cristiana y así contaran con las herramientas necesarias para buscar la salvación de sus almas, se encontraban los sermones, confesionarios, oraciones, representaciones plásticas y los catecismos con los cuales se pretendía hacer más accesible a los fieles los principios de la doctrina, los postulados teológicos y las leyes del Derecho canónico. En ellos, el miedo a la muerte y al infierno, y la culpa por haber pecado ocuparon un lugar importante²⁸. Particularmente, “la consideración a la muerte [es] una de las más provechosas que el cristianismo puede tener para dolerse de sus pecados y apartarse de ellos por verdadera penitencia, y para comenzar con tiempo a dar orden en su vida y aparejarse para bien morir”²⁹.

Los escritos catequísticos de fray Pedro de Gante y fray Alonso de Molina, dirigidos a los indígenas, y los de fray Luis de Granada y Gerónimo de Ripalda, dirigidos a la población hispana, presentan la misma visión terrorífica del infierno y de la muerte³⁰. En este mismo sentido se pronuncia el Tercer Concilio

²⁷ **Directorio para Confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 67.

²⁸ Ver lo dicho al respecto por Antonio Rubial, **La Santidad Controvertida ...**, pp. 272-273.

²⁹ **Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 140.

³⁰ Molina describe al infierno como las barrancas en donde se despeñan los pecadores (Alonso de Molina, **Confesionario mayor ...**, fol. 4). Fray Luis de Granada hace una vívida descripción sobre la muerte y el infierno: “Día vendrá ... en el que te has de ver en una cama, con una vela en la mano, esperando el golpe de la muerte ... Allí se te representara ... la agonía de la muerte, el término de la vida, el horror a la sepultura, [y] la suerte del cuerpo que vendrá a ser manjar de gusanos ... Allí te parecerá que estás ya presente en el juicio de Dios, y que todos tus pecados te están acusando ... Allí ... maldecirás mil veces el día en que pecaste ... Allí, los ojos deshonestos y carnales serán atormentados con la visión horrible de los demonios; los oídos con la confusión de las voces y los gemidos que allí sonarán; las narices con el hedor intolerable de aquel sucio lugar; el gusto con rabiosísima hambre y sed; el tacto y todos los miembros del cuerpo con frío ... En el infierno habrá hambre, sed, llantos y crujir de dientes, y cuchillo dos veces agudo, y

Provincial Mexicano, al señalar que el cristiano tiene que considerar cuan incierta es la hora de la muerte:

... la congoja que en aquella hora se siente por haberse de apartar el ánima del cuerpo ... lo que más congoja dará al hombre en aquella hora serán los regalos y placeres que en este mundo ha tomado contra la voluntad de Dios ... Quedará el cuerpo muerto, feo, y espantable, y hediendo, y será llevado a la sepultura, donde será comida de gusanos ... [A la hora de la muerte] se ha de considerar que saliendo el ánima del cuerpo, será llevada por una región, sola sin compañía de los ángeles ... y será presentada en el juicio de Dios, donde los demonios pedirán con insistencia que les sea entregada para atormentarla en el infierno ... alegando los muchos pecados que contra Dios hizo viviendo en el mundo ... si el ánima fuere condenada, ha de ir para siempre a padecer en el infierno en compañía de los demonios³¹.

Adicionalmente a la “pastoral del miedo y la culpa”, hubo otra, representada por la literatura hagiográfica, que exaltaba en un grado casi dramático y con una intención pedagógica, la práctica extrema de las virtudes, esencialmente, de la humildad, la obediencia, la castidad y la entrega constante a una vida de oración y sacrificio³². Las prácticas ascéticas, los ayunos, el uso de cilicios y los azotes fueron parte central de estas descripciones de virtudes. Así, las vidas de

espíritus criados para venganza, y serpientes y gusanos, y escorpiones y martillos, y agua de hiel, y espíritu en tempestad ...” (Fray Luis de Granada, **Libro llamado Guía de Pecadores ...**, p. 71). Respecto del infierno señala Ripalda: “... [es el lugar] de los que mueren en pecado mortal, allí son atormentados con fuego y penas eternas” (Gerónimo de Ripalda, **Catecismo de la Doctrina Cristiana**, p. 32). Ver también **Catecismo de fray Pedro de Gante**, pictogramas 213-285 que representan la oración del “Yo miserable pecador”.

³¹ **Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 140-142. Cf. con la descripción que fray Pedro de Gante hace a los indios sobre el infierno: “... [A los] malos les dará eternamente sufrimiento allá en la región de los muertos [en los] infiernos porque no guardaron sus mandamientos divinos ...”. El infierno es representado en los pictogramas con el glifo de *in tlalli* (la tierra) pero completándolo con la idea cristiana de fuego eterno, simbolizado por tres gruesas rayas rojas en el interior de la cueva, y cuatro líneas negras en su parte exterior que semejan humo. (Fray Pedro de Gante, **Catecismo de Fray Pedro de Gante**, pictogramas 500-714).

³² Antonio Rubial, **La santidad controvertida ...**, p. 40.

ermitaños, mártires, religiosas, obispos y misioneros fueron presentadas en la Nueva España, en plena concordancia con lo dispuesto por el decreto XXV del Concilio de Trento (1545-1563) que insistía en la necesidad de invocar a los santos y de honrar sus reliquias, como un medio para fortalecer la fe; difundir modelos de vida que tenían como objetivo enseñar y promover acciones virtuosas, mensajes sociales y proyectar valores dentro de la cotidianidad de la vida de los fieles³³. Antonio Rubial señala que era claro que quienes promovían tales ideas no pretendían que todos los mortales imitaran las virtudes heroicas de los santos; sin embargo, lo que sin duda se esperaba era un acercamiento al espíritu que proponían tales ideas³⁴.

Los textos hagiográficos en sus diferentes formas –sermones fúnebres, interrogatorios, cartas edificantes, biografías particulares y biografías incluidas en textos sobre santuarios o en menologios inscritos en crónicas provinciales masculinas y femeninas³⁵- fueron tratados de teología moral que volvían accesibles los dogmas al pueblo³⁶. Dichos tratados hagiográficos se expandieron gracias a la difusión oral, los sermones, las confesiones, las direcciones espirituales, las lecturas públicas de esas Vidas en las reuniones de las cofradías, en los salones de estrado de las casas señoriales, en los refectorios conventuales y a lo largo de los ejercicios espirituales³⁷.

De lo anterior se desprende que hay que considerar a la doctrina cristiana (expresión de la verdad revelada) como parte central del contexto sobre el cual debe insertarse el análisis de la masculinidad y la feminidad en la Nueva España del siglo XVI, por establecerse en ella “los caminos” que hombres y mujeres debían recorrer para convertirse en verdaderos hijos de Dios, es decir, para

³³ Ibid., pp. 12-42.

³⁴ Ibid., p. 77.

³⁵ Ibid., pp. 73-74.

³⁶ Ibid., p. 83.

³⁷ Ibid., p. 73.

poder cumplir con el fin para el cual fueron creados; tal es el tema del siguiente apartado.

- ¿Tienen hombres y mujeres rutas diferentes en el camino hacia la salvación eterna?

“O ser compañeros de ángeles o compañeros de demonios, o habemos de reinar para siempre con Dios, o arder para siempre en el infierno”³⁸

“¡Oh vida aparejada de Dios, para sus amigos vida bienaventurada, vida segura, vida sosegada, vida hermosa, vida limpia, vida casta, vida no sabedora de muerte, vida sin tristeza, vida sin trabajo, sin dolor, sin corrupción, sin sobresalto, sin variedad, sin mudanza!”³⁹

Uno de los puntos medulares sobre el cual se construyó el aparato doctrinal de la Iglesia católica y que rápidamente se hizo presente en la Nueva España - llegando incluso a ser una de las justificaciones para la expansión imperialista de la Monarquía española en tierras americanas-, fue además de la difusión del cristianismo, procurar y velar por la salvación del alma de los fieles, sobre todo de los recién convertidos. En este sentido, la cuestión de la salvación eterna, que no era otra cosa que evitar la muerte espiritual, la condena eterna del alma, fue planteada dentro del *corpus* doctrinal como una guerra personal que hombres y mujeres debían emprender en contra del pecado, es decir, en contra de los “enemigos del alma” -el demonio, el mundo y el cuerpo⁴⁰. Para poder vencer a tan desafiantes enemigos, viejos y nuevos cristianos contaban con una serie de “medicinas espirituales”, que según la doctrina cristiana los ayudarían a resistir las tentaciones, y en caso de haber “caído” a reconciliarse con Dios, a saber: la práctica de las virtudes; la confesión de los pecados con el correspondiente pago de la penitencia para expiarlos⁴¹ y una serie de “remedios prácticos” que

³⁸ Fray Luis de Granada, **Libro llamado guía de pecadores ...**, Libro II, Capítulo V, p. 67.

³⁹ Fray Luis de Granada cita a San Agustín en **Libro llamado guía de pecadores ...**, Libro II, Capítulo IV, p. 57.

⁴⁰ Gerónimo de Ripalda, **Catecismo de la Doctrina Cristiana**, p. 21. Cf. con Marina Warner, **Tú sola entre las mujeres ...**, p. 109.

⁴¹ La confesión era uno de los principales auxilios espirituales para el fiel; mediante este sacramento se esperaba que el pecador, ya fuera hombre o mujer, manifestara ante el sacerdote

tenían como objeto evitar las ocasiones para pecar –me referiré a ellos más adelante.

No obstante, independientemente de que hombres y mujeres tenían como misión común el buscar el *camino al cielo*, al parecer, el camino no era exactamente el mismo. Los *obstáculos* que los fieles tenían que sortear variaban de acuerdo al sexo, oficio y estado de cada uno⁴². Esto sugiere que hombres y mujeres, a pesar de lo que compartían –fundamentalmente la preocupación por la salud espiritual y la búsqueda de la vida eterna- eran diferentes según la posición que ocupaban dentro de la sociedad. Sin embargo no por privilegiar el análisis de las diferencias de las *rut*as hacia la salvación hay que pasar por alto los aspectos comunes que existen entre éstas.

Iniciaré pues, con el análisis de los aspectos comunes. En el discurso doctrinal del siglo XVI se establece como indispensable que todos los cristianos,

“todas sus maldades”, para después con la puesta en práctica de la penitencia, pagara y restituyera todas sus culpas y pecados (Fray Alonso de Molina, **Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana**, fol. 5). Tal era la importancia de la confesión, que había, en teoría, pena de cárcel –ejecutada por la autoridad civil- para todo aquel que incumpliera con la obligación de confesarse al menos una vez al año (**Primer Concilio Provincial Mexicano**, Capítulo VII, p. 49). En el Primer Concilio Provincial Mexicano se mandó que en las iglesias se pusieran “padrones”, en un lugar visible, con los nombres de quiénes cumplían y quiénes no con los sacramentos de la confesión y la comunión (**Primer Concilio Provincial Mexicano**, Capítulo VII, p. 51) -la misma medida se utilizó para los excomulgados (**Primer Concilio Provincial Mexicano**, Capítulo XII, p. 58). Más tarde, en el Segundo Concilio (1565) se ratificaría la importancia de la confesión al señalar a los curas que debían dar cédulas de confesión a “españoles, españoles mozos, criados blancos y negros” que se confesaren en cuaresma (**Segundo Concilio Provincial Mexicano**, Capítulo IV, p. 190-191). Incluso se mandó a los médicos que al visitar a los enfermos, de cualquier estado, preeminencia o condición que sean, que los “... amonesten e induzcan [para] que se confiesen y ordenen sus ánimas, ... [pues] muchas veces la enfermedad corporal precede de la indisposición espiritual, y remediada la enfermedad del ánima envía Nuestro Señor la salud corporal, y si el tal enfermo no lo hiciere así, el Médico después que supiere que el enfermo no se ha confesado, no lo vaya a visitar la segunda vez, ni le recete cosa alguna para su salud, hasta que ... se confiese y comulgue” (**Primer Concilio Provincial Mexicano**, Capítulo IX, pp. 55-56).

⁴² El Derecho de gentes y el civil han introducido los diferentes estados que distinguen a las personas con respecto a la libertad, al derecho de ciudadano, y al derecho de familia. “Entiéndese pues por estado de las personas la principal condición o calidad bajo la cual vive el hombre en la sociedad y en su familia, gozando de ciertos derechos que deja de tener cuando muda de estado” (Joaquín Escriche, **Diccionario razonado ...**, ver ESTADO DE LAS PERSONAS, p. 242).

hombres y mujeres, ejerciten las virtudes propuestas por la doctrina para poder dominar al cuerpo⁴³, guardar los sentidos⁴⁴, mortificar las pasiones⁴⁵, reformar la voluntad⁴⁶ y sujetar la imaginación⁴⁷. Los textos catequísticos escritos para los españoles⁴⁸, al igual que los dirigidos a los indios⁴⁹, muestran que ambos grupos recibieron las mismas recomendaciones para que pudieran cumplir con tan difíciles tareas⁵⁰. Tema común en estos textos es la obsesión por la “guarda de

⁴³ “... el cuerpo conviene que sea tratado con rigor y aspereza, no con regalos ni blanduras ... [porque] el cuerpo con los regalos y blanduras se corrompe y se hinche de vicios, y con el rigor y aspereza se conserva en toda virtud.” (Fray Luis de Granada, **Libro llamado Guía de pecadores**, Segunda Parte, Cap. X, p. 179).

⁴⁴ “ ... ponga señaladamente recaudo en los ojos, que son como unas puertas donde se desembarcan las vanidades que entran a nuestra ánima ... En los oídos también conviene poner el mismo cobro que en los ojos ... cerca tus orejas con espinas y no quieras oír malas lenguas ... Del sentido del oler ... traer olores, o ser amigos de ellos, demás de ser una cosa muy lasciva y sensual es cosa infame ... Del gusto ... conviene que sea mortificado con la memoria de la hiel y el vinagre que el Señor bebió en la cruz ... para que por este ejemplo huyamos de todo género de regalos, y sabores, y manjares exquisitos ...” (Fray Luis de Granada, **Libro llamado Guía de pecadores**, Segunda Parte, Cap. X, pp. 180-182). Respecto de los cinco sentidos y en el mismo tenor fray Juan de Zumárraga escribe a los indios en su **Regla Cristiana Breve**, Cuarto Documento, pp. 195-200.

⁴⁵ El amor, odio, alegría, tristeza, deseo, temor, esperanza e ira son “la parte más baja de nuestra ánima ... en ellas está toda la munición del pecado ... en domar estas fieras y en enfrentar estas bestias bravas consiste una muy gran parte del ejercicio de las virtudes morales” .” (Fray Luis de Granada, **Libro llamado Guía de pecadores**, Segunda Parte, Cap. X, p. 187).

⁴⁶ Tres virtudes se requieren para reformar la voluntad: humildad de corazón, pobreza de espíritu y odio santo de sí mismo. Sobre la última dice el Salvador: “el que ama a su vida, ese la destruye, y el que la aborrece, ese la guarda para la vida eterna”. (Fray Luis de Granada, **Libro llamado Guía de pecadores**, Segunda Parte, Cap. X, p. 191).

⁴⁷ “La imaginación ... es una de las potencias de nuestra ánima que más desmandadas quedaron por el pecado [original], y menos sujetas a la razón; ... es también una potencia muy apetitosa y codiciosa de pensar todo cuanto se le pone delante ... Por lo cual conviene ... le acortemos los pasos .. y vigilar[la] para examinar cuáles pensamientos debemos admitir y cuáles desechar” (Fray Luis de Granada, **Libro llamado Guía de pecadores**, Segunda Parte, Cap. X, p. 194).

⁴⁸ Ver Gerónimo de Ripalda, **Catecismo de la Doctrina Cristiana** y Fray Luis de Granada, **Libro llamado Guía de Pecadores ...**

⁴⁹ Ver Fray Alonso de Molina, **Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana**; Fray Juan de Zumárraga, **Regla Cristiana Breve**; Fray Pedro de Gante, **Catecismo de Fray Pedro de Gante**.

⁵⁰ Ejemplo de lo anterior, son las preguntas formuladas por Alonso de Molina para interrogar a los indios, sin distinción de sexo, acerca de los cinco sentidos, por mencionar algunas de ellas me referiré a las relacionadas con el tacto: “ofendiste por ventura con el sentido del tacto a tu Dios y Señor o cometiste y caíste en algún pecado mortal. Aficionáste mucho y amaste las cosas muy blandas y sensuales, y vestiste siempre y usas vestiduras blandas y de camas mollidas, y de otras ropas curiosas menospreciando las vestiduras ásperas y gruesas que provocan a penitencia y dan aflicción y trabajo con que se alcanza la salvación” (Fray Alonso de Molina, **Confesionario**

los sentidos”, lo que refleja la preocupación de la época por controlar las “perversas inclinaciones” del cuerpo, especialmente frente a las tentaciones sexuales. Lo anterior no era ninguna novedad pues ya los Padres de la Iglesia – en especial San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín- habían advertido de la “debilidad de la carne”, lo que permitió, desde entonces, la construcción de una visión muy negativa sobre el cuerpo, tanto femenino como masculino⁵¹.

Concretamente la doctrina establecía que para que hombres y mujeres pudieran combatir los pecados capitales, ambos deberían practicar las virtudes teologales y cardinales⁵². Así, al máximo pecado capital, la soberbia, se le combatía con la humildad⁵³; a la avaricia con la largueza⁵⁴; a la lujuria con la castidad⁵⁵; a la ira con la paciencia⁵⁶; a la gula con la templanza⁵⁷; a la envidia

mayor en la lengua mexicana y castellana, fol. 103v.) En este mismo sentido se expresa fray Juan de Zumárraga, **Regla Cristiana Breve**, Tercer Documento, pp. 100-102, 109.

⁵¹ Peter Brown, **The Body and Society. Men and Women and Sexual Renunciation in Early Christianity**, pp. 340-400.

⁵² Gerónimo de Ripalda, **Catecismo de la Doctrina Cristiana**, p. 21.

⁵³ De la soberbia según San Gregorio y Santo Tomás nacen la ambición (“deseo desordenado de honra en mandar a otros”), la presunción (“ponerse hacer el hombre lo que no sabe”), la arrogancia (“decir el hombre de sí el bien que no tiene”), la pertinacia (“cuando no se quiere el hombre apartar de su parecer, debiendo en razón conformarse con el otro”), la curiosidad (“querer saber el hombre más de lo que le conviene” *v.gr.* ciencias que le están prohibidas), la ingratitud (“no reconocer los beneficios recibidos de Dios y de los hombres”), el juicio temerario (“mandar sin tener autoridad para ello”), el tentar a Dios (“en esto peca el que no quiere creer de Dios lo que la Iglesia propone que creamos”), el escarnio (“hacer burla del prójimo y que caiga en vergüenza de otros”) y la lisonja (“alabar a alguno vanamente por complacerle”). (**Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, pp. 143-147).

⁵⁴ De la avaricia nacen el hurto (“tomar la cosa ajena a escondidas contra la voluntad de su dueño”), la rapiña (“tomar cosas ajenas públicamente y por fuerza”), la usura, el engaño (“decir una cosa por otra”), la falsedad (“engaño que se hace en las escrituras, moneda o medida”), la injusticia (“no dar a cada uno lo que se le debe”), la acepción de personas (“dar oficios públicos a personas insuficientes para ellos”), la traición (“quebrantar la fidelidad que a algunos se les debe”), la ganancia torpe (“lo que se gana haciendo pecado para ello” *v.gr.* fornicar), la inhumanidad (“no socorrer a los que tienen necesidad”), la inquietud (temor a que falten “las cosas de que se tiene necesidad para el sustento corporal”) y la simonía (“voluntad deliberada de comprar o vender cosa espiritual”) (**Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, pp. 147-149).

⁵⁵ De la lujuria nacen la ceguera de entendimiento (“no estimar los bienes espirituales en lo que son”), la inconsideración (no mirar los peligros que de este pecado se siguen), la inconstancia (“no perseverar en el buen propósito” de dejar este pecado), la precipitación (“arrojarse a seguir el apetito desordenado”), el amor propio (“deseo ... de buscar deleites sensuales”), el aborrecimiento de Dios (“estar mal con Dios porque pone ley ... que prohíbe los deleites”), el deseo de la vida presente (“querer vivir en este mundo mucho tiempo para gozar de estos deleites”), el horror a la

con la caridad⁵⁸, y finalmente, al pecado de pereza o acidia se le combatía con la diligencia o laboriosidad⁵⁹.

Los pecados mencionados y las respectivas virtudes con las cuales se pretendía se combatieran, reflejan los valores dominantes de la época y expresan los comportamientos –morales y sexuales- prohibidos y permitidos que debían guiar la vida cotidiana de los fieles novohispanos. Según el discurso teológico y el doctrinal, hombres y mujeres debían “vivir virtuosamente” para agradar a Dios, obedeciendo a sus superiores, aceptando con humildad las penas cotidianas, siendo agradecidos con Dios, temiendo la ira divina, combatiendo el pecado, despreciando la vida temporal y buscando la vida eterna, perdonando las

muerte y juicio final (“espanto que el deshonesto siente cuando piensa que sus deleites se le han de acabar con la muerte”), y la desesperación de alcanzar la vida eterna (“tener por cosa muy trabajosa” el procurar la vida eterna) (**Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, pp. 150-152).

⁵⁶ De la ira nace la indignación (“enojo contra el que nos injurió estimándole en tan poco”), la hinchazón de ánimo (“imaginar como vengarse de quien hizo injuria”), el clamor (“mostrar el enojo con voces furiosas”), la contumelia (“afrentar a otro diciendo con enojo faltas suyas a manera de venganza”), la maldición (“desear mal al otro”), la blasfemia (“decir palabras injuriosas contra Dios o contra sus santos”) y la riña (“cuando llega el enojado a poner las manos en otro maltratándolo”) (**Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, pp. 152-154).

⁵⁷ De la gula nacen la vanagloria (“placer que el hombre tiene después de haber comido, de donde nacen palabras de risa, y burlas vanas y deshonestas”), parlería (“hablar muchas cosas superfluas y ociosas”), truhanería (“hacer gestos o movimientos desordenados y deshonestos por vía de risa y juego”), inmundicia (“cuando se come y bebe en tanto exceso que viene el hombre a vomitar y ensuciarse deshonestamente”), torpeza de entendimiento y de sentidos (“cuando por razón de la comida se embotan los sentidos ... de modo que no se puede conocer bien las cosas necesarias para el servicio de Dios”) (**Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, pp. 154-155).

⁵⁸ De la envidia nacen el odio (“aborrecimiento del prójimo”), la surración (“procurar ocultamente disminuir o deshacer la buena opinión del prójimo”), la detracción (“quitar la buena opinión de su prójimo diciendo mal de él manifiestamente delante de otros”), y la alegría en las adversidades del prójimo y aflicción en sus prosperidades (**Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, pp. 155-156).

⁵⁹ De la pereza nacen la malicia (“aborrecimiento o desprecio de las cosas espirituales”), la pusilanimidad (“cobardía ... para ayudarse de los consejos y medios que dan esfuerzo al corazón para hacer lo que Dios manda”), la desesperación (“desestima de la bienaventuranza por no trabajar por alcanzarla”), la dificultad en obrar preceptos (“dejar de hacer lo que Dios manda”), y la vagueación del entendimiento en pensamientos deshonestos (“ponerse a pensar cosas deshonestas para deleitarse en el pensamiento”). (**Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, pp. 155-156. Cf. Gerónimo de Ripalda, *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, p. 21).

ofensas, amando al prójimo, no cuestionando los dogmas de la Iglesia, sujetando su cuerpo y mortificándolo cuando éste “se rebelaba”, controlando su mente, rechazando cualquier clase de placer. En suma, hombres y mujeres debían vivir respetando lo establecido por la Iglesia católica en relación a cómo actuar, qué decir y qué pensar, lo que equivalía a vivir como Dios mandaba. Al parecer, estos mandamientos sobre cómo vivir expresan que el temor, la vergüenza, la culpa, los tabúes –sobre el sexo y sobre el cuerpo-, la represión de los impulsos y el respeto debido a los superiores (las autoridades “naturales”), modelaron la estructura social de la Nueva España, tanto en su aspecto estamental como genérico –masculinidad, feminidad⁶⁰. En este proceso de “modelación o acondicionamiento social”, la Iglesia, el Estado y la familia –principalmente los padres- contribuyeron de manera decisiva a perpetuar el orden de los sexos al asegurar las permanencias sobre las concepciones de lo femenino y lo masculino⁶¹. ¿De qué manera? En la familia se impone –como se verá más adelante- la experiencia precoz de la división sexual del trabajo asegurada por el derecho. La Iglesia por su parte, reproduce una visión pesimista de las mujeres y de la feminidad, inculcando una moral pro-familiar enteramente dominada por los valores patriarcales, especialmente por el dogma de la inferioridad natural de las mujeres. Mientras que el Estado –como se verá en el siguiente capítulo- ratifica con disposiciones legales un sistema patriarcal inscrito en todas las instituciones encargadas de gestionar y de regular la existencia cotidiana de la unidad doméstica.

⁶⁰ Norbert Elías hace un análisis detallado de las referidas formas de condicionamiento o modelación social. Para el autor, dicha modelación pretende presentar al comportamiento socialmente impuesto o construido como si fuera un comportamiento deseado por el individuo (Norbert Elías, **El proceso de la civilización ...**, pp. 153, 157, 180-192).

⁶¹ Norbert Elías advierte del papel de la Iglesia como uno de los órganos más importantes de la transferencia de modelos “hacia abajo”, es decir, como transmisor de formas vitales que tienen el carácter de modelo, y los individuos estaban obligados a vivir en tales formas –señores, siervos, hombres, mujeres, padres, hijos ...- (Norbert Elías, **El proceso de la civilización ...**, pp. 146, 242). Respecto de los padres, los considera como los “ejecutores primarios” del condicionamiento social al interior de la familia (*ibid.*, p. 180). Por su parte, Pierre Bourdieu advierte del papel de la Iglesia y del Estado como lugares de elaboración y de imposición de principios de dominación que se practican al interior de la familia (Pierre Bourdieu, **La dominación masculina**, pp. 50, 105-109).

Otro rasgo común de todos los pecadores -súbditos y vasallos; amos y siervos, hombres y mujeres- es el hecho de que podían pecar ya fuera por obra, palabra o pensamiento⁶², en contra de Dios⁶³, en contra de sí mismos⁶⁴ y en contra del prójimo⁶⁵. Para recuperar la salud del alma perdida por el pecado, hombres y

⁶² Ver Gerónimo de Ripalda, **Catecismo de la Doctrina cristiana**, p.42; Fray Juan de Zumárraga, **Regla Cristiana Breve**, Cuarto Documento, pp. 202-207; Fray Luis de Granada, **Libro llamado Guía de Pecadores ...** Libro II, Capítulo VII, p. 152.

⁶³ El pecador ofende a Dios cuando: olvida a Dios durante el día, debiéndole tener siempre en sus obras; ha sido curioso en el escudriñar las cosas de la fe o dado lugar a las cosas que el demonio le trae a la imaginación; no ha hecho cosas buenas, antes ha hecho cosas malas; no haber sentido pena de las injurias y pecados que contra Dios se hacen; no acepta con humildad y paciencia las penas que Dios le envía; se vanagloria de la buena opinión que tiene de sí; ha jurado sin necesidad; ha nombrado a Dios sin la reverencia debida; se ha burlado de la palabra de Dios; ha hecho cosas en contra de la obediencia de sus mayores o regla de su oficio o estado; le ha pesado el estado que tiene por tener pereza de cumplir lo que es obligado; se ha llegado al sacramento de la confesión y comunión sin el examen y preparación debida; o se ha dejado por pereza o descuido de hacer algunas buenas obras en servicio de Dios. (**Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, pp. 128-129).

⁶⁴ El pecador peca contra sí mismo cuando: falta en el cuidado que debía tener de la salud y aprovechamiento espiritual de su ánima y enmienda de su vida, “andando derramado y destruido en pensamientos ociosos y dañosos, siendo curioso en querer saber las cosas de sus prójimos y descuidando en procurar y examinar las suyas propias”; desea saber por curiosidad o por ser tenido por avisado cosas que no le conviene saber; da lugar a pensamientos torpes y deshonestos y es negligente en desecharlos; presume de sí mismo y tiene buena opinión de sí juzgando que es más bueno de lo que es; tiene deseo de cosas regaladas y delicadas así en el comer, como en el vestido; es codicioso de tener dineros y hacienda; pronuncia palabras ociosas sin haber necesidad de hablar; dice mentiras; habla palabras deshonestas; ha sido curioso en mirar especialmente a mujeres; se ha holgado de oír cosas vanas y profanas, cantares lascivos o músicas vanas; se ha deleitado en comer y beber demasiado, o manjares que le provoquen tentaciones deshonestas; ha gastado su tiempo ociosamente no ocupándose en obras buenas o lección de libros devotos; se tiene curiosidad en el vestido con deseo de bien parecer; se traen ropas delicadas y olorosas y se utilizan olores para deleitarse en ellos; se han tenido tocamientos torpes y no se desechan con presteza los sentimientos sensuales; se ha dejado de ayunar en los días de ayuno; se ha dejado de hacer penitencia; se es negligente en examinar su conciencia cada noche y no se mortifica la voluntad (**Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 131).

⁶⁵ Se peca contra el prójimo cuando: no hay compasión por sus necesidades corporales y espirituales; no se tiene pena de las calamidades de la Iglesia, y no se ha rogado a Dios por el remedio de estas cosas, ni usado de la corrección fraterna en las cosas que se ha pedido; se ha tenido envidia por el bien del prójimo; se ha sido negligente en procurar el bien espiritual de los que están a su cargo, no procurando que aprendan la doctrina cristiana y que vivan virtuosamente y proveerles de lo que han menester; se ha despreciado a los otros por pensar que se es mejor que ellos; se ha murmurado del prójimo; se niegan las faltas propias con soberbia; no se quiere oír al otro; se habla con excomulgados; se maltrata al prójimo de obra, poniendo las manos en él de cualquier manera que sea; se excede en el castigo de los que están a su cargo; se toma hacienda del prójimo, o le hace daño en ella, o no paga lo que debe a los que le sirven y trabajan en su

mujeres tenían tres “maneras de obras” o “medicinas espirituales”: el ayuno⁶⁶, la limosna⁶⁷ y la oración⁶⁸. Las cuales han de ser “penosas y trabajosas para ser satisfactorias”⁶⁹. Así, “... el ayuno sirve para satisfacer por nosotros [es decir, por los pecados cometidos en contra de nosotros mismos]; la hacienda [limosna] para satisfacer al prójimo, y la oración para satisfacer a Dios”⁷⁰. De acuerdo al tipo de pecado cometido, el clérigo confesor imponía la penitencia⁷¹. A los que tienen “tentaciones deshonestas y caen en pecados sensuales”, se les ha de imponer penitencia de ayuno y obras que afligen al cuerpo⁷². A los “codiciosos y avarientos” se les ha de imponer penitencia de limosna y obras de misericordia⁷³. A los que son “soberbios y presuntuosos” se les ha de imponer penitencia de obras de oración para que “conociendo sus faltas ... se humillen a pedir a Dios perdón”⁷⁴.

Además del ayuno, la limosna y la oración se recomendaba a todos los cristianos: el huir de los juegos y danzas, de las malas compañías, de las conversaciones deshonestas y de las comunicaciones sospechosas; la ocupación

servicio; no se visitan las cárceles ni se ejercitan las demás obras de misericordia como debía, y cuando pudiendo no se ha dado limosna, aunque sea poca (**Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, pp. 129-130).

⁶⁶ “... A la obra del ayuno se reducen todas las obras penosas para el cuerpo, como es disciplinarse, traer cilicio, dormir en cama dura, peregrinar, andar estaciones, sufrir injurias y malos tratamientos de nuestros prójimos, aceptar las enfermedades, trabajos y pobreza que Dios nos envía, y aún los castigos que se dan por justicia con estar preso y ser desterrado y sufrir azotes y ser ahorcado” (**Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 216).

⁶⁷ “... A la obra de limosna se reducen todas las obras de misericordia, así corporales como espirituales, que se hacen por el prójimo, visitando enfermos, presos y los que están en los hospitales, perdonar las injurias que nos han hecho y rogar a Dios por lo que nos han agraviado” (**Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 216).

⁶⁸ “... A la obra de oración se reducen todos los ejercicios espirituales, como rezar las horas y los siete salmos de la penitencia, las letanías pidiendo la intercesión de los santos para con Dios, rezar el rosario de nuestra Señora y otras oraciones aprobadas por la Iglesia. Recibir los sacramentos de la confesión y la comunión, y aún la oración mental ... pues ejercita con fatiga y trabajo del cuerpo estando de rodillas y con mortificación de la propia voluntad ...” (**Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 216).

⁶⁹ **Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 216.

⁷⁰ Ibid., p. 216.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

en obras pías y ejercicios honestos; la lectura de buenos y santos libros⁷⁵; procurar el silencio y la soledad, “porque en el mucho hablar no pueden faltar pecados”⁷⁶. Por supuesto no podían faltar el agua bendita, la bendición episcopal y la confesión general⁷⁷. Una peculiaridad de los *camino masculinos*, es que se recomendaba a los hombres que evitaran “ver y tratar mujeres” ya que eran peligrosas por tentadoras y causantes de la entrada del mal en el mundo⁷⁸. Tampoco debían pensar en ellas, pero en el caso de que se presentara en su memoria “tan nefasta imagen”, se les recomendaba visualizar la imagen de Jesucristo “... atado a una columna de pies a cabeza, llagado, ... o enclavado de pies y manos en el árbol santo de la cruz”⁷⁹.

Resumiendo, esta parte del *corpus* doctrinal que hace referencia a los aspectos comunes de las rutas hacia la salvación, tenía como finalidad promover que todos los fieles vivieran virtuosamente de acuerdo a lo establecido por Dios. De esta manera, la Iglesia católica, igualaba, aunque fuera por un momento y en un nivel individual, a hombres y mujeres, ricos y pobres, independientemente de la inferioridad estamental o “natural” que la misma Iglesia reproducía entre los novohispanos al reconocer la existencia de diferentes estados sociales. Así, la práctica de las virtudes cristianas permitía que señores y vasallos, hombres y mujeres, fueran considerados como igualmente honorables ante los ojos de

⁷⁵ “Con la cual se ocupa bien el tiempo, y se alumbra el entendimiento con el conocimiento de la verdad, y se enciende la voluntad en devoción; y así se hace el hombre más fuerte contra el pecado y más hábil en toda virtud” (Fray Luis de Granada, **Libro llamado Guía de Pecadores ...** Libro II, Capítulo VII, p. 165).

⁷⁶ Fray Luis de Granada, **Libro llamado Guía de Pecadores ...** Libro II, Capítulo VII, p. 166.

⁷⁷ Fray Juan de Zumárraga, **Regla Cristiana Breve**, Cuarto Documento, pp. 209-212; medidas similares recomienda Gerónimo de Ripalda en su **Catecismo de la doctrina cristiana**, p. 52.

⁷⁸ Fray Luis de Granada, **Libro llamado Guía de Pecadores ...** Libro II, Capítulo VII, p. 164-168.

⁷⁹ Fray Juan de Zumárraga, **Regla Cristiana Breve**, Cuarto Documento, p. 134; lo mismo expresa Fray Luis de Granada, **Libro llamado Guía de Pecadores ...** Libro II, Capítulo VII, p. 164.

Dios⁸⁰. Por supuesto que se trata de un *honor santo* alcanzado por aquellos que, independientemente de su origen social, vivían virtuosamente su cotidianidad, o bien, por aquellos que eran “favorecidos” con algún milagro concedido por la divinidad gracias a la intervención de algún intercesor (santo). Dicho honor es diferente del *honor noble*, sólo alcanzado por las elites y originado en las nociones de nombre y sangre⁸¹. Pareciera entonces que la Iglesia tenía una manera diferente de entender el honor al relacionarlo con una conciencia libre de culpa. Así, según la doctrina, el “verdadero honor”, accesible para todos, se daba ante los ojos de Dios. En cambio, el Estado –que reproducía en su discurso legislativo los intereses de las elites- tenía una concepción más mundana del honor al estar más interesado en mantener el orden establecido percibido como benéfico en detrimento de cualquier evolución. De ahí la importancia dada en la legislación civil a la pureza de sangre; al nacimiento legítimo, y a la defensa ante la humillación para evitar la vergüenza que ocasionaba la pérdida de la precedencia o del prestigio⁸² -temas que abordaré en el siguiente capítulo.

⁸⁰ En este sentido, Norbert Elías entiende la virtud como una forma de superioridad moral en compensación por la inferioridad estamental de los individuos (Norbert Elías, **El proceso de la civilización ...**, p. 74). Incluso advierte que la virtud es una forma de honor (*ibid.*, p. 75).

⁸¹ Ver lo dicho por J. Pitt-Rivers y J. Peristiany respecto del honor noble y del honor santo en J. Pitt-Rivers y J. Peristiany, **Honor y Gracia ...**, pp. 32-33. Para los autores, en la sociedad hispana el honor está determinado de manera estatutaria (*ibid.*, p. 35).

⁸² J. Pitt-Rivers y Peristiany señalan que particularmente en España, la Iglesia y la nobleza se han disputado el control de la definición del honor durante siglos: el honor debido a Dios frente al honor debido a las armas (J. Pitt-Rivers y J. Peristiany, **Honor y Gracia ...**, p. 20). Así, el enfrentamiento entre los dos estados, noble y religioso, no era simplemente una cuestión de los intereses de uno u otro, sino que proviene, precisamente, de una diferencia de conciencia moral y de valores en su forma de entender la naturaleza del honor, para el primero había que evitar la vergüenza, mientras que para el segundo la culpa (*ibid.*, p. 25). De acuerdo con su definición del honor, la Iglesia esperaba que surgiera un sentimiento de culpabilidad por medio del reconocimiento de la conducta deshonrosa y ofrecía el perdón a través de la confesión, mientras que la nobleza tendía a defenderse ella misma de ser avergonzada empuñando una espada (*ibid.*, p. 24). Para los autores, lo paradójico del honor, es que, por una parte, es una cuestión de conciencia moral y un sentimiento al mismo tiempo, y por otra, es un hecho de reputación y precedencia alcanzado ya sea en virtud del nacimiento, el poder, la riqueza, la santidad, el prestigio o la fuerza (*ibid.*, p. 21).

En relación a las *rutas diferenciadas*, decía líneas arriba que a pesar de que en la ley divina existe una aparente igualdad entre hombres y mujeres respecto de su "esencia" o fin para el cual fueron creados, a pesar de que el cristianismo le otorgaba a la mujer una misma alma inmortal como lo hacía con el varón, el *camino al Padre* o la ruta hacia la salvación eterna en la Nueva España del siglo XVI, en plena concordancia con las creencias de la Europa católica, tuvo variantes importantes para hombres y mujeres. Esto debido a que las mujeres fueron asociadas, en mayor grado que los hombres, a la carne, es decir, al cuerpo, a la sensualidad. De ahí que simbólicamente se relacionara a las mujeres con la figura de Eva, la parte "más baja" del ser humano, mientras que a los hombres se les asociaba con el entendimiento y la voluntad:

El apetito sensitivo (amor, odio, deseo) "... es la parte más baja de nuestra ánima, por consiguiente, la que nos hace semejantes a [las] bestias, las cuales en todo ... se rigen por estos apetitos y afectos ... fuente ... de nuestra perdición ... [en ellos] está toda la munición del pecado. Esta es nuestra Eva, que es la parte más flaca y más mal inclinada de nuestra ánima, por la cual aquella antigua serpiente acomete a nuestro Adán, que es la parte superior de nuestra ánima, donde está el entendimiento y la voluntad ..."⁸³.

En la introducción o prólogo del Primer Concilio Provincial Mexicano (1555), se hace referencia a la mujer como fuente del mal al señalarse que ésta fue la culpable de que el varón perdiera la gracia y las virtudes con las que fue creado:

... Así en el estado de la inocencia, proveyó Dios ... al hombre de la justicia original, gracia y virtudes ..., y ofreciéndole ocasión, y la persuasión de la mujer, quebrantó el Divino precepto, y cayó de tan alto estado, y quedó privado de lo gratuito en que Dios lo había criado ... y

⁸³ Fray Luis de Granada, **Libro llamado Guía de pecadores**, Segunda Parte, Cap. X, p. 187.

como dice San Pablo, quedó en continua pelea de la sensualidad contra la razón⁸⁴.

Otro ejemplo de los prejuicios misóginos que rodeaban a las mujeres es la muy particular recomendación hecha a los clérigos confesores al momento de confesarlas, la cual citaré casi en su totalidad por reflejar el miedo que la naturaleza femenina infundía en los castos varones; pareciera que se asociara a la mujer con una puerta hacia el mal, es decir, hacia el pecado, esto por su particular naturaleza pasional. Se dice al confesor:

... esté muy firme y determinado en no confesarlas sino en público y no mezclar pláticas con ellas ni antes ni después de la confesión, ni en la misma confesión sino de cosas necesarias para ella, y esto con mucha brevedad; y en el modo de tratar para ayudarlas a la enmienda de la vida, más sea severo que blando con ellas, porque [si se les trata] blandamente fácilmente despiertan aficiones en el corazón del uno y del otro, que aunque al principio empiecen con espíritu, ordinariamente para en tizar o quemar al uno o al otro. Cuando la mujer [se] quisiere confesar a menudo, señálele el día en que [se] ha de confesar y fuera de aquél no le oiga aunque venga con achaque de escrúpulos o necesidades, porque si a esto da entrada, en pocos días se hallará tan cautivo y forzado a oírla cada vez que viene, que perderá mucho tiempo con ella, que es daño grande, pues se pierde sin provecho y estorba a otras muchas cosas buenas que se podrían hacer en el tiempo en que allí se pierde, allende el del peligro que hay en aficionarse los corazones con la frecuente comunicación que es principio de muchos males⁸⁵.

Esta cautela mandada a los clérigos en cuanto al contacto con las mujeres, también se recomendaba al resto de los hombres. Éstos debían "apartarse de todas [las] conversaciones con mujeres, aunque sean buenas y no se tenga intención de pecar con ellas, porque la conversación con las mujeres, aunque

⁸⁴ **Primer Concilio Provincial Mexicano**, pp. 35-36.

⁸⁵ **Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 111.

sean honestas, enternece el corazón para aficionarse a las que no lo son⁸⁶. Asimismo, debían “apartar la vista y no mirar mujeres malas ni buenas con curiosidad, ni atención, sino mirar a otra parte” pues como decía Jesucristo “el que mirare a la mujer para deseirla, ya ha pecado con ella en su corazón⁸⁷. La supuesta “naturaleza pecaminosa” de las mujeres hacía que el principio de “corrección fraterna” al que estaba obligado todo cristiano -en especial el cura confesor-⁸⁸ les fuera aplicado con mayor severidad, así lo sugiere la mencionada recomendación hecha a los confesores de que traten a las mujeres más duramente “para ayudarlas a la enmienda de su vida⁸⁹”.

El hecho de que a los confesores se les recomendara tratar en la confesión a las mujeres y a los “muchachos de poca edad” de la misma manera⁹⁰, confirma que éstas eran consideradas como menores de edad; por lo cual era necesario que las mujeres estuvieran bajo la tutela de alguien que las pueda guiar, llámese padre, esposo o guía espiritual, por ser los varones quienes estaban más identificados con el mundo de la razón.

Después de analizar el discurso de los Padres de la Iglesia en relación a esta parte especialmente viciosa de la naturaleza femenina, Marina Warner concluye que para ellos, es por medio de la virginidad –o en su caso la castidad-, la vida de abnegación y las penas auto-inflingidas como la mujer podía superar tal condición, es decir, podía reducir su culpabilidad en el pecado original, de ahí que la virgen María fuera el ideal de perfección femenina⁹¹. El culto a la virgen

⁸⁶ *Ibid.*, p. 151.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 151.

⁸⁸ Todo cristiano estaba obligado por el precepto de la corrección fraterna a ayudar a la salud de la ánima del prójimo y así ganarla para Dios (**Directorio para Confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 107).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 111.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 67.

⁹¹ Marina Warner, **Tú sola entre las mujeres ...**, p. 107. “La idea de que la virginidad confiere poder opera en dos planos diferentes. Primero, los Padres de la Iglesia enseñaron que la vida virginal reduce la culpabilidad de las mujeres en el pecado original y es, por tanto, sagrada. Segundo, la imagen del cuerpo virginal es la imagen suprema de la integridad, y la integridad fue igualada a la santidad” (Mary Douglas, **Purity and Danger. An Analysis of the Concept of**

María, en sus diferentes advocaciones, contribuyó a difundir en la Nueva España el ideal femenino de la ética católica, que establecía a la humildad, la paciencia, la obediencia, la compasión, la pureza y la sumisión como las virtudes a las cuales toda mujer debía aspirar⁹². Signo de la importancia de la virgen María en la Nueva España, es que la mayoría de las mujeres llevaban su nombre⁹³. Otras autoras, como Evelyn Stevens y Jane Jacquette, señalan que las mujeres, en virtud de la creencia en el carácter sagrado de la maternidad y en su propia preeminencia moral al seguir los lineamientos establecidos por el marianismo, adquieren un peso emocional que les permite manipular a sus maridos e hijos. Ambas niegan que la diferenciación de papeles y sus consiguientes mitos de machismo/marianismo sean una fuente de opresión, sino que son la clave del poder de las mujeres⁹⁴. Sin embargo, el discurso moral cristiano contradice lo

Pollution and Taboo, Londres, 1966, pp. 186-87 en Marina Warner, **Tú sola entre las mujeres ...**, p. 111). La importancia de la virginidad para las mujeres dependía de la imagen mental que los Padres de la Iglesia tenían del cuerpo de la mujer. La virginidad fue creada por Dios y era, por tanto sagrada. San Ambrosio decía que para una muchacha perder su doncellez equivalía a “desfigurar la obra del creador” (San Ambrosio, *Exhortatio Virginitatis* citado en Marina Warner, **Tú sola entre las mujeres**, p. 111). Por su parte San Jerónimo consideraba que el matrimonio sólo era tolerable porque nacen más vírgenes como resultado (San Jerónimo, **Carta 22 a Eustoquio**, citado en Marina Warner, **Tú sola entre las mujeres ...**, p. 111).

⁹² Marina Warner, **Tú sola entre las mujeres ...**, p. 247. Para la autora es el culto a la feminidad de la Virgen lo que le permite sobrevivir como diosa en una sociedad patriarcal. Pues su culto florece en países donde las mujeres raramente participan en la vida pública y están relegadas al dominio doméstico. María es venerada en los lugares donde es aplicable con mayor facilidad el símbolo del ama de casa sometida, y así, al mismo tiempo, refuerza y justifica el estado de cosas, según el cual se espera que las mujeres sean, fieles madres y esposas de los hombres (*ibid.*, p. 254). Cuánto más fervorosamente religioso es el país y más se pavonean y mandan los hombres, tanto más se someten y marginan las mujeres, siendo alabadas por su bondad cristiana (*ibid.*, p. 245).

⁹³ Llegué a tal conclusión con base en un análisis que hice utilizando como fuente los nombres femeninos referidos en una muestra de protocolos notariales del siglo XVI. El nombre más recurrente fue el de María (59 ocasiones), seguido por el de Ana (38), Catalina (36), Isabel (33), Francisca (27), Juana (28), Inés (21), Leonor (17), Beatriz (16), Luisa (14); los 29 nombres restantes aparecen menos de 10 veces cada uno. Cabe destacar que tres de los primeros cuatro nombres están relacionados con mujeres que fueron exaltadas principalmente por su maternidad: María (madre de Jesús), Ana (madre de María) e Isabel (prima de María y madre de San Juan Bautista).

⁹⁴ Evelyn Stevens, “Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America” pp. 89-101 en Ann Pescatello (ed.), **Female and Male in Latin America: Essays**, Pittsburgh, 1973; Jane Jacquette, “Literary Archetypes and Female Role Alternatives: The Woman and the Novel in

expresado por Stevens y Jacquette, al señalar claramente que el marido y la esposa no eran considerados como iguales que gobernaban esferas separadas, sino que la mujer debía sumisión y obediencia al esposo, lo que sin duda es muestra de una relación de poder desigual; en palabras de Carmen Ramos "los varones encarnan el poder porque encarnan también el parámetro humano que organiza y define ese poder"⁹⁵. No obstante, no puede negarse que es posible que en la práctica algunas mujeres dominaran sus hogares debido a su pureza, su piedad y su fuerza moral, pero no era así como la sociedad concebía a las mujeres como grupo⁹⁶.

El culto mariano pudiera explicar, en parte por supuesto, el hecho de que la virginidad y la castidad fueran virtudes mucho más apreciadas y exigidas en las mujeres. Considérese que en la Nueva España del siglo XVI, las mujeres eran socialmente valoradas de acuerdo al ejercicio o no de su sexualidad: en primer lugar se encontraban las vírgenes, luego las viudas y finalmente las casadas. Ya se decía en el Tercer Concilio Provincial Mexicano que "los demonios detestan [el] estado propio de las vírgenes de un modo tal, que procuran combatir las y expugnarlas con toda clase de maquinaciones"⁹⁷. El estado virginal, propio de las monjas sobre todo, daba a las mujeres un lugar especial dentro de la sociedad cristiana, el hecho de separarse del rol tradicional de las mujeres (la maternidad), y el abjurar de toda relación con los hombres, les permitía llevar vidas de mayor distinción que las de sus hermanas casadas⁹⁸. Para que no quedara duda sobre la importancia de la virginidad, el Concilio tridentino estableció pena de excomunión para aquellos que dijeren "que el estado del matrimonio debe preferirse al estado de virginidad o de celibato"; también para

Latin America", *ibid.*, pp. 18-20, citados en Silvia Arrom, **Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857**, Siglo XXI, México, 1988, pp. 316-317.

⁹⁵ Carmen Ramos (Coord.), **Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México**, El Colegio de México, México, 2006, p. 17

⁹⁶ Silvia Arrom, **Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857**, p. 319.

⁹⁷ **Tercer Concilio Provincial Mexicano**, Libro 3, Título 13, Ley 1.

⁹⁸ Marina Warner, **Tú sola entre las mujeres**, p. 118.

quienes consideraran “que no es mejor, ni más feliz mantenerse en la virginidad o celibato, que casarse”⁹⁹. El aprecio que se tenía en la época por la virginidad, la castidad, la sumisión, la humildad, la modestia y la obediencia entre las mujeres, es signo de que el honor femenino descansaba sobre tales virtudes. De ahí que aquellas que vivieran de acuerdo con tan difícil ideal serían consideradas como moralmente superiores en comparación con las que no lo hicieran (las hijas de Eva).

Particularmente la obediencia, la paciencia ante las injurias y la humildad eran también cualidades muy deseables entre los indios y los esclavos. Este aspecto común entre las mujeres y los más desprotegidos es muy significativo del “orden natural”, el establecido por Dios, en cuanto a quiénes debían mandar y quiénes debían de obedecer. Al respecto fray Juan de Zumárraga acude al discurso de autoridad por excelencia, el discurso bíblico, y recuerda que según San Pablo el varón es la cabeza de la mujer por tanto le debe obediencia¹⁰⁰, además de que debe servir y contentar a su marido¹⁰¹. Asimismo si una mujer desobedece en cualquier cosa que sea “lícita y honesta” y deshonra a su marido, comete grave pecado por no sujetarse a la obediencia que le debe al esposo¹⁰². En relación a los pobres, en su mayoría los indios y esclavos, dice Zumárraga “... es cosa muy aborrecible a Dios el pobre presuntuoso y mal sufrido ...”¹⁰³, en cambio un pobre humilde, obediente y abnegado es la imagen viva de Jesucristo¹⁰⁴. Con estos argumentos se intenta legitimar tanto la subordinación femenina al varón, como la servidumbre de los siervos y esclavos al amo. Estos encuentros *armoniosamente forzados*, o mejor dicho, socialmente contruidos, entre las disposiciones legales –civiles o canónicas- y la posición social de ciertos grupos, en este caso la mayoría de las mujeres, siervos y esclavos, facilitan que los dominados puedan realizar las tareas subalternas o domésticas

⁹⁹ **Concilio de Trento**, Sesión XXIV (11 noviembre 1563), Cánón X.

¹⁰⁰ Fray Juan de Zumárraga, **Regla Cristiana Breve**, Tercer Documento, p. 89.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰² *Ibid.*, p. 142.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 96.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 98.

atribuyéndoselas a sus virtudes de sumisión, amabilidad, docilidad, entrega y abnegación¹⁰⁵. Así que la supuesta sumisión, ya sea la femenina o la de los “siervos” –indios encomendados, esclavos- no es una cualidad natural como aparentemente se quiere hacer creer, sino que está construida por un prolongado trabajo de socialización, o sea, de diferenciación activa en relación al sexo opuesto o bien del siervo respecto al amo¹⁰⁶. Lo anteriormente expresado tiene profundas repercusiones en el plano económico, pues sirve de marco ideológico para justificar la explotación de indios y esclavos a través de las instituciones reguladoras del trabajo –encomienda, servicio personal, repartimiento, tributo, mita, etc.¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Pierre Bourdieu, **La dominación masculina**, p. 77.

¹⁰⁶ Ver lo dicho en este sentido por Pierre Bourdieu, **La dominación masculina**, p. 67. Respecto de la sumisión el autor señala: “Cuando los dominados aplican a lo que les domina unos esquemas que son el producto de la dominación, o en otras palabras, cuando sus pensamientos y sus percepciones están estructurados de acuerdo con las propias estructuras de la relación de dominación que se les ha impuesto, sus actos de conocimiento son, unos actos de reconocimiento, de sumisión” (*Ibid.*, p. 26).

¹⁰⁷ A través de dichas instituciones se “comunica” a los macehuales que son hombres y mujeres con obligaciones económicas diferentes en comparación con el resto de la población; y se establecen relaciones de dominación en las cuales los indígenas –exceptuando a los caciques y alcaldes- son claramente la parte dominada. La justificación de la Corona para exigir el tributo fue la siguiente:

Porque es cosa justa y razonable que los indios que se pacificaren y redujeren a nuestra obediencia y vasallaje, nos sirvan y den tributo, en reconocimiento del señorío y servicio que como nuestros súbditos y vasallos nos deben, pues ellos también entre sí tenían la costumbre de dar a sus Señores principales cierto tributo ordinario. Mandamos que a los tales indios ... se les persuada por la dicha razón que nos acudan con algún tributo moderado ... de los frutos de la tierra, ... y los tributos que así nos dieren queremos que los lleven los españoles a quien se encomendaren, para que cumplan con las cargas a las que están obligados, reservando para nos los tributos y cabeceras y los puertos de mar, y dichos tributos que se repartieren sean en la cantidad que fuere menester par pagar los salarios a los que han de gobernar la tierra, y defenderla y administrar nuestra hacienda (**Recopilación de las Leyes de Indias (RLI)**, Libro 7, Título 13, Ley 1, Fol. 198).

Con el fin de disminuir los abusos cometidos a los indios por sus propios señores en materia de tributación, la Corona promulgó el 18 de enero de 1552 una real cédula mediante la cual se ordenaba que se corrigiesen los abusos que los caciques cometían en contra de los indios, anulándose “los tributos y vasallajes que hubieran sido impuestos tiránicamente” y respetando sólo “los que tuvieran antigüedad y justo título, pero moderándolos y tasándolos si fueren excesivos” (José Ma. Ots y Capdequi, **Historia del Derecho ...**, p. 213).

En un principio tenían la obligación de pagar tributo únicamente los indios varones comprendidos entre los dieciocho y los cincuenta años. Estaban exentos los caciques y sus hijos mayores, los indios alcaldes -mientras desempeñaran su cargo- y también las mujeres (José Ma. Ots y Capdequi, **Historia del Derecho ...**, p.211 Ver **RLI**, Libro 7, Título 13, Leyes 14, 16, Fol. 203).

La existencia de diversas *rutas hacia la salvación* se percibe con mucha mayor claridad en los escritos catequísticos y de derecho canónico que hacen referencia a los pecados y deberes morales según el estado y oficio de los fieles¹⁰⁸. ¿Acaso estas rutas diferenciadas son muestra de la existencia de códigos morales particulares y responsabilidades específicas para cada estado? ¿Es signo esto de la existencia de diferentes concepciones de masculinidad y feminidad de acuerdo a la posición ocupada dentro de la sociedad? Al parecer, la respuesta es afirmativa para las dos preguntas. La evidencia sugiere que los estamentos sociales presentes en la Nueva España del siglo XVI estaban definidos, en parte, por lo que la Iglesia y el Estado establecieron, por un lado, como conductas permitidas y obligatorias, y por el otro, como conductas

Posteriormente, la base de tributarios fue modificándose con el tiempo debido probablemente al descenso demográfico de la población indígena. Así, entre 1572 y 1578, la Corona promulgó diversas ordenanzas para incrementar la base tributaria. En ellas se dispuso que también debían tributar como indios, los hijos de negros –libres o esclavos- habidos con mujeres indias (RLI, Libro 7, Título 13, Leyes 5,7). A su vez, se estableció que negros y negras, y mulatos y mulatas libres, debían pagar como tributo un marco de plata anual “particularmente por vivir en nuestras tierras y ser mantenidos en ellas en paz y justicia, y haber pasado por esclavos y al ser presente libres, y también porque así mismo en sus naturalezas tenían de costumbre de pagar a sus reyes y señores tributo y en mucha cantidad ...” (RLI, Libro 4, Título 18, Ley 3, Fol. 230). Con el fin de recaudar de manera más eficiente los tributos entre negros y mulatos se dispuso que por “... no ser gente que tiene asiento ni lugar conocido para que se pueda cobrar bien, conviene obligarlos a que vivan con amos conocidos ... [y] que sus amos tengan en cuenta de pagar los tributos a cuenta de sus salarios que les dieren por su servicio, y que si se ausentaren de los dichos sus amos, ... sean vueltos a sus amos con prisiones ...” (RLI, Libro 4, Título 18, Ley 2, Fol. 233).

¹⁰⁸ Ver “Capítulo XIII: De las obligaciones de los estados”, Libro II en fray Luis de Granada, **Libro llamado guía de pecadores**. Asimismo, los pecados y obligaciones asociados a algunos “oficios” son descritos detalladamente en el *Directorio para confesores*. Se mencionan los siguientes: doctores y maestros, estudiantes, jueces, abogados y procuradores, relatores, escribanos, acusadores y fiscales, médicos y cirujanos, boticarios, testamentarios, tutores y curadores, administradores de hospitales y obras pías, regidores, capitanes y soldados, mercaderes, sastres, calceteros, jubeteros, tundidores, plateros, confiteros, ropavejeros, cereros, mesoneros, curtidores, zurradores, zapateros y chapineros, carpinteros, canteros, albañiles, taberneros y estancieros (**Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 167-185). En términos generales, se considera que cualquiera que acepte un oficio o arte “sin tener suficiencia bastante para ejercerlo” peca mortalmente (*ibid.*, p. 185). También lo hacía cualquiera que descuide notablemente su oficio y cause algún daño grave al prójimo; cualquiera que por lo que hace en su oficio o arte lleve más del justo precio, y cualquiera que no guarde las leyes y ordenanzas del oficio que juró respetar (*ibid.*, p. 186).

prohibidas (pecados) para cada uno de los grupos¹⁰⁹. Por el momento, me interesa referirme a las conductas moralmente obligatorias de acuerdo al estado de los individuos, así como a los pecados propios de cada estamento, y no a las obligaciones civiles y formas de vida propias de cada estado, las cuales abordaré en el siguiente capítulo.

Recuérdese que por estado se entiende “la principal condición o calidad bajo la cual vive el hombre en la sociedad [*status civitatis* o “estado civil público”] y en su familia [*status familiae* o “estado civil privado”], gozando de ciertos derechos que deja de tener cuando muda de estado”¹¹⁰. En relación al “estado civil público”, hombres y mujeres podían ser libres o esclavos; a su vez, entre los primeros se podía tener el estado de noble o plebeyo, eclesiástico o lego, natural o extranjero¹¹¹. Mientras que de acuerdo al “estado familiar” (*status familiae*), hombres y mujeres podían ser padres, hijos –de familia o emancipados- y/o hermanos; así como tener el estado de casado(a) o viudo(a) –no se menciona explícitamente a la soltería como un estado familiar.

Para la Iglesia católica los miembros de cada estado tenían que rendir cuentas de su existencia a la hora de la muerte y del Juicio Final, lo cual estaba determinado por las obligaciones o deberes morales propios de cada estado.

¹⁰⁹ Ver lo dicho por Pierre Bourdieu, **El sentido práctico**, p. 110. Para la época esta división de los estados estaba presente en los tratados de teología moral, en los sermones, incluso en la literatura no religiosa y en las artes visuales –v.gr. “danzas de la muerte”, “naves de los locos”– en donde se incluían desde el Papa hasta los hombres mecánicos –como eran llamados aquellos que ocupaban puestos humildes o desempeñaban tareas consideradas como viles o infames–, pasando por los estratos intermedios (aristócratas, soldados) o de especialistas profesionales (doctores, abogados, religiosos). Según Caro Baroja, la sociedad dividida en estados estuvo vigente en la Península hasta las Cortes de Cádiz en 1812. (Julio Caro Baroja, “Religión, visiones del mundo, clases sociales y honor durante los siglos XVI y XVII en España” pp. 125-138 en J. Pitt-Rivers y J. Peristiany, **Honor y Gracia ...**, p. 128, 138).

¹¹⁰ Joaquín Escriche, **Diccionario razonado ...**, ver ESTADO DE LAS PERSONAS, p. 242. En el siglo XIII, Alfonso X, definió en las *Partidas* al “estado de los hombres” como la “condición o manera en que los omes viven o están” (Las Siete Partidas, Partida 4, Título 23, Ley 1).

¹¹¹ *Ibid.*, p. 242, Ver ESTADO DE LAS PERSONAS; José Ma. Ots y Capdequi, **Historia del Derecho ...**, pp. 48-49.

Cuestión que pone en duda el ideal absoluto de fraternidad y caridad cristianas, sobre todo cuando desde el propio discurso de la Iglesia se reproduce una realidad social llena de diferencias y categorías jerárquicas. Pareciera pues, como lo señala Caro Baroja, que la moral cristiana estaba en conflicto, no en un nivel individual –en donde aparentemente se esperaba lo mismo de hombres y mujeres, ricos y pobres-, sino en un nivel social, es decir, colectivo, al reconocerse que cada “estado” tenía un estilo de vida distinto, por lo tanto las ocasiones para pecar eran también distintas¹¹².

El tema de la diferenciación entre las formas de pecar según el “estado” -que no es otra cosa que la trasgresión de las normas establecidas para cada estamento o grupo social-, fue uno de los temas centrales del *Directorio para confesores* elaborado por el Tercer Concilio Provincial Mexicano¹¹³. Uno de los fines del texto era instruir a los confesores para que se informaran del “estado y oficio del penitente”¹¹⁴ al momento en que éste se presentara a cumplir con la obligación de confesarse al menos una vez al año, ya que de no hacerlo, el confesor “no podrá darles buen consejo ni remediar sus pecados si no sabe las obligaciones que tienen y las cosas en que pecan por razón de su oficio”¹¹⁵, debido a que las formas de pecar eran diferentes según “el estado y [la]

¹¹² Julio Caro Baroja, “Religión, visiones del mundo, clases sociales y honor durante los siglos XVI y XVII en España” pp. 125-138 en J. Pitt-Rivers y J. Peristiany, **Honor y Gracia ...**, p. 129).

¹¹³ Se recomendaba que todos los confesores tuvieran el Directorio publicado y aprobado por el Concilio “por cuanto este sínodo para instruir a los confesores con la ciencia suficiente y recordarles todo lo perteneciente a su oficio, principalmente en ciertos casos y dificultades especiales que ocurren en este arzobispado y provincia [se refiere al de la ciudad de México], deseando atender a la necesidad de los fieles penitentes, formó y aprobó el Directorio de confesores y penitentes. Por tanto, dispone y manda, que todos los curas de esta provincia, tanto seculares como regulares, y cualesquiera sacerdotes que han de oír confesiones, estén obligados a tener consigo a este Directorio y observar su forma” (**Tercer Concilio Provincial Mexicano**, Libro V, Apartado XII, Ley VIII).

¹¹⁴ **Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 109.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 126.

manera de vivir [de cada uno], porque otra es la ocasión de pecar en el caballero, muy otra en el tratante o el mercader”¹¹⁶.

Esta “elaboración doctrinal” respecto de las formas de pecar y de las obligaciones de los estados contribuye, en un grado no menor, tanto a la defensa como a la reproducción del *status quo*, para el cual la legitimación de las “autoridades naturales”, es decir, las instrumentadas por la divinidad, a saber: la eclesiástica, la civil, la señorial y la masculina en general, era fundamental¹¹⁷. Incluso puede decirse que en dicha elaboración, encuentran sustento ideológico las relaciones de dominación tan presentes en la estructura estamental de la sociedad novohispana -v.gr. relaciones de vasallaje (indios encomendados), servidumbre (esclavos), sumisión (de la mujer al marido, del indio al español). Explícitamente se dicta como obligación la obediencia que deben los súbditos o vasallos a los señores, gobernantes y preladados; los hijos a los padres y las esposas a sus maridos. Lo cual se reafirma al considerarse que la desobediencia a las distintas autoridades era un grave pecado. Pareciera entonces, que las obligaciones de los estados -vistas como normas de comportamiento- y los pecados -vistas como transgresiones-, no son más que las dos caras de la misma moneda, es decir, ambos contribuyen a la perpetuación del orden estamental de la sociedad novohispana.

En el referido *Directorio para confesores* se establecen como obligaciones de los “señores de vasallos” o “señores temporales” el gobernar con cuidado, impartir “igualmente justicia al menor y al mayor [de sus súbditos]”, teniendo “más particular cuidado” por los pobres y desamparados¹¹⁸. Conforme a esto, “la primera y principal obligación de los señores temporales es de poner oficiales en la república que sean hombres temerosos de Dios y de buenas costumbres que

¹¹⁶ Fray Juan de Zumárraga, **Regla Cristiana Breve**, Cuarto Documento, p. 121.

¹¹⁷ Algunos teólogos de la época, entre ellos, Francisco de Vitoria, consideraban como necesaria para la vida en sociedad, la existencia de alguna “potestad directiva y gubernativa”, pues “de lo contrario vendría grande confusión y desorden ... si cada uno viviese a su arbitrio” (Francisco de Vitoria, **Derecho natural y de gentes**, p. 76).

¹¹⁸ **Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, pp. 158-161.

tengan suficiencia para hacer bien el oficio que se les encomienda¹¹⁹. Particularmente se establece que en esta tierra los gobernadores deben combatir diligentemente “las borracheras de los indios ... por ser cosa tan pública y tan ordinaria y tan dañosa a la salud corporal de los indios y tan grande impedimento para que sean buenos cristianos y aún para que sean cristianos ... pues el principal intento y obligación de los que gobiernan en Indias es procurar la conversión de los gentiles y ayudar[los] a vivir cristianamente después de convertidos¹²⁰. Por el contrario, el principal pecado que pueden cometer los señores temporales es proveer los oficios de gobierno a quienes no tengan capacidades para ello¹²¹. Los encomenderos también estaban incluidos dentro del grupo de “señores de vasallos” y tenían como principal obligación moral el procurar la doctrina, conversión y aprovechamiento espiritual de los indios de su encomienda¹²².

Dentro de este grupo de “autoridades naturales”, además de los “señores de vasallos” o gobernantes, se encuentran por supuesto las máximas autoridades eclesiásticas de la Nueva España, es decir, los obispos. De ellos, los fieles (sus

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 159.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 160.

¹²¹ *Ibid.*, p. 159. Además de referir de manera general las obligaciones y pecados de los señores temporales, en el Directorio se enuncian ejemplos muy concretos que bien pudieran ser interpretados como una descripción de los problemas percibidos en la Nueva España por los obispos del Tercer Concilio Provincial Mexicano en relación al gobierno de las autoridades temporales. Entre éstos se mencionan: el no satisfacer el daño y agravio hecho al pueblo; el dejar de residir en sus estados y entender el gobierno de ellos; el hacer mal uso de los tributos “no dando orden que se hagan las cosas para [las] que se impusieron”; el aprovecharse del salario y trabajo de sus súbditos o teniéndolos por criados en su servicio, o aprovechándose de sus cosas sin satisfacerles justamente su trabajo o lo que de ellos se tomó; el tomar para sí los bienes propios de los pueblos y comunidades; el vender los oficios públicos como escribanos y alguaciles; el no guardar las leyes; el no cumplir con los testamentos de sus antepasados; el impedir indebidamente casamientos que otros quieran realizar; el no presentar al candidato más digno para ocupar un beneficio eclesiástico; el no poner cuidado y diligencia en quitar pecados públicos como amancebamiento, juegos prohibidos por leyes, usuras; el repartir a los indios para trabajar en las minas en donde reciben innumerables abusos por parte de los mineros y sus esclavos movidos por la “codicia de sacar plata con la sangre de estos miserables” (*Ibid.*, pp. 159-160).

¹²² **Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 161.

súbditos) han de aprender “la abnegación del mundo y su pronta mortificación de todos los afectos humanos, pobreza de espíritu, humildad, honestidad y sobre todo caridad con Dios y misericordia con los pobres”¹²³. Su propio oficio es el “apacentar las ovejas” no gobernarlas o mandarlas, “sino apacentarlas proveyéndolas de todo lo necesario para el sustento de la vida espiritual y aún del sustento corporal cuando lo hubieren menester”¹²⁴. Por su parte los obispos pecan si no predicán el Evangelio; si no residen en sus iglesias; si no visitan su obispado para consolar a los tristes, corregir a los culpados y proveer las necesidades de los pobres; si no hacen lo que manda el Concilio de Trento; y si no gastan y distribuyen las rentas eclesiásticas en provecho de la iglesia. También pecan si ordenan a personas indignas; si gastan las rentas en cosas profanas y si son negligentes en inquirir los defectos y pecados de sus súbditos para corregirlos¹²⁵. De menor nivel, pero también incluidas dentro de las “autoridades naturales” de carácter eclesiástico, se encuentran los “clérigos de orden sacra” (sacerdotes). El oficio del sacerdote era “ser [el] medianero entre Dios y los hombres, haciendo oración a Dios y ofreciendo el sacrificio del altar por las necesidades espirituales y temporales del pueblo”¹²⁶.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Ibid., p. 162. También es menester que el obispo sea bien ordenado en sus palabras; templado en el comer, modesto en el vestir y en el ornato de su casa y muy cuidadoso de que sus criados vivan bien y sean hombres ejemplares. Asimismo ha de ser muy manso, sin mostrar enojo contra alguno, para que todos se atrevan a pedir remedio en sus necesidades espirituales y corporales (Ibid.).

¹²⁵ Ibid., p. 162-164.

¹²⁶ Ibid., p. 164. Lo señalado por los obispos que intervinieron en el Tercer Concilio sugiere que los pecados más comunes entre los sacerdotes en la Nueva España eran: el recibir órdenes no siendo hábil para ello; el traer hábito indecente o no traer la corona abierta; el ejercitarse en negocios seculares; el ocuparse en juegos y danzas; el ejercitar algún oficio estando excomulgado o en suspenso; el administrar algún sacramento sin las formas debidas; el dejar de rezar las horas canónicas; el cometer simonía para alcanzar un beneficio; el gastar las rentas eclesiásticas en cosas profanas; el absolver a alguien sin tener jurisdicción para ello; el predicar alguna cosa que no fuese verdadera; el no haber entrado con buena intención de servir a Dios sino para obtener honras o “por tener la comida segura y por no trabajar”; el no guardar los votos de obediencia, castidad y pobreza. (Ibid., pp. 164-166).

Muy especialmente, los padres y “señores de familia” –los auténticos poseedores del monopolio de la violencia legítima (física y simbólica) al interior del seno familiar¹²⁷- pecan cuando al tener la responsabilidad de procurar la salud espiritual de sus respectivos hijos y criados, no tienen cuidado del gobierno de su casa y familia; cuando no procuran que éstos vivan bien; cuando no los proveen en sus necesidades corporales; cuando no los castigan si pecan o hacen mal; cuando los hacen “tomar estado” contra su voluntad, o bien, cuando les estorban para tomar el estado que ellos desean; cuando no tienen cuidado de aconsejarlos y encaminarlos en lo que les conviene; cuando no les dan ocupación para que no estén ociosos; cuando no ponen diligencia para que sus hijos y criados sepan la doctrina cristiana, o cuando no tienen cuidado de hacer que oigan misa y se confiesen a su tiempo¹²⁸. Fray Luis de Granada, con el dramatismo que le caracteriza, dice a los padres respecto de sus hijos:

... Mira que los pecados del hijo son los del padre, y la perdición del hijo es la perdición del padre, y que no merece nombre de padre el que, habiendo engendrado a su hijo para este mundo, no lo engendra para el cielo. Castíguele, avísele, apártele de malas compañías, búsquele buenos maestros, críele en virtud, enséñele desde su niñez ... a temer a Dios, quiébrele muchas veces la propia voluntad ... Sea el padre como hombre cristiano y como verdadero siervo de Dios, que cría su hijo para hijo de Dios, heredero del cielo y no para esclavo de Satanás y morador del infierno¹²⁹.

También pecan los superiores –españoles o indígenas- , amos, tutores y preladados cuando dan trato duro o de descuido a sus criados, súbditos, subordinados y personas que les estén encomendadas¹³⁰.

¹²⁷ Pierre Bourdieu, **La dominación masculina**, p. 92.

¹²⁸ **Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 115-116. En el mismo sentido se expresa Gerónimo de Ripalda, **Catecismo de la Doctrina cristiana**, p. 41, 90.

¹²⁹ Fray Luis de Granada, **Libro llamado Guía de pecadores ...**, Libro II, Capítulo XIII, p. 242.

¹³⁰ Gerónimo de Ripalda, **Catecismo de la doctrina cristiana**, p. 90. Respecto de los criados y esclavos se advierte a los señores: “... Acuérdesese que éstos son como ovejas de su manada, y que [ellos, los señores, son] como sus pastor[es] ... ningún esclavo hay tan bajo, que no sea libre y

Obvio es decir que los oficios más importantes eran ejercidos por algunos miembros de los estamentos más altos. Se consideraba que entre más altas fueran las responsabilidades del oficio más ocasiones para pecar se tenían. En este sentido, los gobernadores y jueces eran los que “comúnmente hacen más pecados, haciendo o dejando de hacer cosas que son obligados conforme a sus oficios”¹³¹. Por ejemplo, los virreyes tenían la obligación de proveer los mejores hombres para el buen gobierno y defensa de la república¹³². Entre los pecados más frecuentemente cometidos por los gobernantes indígenas se mencionan los siguientes: robar a los macehuales a su cargo; acrecentarles el tributo o el servicio personal; demandarles alguna cosa para dársela al español que se sirve o a otro cacique; demandarles que labren más tierras de las requeridas; demandarles obras para beneficio propio -como labrar maizales o edificar las casas de familiares o amigos-; beneficiarse de las tierras comunales; el forzar el casamiento de alguna doncella no estando de acuerdo los padres de la muchacha¹³³; y el no respetar las días de fiesta y de guardar¹³⁴.

En contraste se consideraba que pecaban menos, aquellos que se confiesan año con año y que “son gente ocupada de ordinario en sus oficios lícitos, que ... [generalmente están] ordinariamente ocupados atendiendo sus oficios, y en ganar de comer para su casa y familia”¹³⁵.

Como se observa, la peculiaridad de la ruta hacia la salvación de aquellos que pertenecían al grupo de las autoridades naturales –señores de vasallos, señores de familia, autoridades eclesiásticas y superiores en general- es que en ellos

noble por la humanidad de Cristo. Tenga, pues el buen cristiano cuidado que los que tiene en su casa estén libres de vicios conocidos, juegos, perjuros, blasfemias y deshonestidades” (Fray Luis de Granada, **Libro llamado Guía de pecadores ...**, Libro II, Capítulo XIII, p. 244).

¹³¹ **Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, pp. 67-68.

¹³² *Ibid.*, p. 91.

¹³³ Fray Alonso de Molina, **Confesionario mayor en la lengua mexicana ...**, fols. 42v-45.

¹³⁴ *Ibid.*, fols. 26-29.

¹³⁵ **Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 220.

recae la responsabilidad de ejercer las funciones de gobierno, protección y corrección de sus subordinados, ya sea según el caso, en un señorío (encomienda), en un obispado o al interior del seno familiar. Así, el ejercicio de la autoridad y el poder es presentado como un deber moral para los miembros de este grupo, el no cumplir con ello, o el abuso del mismo, equivalía a pecar. Sin embargo, el cúmulo de disposiciones con las cuales la Corona pretendía proteger a los indios de los constantes abusos recibidos por parte de algunas autoridades civiles y eclesiásticas, y por otros miembros de la sociedad novohispana –v.gr. encomenderos, caciques, españoles, mestizos y negros¹³⁶–

¹³⁶ Considérense como ejemplos las siguientes: Que los delitos contra indios sean castigados con más rigor que contra españoles (**RLI**, Libro 7, Título 15, Ley 10, Fol. 230); Que a los indios no se les quiten a sus mujeres, hijas o criadas (**RLI**, Libro 7, Título 15, Ley 27, Fol. 242); Que se proceda contra los ministros que cargaren indios o les tomaren a sus mujeres (**RLI**, Libro 7, Título 15, Ley 19, Fol. 230); Que se remedie la opresión de los indios en los obrajes de paños (**RLI**, Libro 7, Título 19, Ley 9, Fol. 279, Cf. **RLI**, Libro 5, Título 17, Ley 20, Fol. 149); Que los malos tratamientos de los indios sean delitos públicos (**RLI**, Libro 6, Título 1, Ley 63, Fol. 13); Que las Audiencias tengan cuidado en el buen tratamiento de los indios y de sus pleitos (**RLI**, Libro 5, Título 1, Ley 70, Fol. 9; Cf. **RLI**, Libro 5, Título 17, Ley 19, Fol. 149, **RLI**, Libro 5, Título 17, Ley 19, Fol. 149, **RLI**, Libro 4, Título 21, Ley 14, Fol. 269, **RLI**, Libro 5, Título 17, Ley 18, Fol. 148; **RLI**, Libro 5, Título 1, Ley 119, Fol. 34; **RLI**, Libro 5, Título 5, Ley 31, Fol. 76; **RLI**, Libro 5, Título 5, Ley 34, Fol. 76; **RLI**, Libro 6, Título 8, Ley 2, Fol. 86; **RLI**, Libro 6, Título 8, Ley 2, Fol. 85; **RLI**, Libro 5, Título 1, Ley 69, Fol. 12; **RLI**, Libro 5, Título 1, Ley 116, Fol. 31; **RLI**, Libro 5, Título 5, Ley 32, Fol. 76; **RLI**, Libro 7, Título 12, Ley 48, Fol. 176; **RLI**, Libro 6, Título 1, Ley 53, Fol. 6); Que el indio que hubiere de declarar pueda llevar a un indio ladino que esté presente para que declare por él en castellano y así no pierda justicia y reciba daño por no entender la lengua (**RLI**, Libro 5, Título 12, Ley 12, Fol. 122); Que los jueces eclesiásticos no condenen a indios con penas pecuarias (**RLI**, Libro 1, Título 16, Ley 7, Fol. 160; Cf. **RLI**, Libro 6, Título 16, Ley 18, Fol. 17, **RLI**, Libro 6, Título 7, Ley 32, Fol. 80); Que se procure que de las visitas de los religiosos no resulte daño a los indios (**RLI**, Libro 1, Título 11, Ley 6, Fol. 102, Cf. **RLI**, Libro 1, Título 7, Ley 12, Fol. 74, **RLI**, Libro 7, Título 1, Ley 10, Fol. 6); Que los prelados avisen cómo tratan los doctrineros a los indios (**RLI**, Libro 4, Título 21, Ley 10, Fol. 267, Cf. **RLI**, Libro 1, Título 4, Ley 17, Fol. 122); Que con el fin de evitar los abusos, ningún español esté en pueblo de indios más de dos días (**RLI**, Libro 7, Título 10, Ley 23, Fol. 132; **RLI**, Libro 7, Título 10, Ley 22, Fol. 133); Que ningún negro –libre o esclavo– se pueda servir de indios ni de indias (**RLI**, Libro 4, Título 18, Ley 6, Fol. 233); Que dónde hubiere mesón o venta nadie vaya a posar en casa de indio o macehual (**RLI**, Libro 7, Título 10, Ley 29, Fol. 133); Que entre los indios ni en sus pueblos no haya ni mestizos ni mulatos “porque además de que los tratan mal, se sirven de ellos, los enseñan sus malas costumbres y ociosidad” (**RLI**, Libro 7, Título 10, Ley 24, Fol. 136); Que el negro que maltratare al indio sea castigado (**RLI**, Libro 7, Título 15, Ley 11, Fol. 230); Que ningún mercader esté más de tres días en pueblo de Indios para que no pierdan sus haciendas y sean molestados (**RLI**, Libro 7, Título 10, Ley 30, Fol. 132); Que los fiscales se informen de los indios que continúan esclavos en las casas y servicio de los españoles, como en sus estancias, minas, granjerías y hacienda, y prosigan sus causas hasta

dan cuenta de que con mucha frecuencia dicho “deber moral” se pasaba por alto.

Hay que decir que dentro del discurso del Derecho natural cristiano, las mujeres no tenían cabida en este grupo, además de que dichas funciones eran consideradas como atribuciones masculinas. Lo cual, como se verá más adelante, en la práctica no es del todo cierto, pues la autoridad y poder de las mujeres depende fundamentalmente de su calidad social.

Pero así como se peca cuando no se manda o se cuida al que se tiene que mandar o cuidar, también se peca cuando no se obedece al que se tiene que obedecer. Las fuentes advierten que súbditos y vasallos -hombres y mujeres, libres o esclavos-, pecan al no honrar y obedecer a sus mayores, señores y preladados en las “cosas buenas que les mandan”¹³⁷. El súbdito ha de mirar a su prelado y señor no como a hombre, sino como a Dios “para reverenciarle y hacer lo que le manda con aquella prontitud y devoción que lo hiciera si se lo mandara Dios”¹³⁸. Así, los súbditos debían obedecer a las autoridades y no maquinan en contra de ellas o en contra de las leyes debidamente establecidas¹³⁹. Los criados y siervos deben amor, fidelidad y respeto a sus amos y superiores, aceptando llevar con paciencia las flaquezas de su superior¹⁴⁰. Motolinía, de acuerdo a las creencias de la época, describe la “natural sumisión” de los indios con las

conseguir que los indios sean pronunciados por libres no sujetos a servidumbre (**RLI**, Libro 5, Título 5, Ley 34, Fol. 76); Que los negocios leves de indios se despachen por decretos (**RLI**, Libro 5, Título 1, Ley 115, Fol. 21); Que los virreyes, audiencias, gobernadores, religiosos y corregidores se informen si son maltratados los indios y castiguen a los culpables (**RLI**, Libro 7, Título 15, Leyes 1,2); Que en los casos permitidos no puedan cargar indios hasta que sean de 14 años (**RLI**, Libro 7, Título 15, Ley 16, Fol. 236).

¹³⁷ **Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 115. Piense el pecador “... si ha dejado de hacer lo que le mandan [sus mayores], o lo ha hecho de mala gana, ... [piense] si le ha pesado el estado que tiene por tener pereza de cumplir lo que es obligado ...” (*Ibid.*, p. 129).

¹³⁸ Fray Luis de Granada, **Libro llamado Guía de pecadores ...**, Libro II, Capítulo XIII, p. 240; Gerónimo de Ripalda, **Catecismo de la doctrina cristiana**, p. 41.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 90.

¹⁴⁰ *Ibid.*

siguientes palabras: “son gente muy temerosa y encogida, que no parece que nacieron sino para obedecer, y si los ponen al rincón allí se están como enclavados; muchas veces llegan a bautizarse y no lo osan ni declarar ni decir”¹⁴¹.

De igual forman pecan los hijos que no obedecen a sus padres en las “cosas buenas que les mandan”¹⁴², o cuando no los socorren y reverencian¹⁴³. Pecan también las mujeres que no reverencian a sus maridos como lo hace la Iglesia con Cristo¹⁴⁴.

Estas referencias dentro del corpus doctrinal respecto de la obligación de súbditos, criados, siervos, hijos y esposas de obedecer a las autoridades naturales, señalan que el propio discurso de la Iglesia contribuye de manera muy importante a la institución y reproducción del sistema de dominación al establecer que el incumplimiento de dicha obligación equivalía a cometer un grave pecado. Dicho de otra manera, dominadores y dominados encuentran su razón de ser en el discurso doctrinal, es decir, en la palabra de Dios.

Hasta aquí he referido las peculiaridades de las *rutas hacia la salvación* – incluyendo entre éstas las obligaciones morales y las formas de pecar propias de cada estamento-, mismas que sin duda reflejan las funciones diferenciadas, dependientes y jerárquicas que tenían los diversos grupos que conformaban la sociedad novohispana. Sin embargo, el camino a la salvación de hombres y mujeres, como se ha dicho ya pero no se ha tratado todavía con profundidad, tenía como uno de sus principales obstáculos a la “carne”, es decir, al cuerpo.

¹⁴¹ Toribio de Benavente o Motolinía, **Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella**, p. 211.

¹⁴² **Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 115. La palabra “padres” no se refiere únicamente a los biológicos, el término incluye a los mayores, a los sacerdotes y superiores en el orden temporal y espiritual (Gerónimo de Ripalda, **Catecismo de la doctrina cristiana**, p. 90).

¹⁴³ Gerónimo de Ripalda, **Catecismo de la doctrina cristiana**, pp. 41, 90.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 41.

Por esta razón, dentro del *corpus* doctrinal existen numerosas referencias sobre lo que, para la época, eran considerados como los principales enemigos de hombres y mujeres: los pecados de lujuria. Tal es el tema del siguiente apartado.

- Los pecados de lujuria: enemigos comunes y mortales de hombres y mujeres

"Yo miserable soy pecador ... Pequé al comer,
al beber, al reír, al jugar, ... al maldecir,
al fornicar ..."¹⁴⁵

Durante siglos la actitud del hombre occidental ha sido de miedo y desprecio hacia la sexualidad humana. Uno de los orígenes remotos de esta actitud se encuentra en la doctrina de Platón referente al cuerpo como cárcel del alma; con ella se rompió la unidad del ser humano al considerarse que en éste existían dos esferas separadas, una superior –el alma- y otra inferior –el cuerpo- a la que estaba asociada la sexualidad. La devaluación de todo lo corporal que desde ahí nació, se tradujo en la doctrina neoplatónica, a partir del siglo III a.C., en un atroz rigorismo que llegó a condenar la vida sexual como tal, aún dentro del matrimonio¹⁴⁶. Siglos más tarde, Tomás de Aquino rechazó la idea de la intrínseca maldad del acto conyugal; pero de acuerdo con la doctrina agustiniana, consideró que éste sólo era bueno cuando estaba orientado a la procreación de los hijos y a satisfacer el deber conyugal, es decir, orientado a evitar en el otro cónyuge el peligro de la incontinencia¹⁴⁷. En el siglo XVI la visión teológica sobre la sexualidad mantenía vigente los supuestos de Santo Tomás, prueba de ello es que la sujeción del cuerpo, es decir, el control de la sexualidad, tanto femenina como masculina, ocupó un lugar central dentro de la

¹⁴⁵ Versión indígena de la oración "Yo Pecador" en Fray Pedro de Gante, **Catecismo de Fray Pedro de Gante**, pictogramas 213-285.

¹⁴⁶ Ramón Areitio Rodrigo, **Derecho Natural ...**, p. 95.

¹⁴⁷ Ibid., p. 98.

doctrina cristiana de la época¹⁴⁸. En el acto sexual, todo lo que no fuera colaborar con Dios procreando en la forma e incluso en la postura tenida por natural, era pecado. El placer sexual no tenía existencia reconocida *per se*, y cualquier búsqueda del mismo sin su ordenación a la procreación era un acto pecaminoso¹⁴⁹.

Según la escolástica tomista, es el varón el que constituye un socio, un colaborador directo de Dios en la procreación o generación de otros seres humanos, porque es en él, en su semilla, en el semen, donde existe la potencia que permitirá la aparición de futuros y nuevos seres humanos. En este sentido, la labor de la mujer es pasiva, no creativa. Para la época, la mujer es un simple vaso donde se deposita el semen, un mero receptáculo también necesario ciertamente, pero simple y pasivo en la labor de la procreación¹⁵⁰.

Sobre estas premisas, el pensamiento escolástico realizó una especie de jerarquía de los pecados de lujuria –entendida ésta como el “deseo desordenado de sucios y carnales deleites vedados y prohibidos por la ley de Dios”-¹⁵¹, que refleja que a pesar de que el acto sexual se concebía como la acción necesaria de hombres y mujeres para seguir creando seres humanos, se reconocía también que éstos poseían un apetito sexual al que podían ceder o no, y según en qué circunstancias cedían a ese apetito, colaboraban rectamente con Dios en la creación de otros seres, o simplemente, satisfacían un instinto con independencia de aquella finalidad, y por tanto, de forma pecaminosa¹⁵².

¹⁴⁸ En el apartado anterior hice referencia a las disposiciones doctrinales para sujetar los sentidos; reformar al cuerpo, sujetar la voluntad. Incluso el pecado de lujuria es uno de los siete pecados mortales.

¹⁴⁹ Francisco Tomás y Valiente, “El crimen y pecado contra natura” pp. 34-55 en Tomás y Valiente, F. et al., **Sexo barroco y otras transgresiones premodernas**, p. 49. Tal es la postura del jurista castellano Antonio Gómez quien en 1550 escribió “si alguien realiza un acto carnal que no esté ordenado al coito natural y a la generación dentro de su especie, comete delito y crimen contra natura” (Antonio Gómez, *Ad Leges Tauri commentarium absolutissimum*, citado en Francisco Tomás y Valiente, *op.cit.*, p. 38).

¹⁵⁰ Francisco Tomás y Valiente, *op.cit.*, p. 35.

¹⁵¹ **Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 150.

¹⁵² Francisco Tomás y Valiente, *op.cit.*, p. 36.

Francisco Tomás y Valiente, con base en el análisis de algunos textos de Santo Tomás y de fray Juan Enríquez (*Questiones prácticas de casos morales*, Madrid, 1665)¹⁵³, señala que para ellos, la jerarquía de los pecados de lujuria, de menor a mayor gravedad, era la siguiente: la fornicación simple fuera del matrimonio¹⁵⁴, el estupro¹⁵⁵, el adulterio¹⁵⁶, el incesto¹⁵⁷, el sacrilegio¹⁵⁸, y finalmente, el más grave de todos, el pecado contra natura también llamado nefando¹⁵⁹.

Algunos manuales para confesores, incluyendo los escritos en la Nueva España, proporcionan, de manera no sistemática, información que pudiera llevar a la construcción de una jerarquía similar¹⁶⁰. Lo mismo puede decirse del *Directorio para Confesores* elaborado por el Tercer Concilio Provincial Mexicano que refiere que la gravedad del pecado de lujuria depende del estado de la persona – soltero, casado, religioso-, grado de parentesco, sexo y forma del acto sexual. En el *Directorio* se señala que comete pecado de lujuria:

... el que conoce mujer alguna fuera de la suya, y si el pecado es con mujer casada es más grave, por ser adúltero; y con parienta [espiritual o carnal] también por ser incesto ...; si con doncella, también, porque es estupro; y si con monja, sacrilegio; y si haciendo violencia, también,

¹⁵³ *Ibid.*, p. 36.

¹⁵⁴ Que apenas es un pecado grave, porque se entiende por tal aquella que realizan hombre y mujer rectamente, es decir, sin poner obstáculos a la procreación que es el fin objetivamente perseguido (*ibid.*, p. 36.)

¹⁵⁵ La gravedad del pecado viene dada por la no adhesión voluntaria de ambas partes al acto sexual (*ibid.*, p. 37).

¹⁵⁶ Porque en él, hay por medio de un acto sexual que produce ofensa, la ofensa al marido y, sobre todo, la ofensa a la realidad sacramental que une a las personas dentro del matrimonio (*ibid.*, p. 37).

¹⁵⁷ Su gravedad depende de la proximidad de la relación parental dentro de la que el incesto se realiza (*ibid.*, p. 37).

¹⁵⁸ Más gravedad tiene el acto sexual que se realiza con una monja que no el realizado por un clérigo (*ibid.*, p. 37).

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 37-38. Gregorio López en su glosa a la Partida VII, Título XXI dice que de modo peculiar la sodomía es el pecado contra natura propiamente dicho, también se le llama crimen contra natura, pecado nefando, crimen cometido contra el orden natural, crimen nefando o simplemente el pecado. Citado en *ibid.*, p. 38-39.

¹⁶⁰ Ver fray Juan de Zumárraga, *Regla Cristiana Breve*, Cuarto Documento, pp. 145, 149, 159-161; Gerónimo de Ripalda, *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, pp. 42, 91-92, 95; Fray Pedro de Gante, *Catecismo de Fray Pedro de Gante*, pictogramas 715-784; fray Alonso de Molina, *Confesionario mayor ...*, fols. 11, 32-35, 80-81.

porque la fuerza es especial circunstancia de este pecado. De la misma manera peca la mujer, aunque sea soltera, conociendo hombre que tenga cualquiera de estas circunstancias. Cuando el hombre es soltero y la mujer también, es fornicación simple ... Si el pecado es con otro hombre es sodomía, pecado abominable por el cual abrasó Dios con fuego del cielo las cinco ciudades de Sodoma y Gomorra; y si el pecado es con algún animal es bestialidad, y si con tocamientos torpes en su propia [o en otra] persona es molicie¹⁶¹.

Otras formas de "pecar lujuriosamente" y probablemente las más comunes eran el: deleitarse con abrazos y tocamientos torpes; imaginar el probable deleite; tener poluciones provocadas por sueños eróticos o por recordar conversaciones, que aunque no "malas", resulten en alteración y polución; leer libros de casos torpes o lascivos que provoquen deseos deshonestos; platicar a solas con mujeres o jugar con ellas cualesquier juegos; hacer hechizos o dar de comer o beber cosas que provocan amores torpes; comer manjares o beber en demasía; "también peca de lujuria... quien se compone, viste o afeite o se pone a ventanas, o pasea por la calle, o mira, o hace señas en la iglesia o fuera de ella con intención de provocar a otro amor deshonesto, y quien con este fin envía cartas o mensajes o billetes o presentes o dar músicas ... [o] trae empresas o medallas para acordarse de la persona a quien ama torpemente"¹⁶².

De lo anterior se desprende que tanto hombres como mujeres tenían como obligación común el control de su sexualidad, sin embargo, como se verá más adelante, existían algunas diferencias, nada sutiles por cierto, en las maneras en que eran penados los delitos sexuales de acuerdo al sexo del individuo.

Dentro de la jerarquía arriba señalada, el pecado contra natura reviste la mayor gravedad porque en él ya no se trata de un simple acto de fornicación fuera del

¹⁶¹ **Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 118.

¹⁶² Ibid., pp. 118-120

matrimonio, ni de dolo u ofensa a otro sacramento, sino que directamente el ofendido es Dios, porque es su imagen de la creación la que se altera, es el orden natural el que se perturba al desperdiciarse la posibilidad de seguir procreando¹⁶³. Si el varón está hecho a imagen de Dios, eso mismo es lo que lesiona o rechaza con el acto sodomítico, pues con él el varón desprecia la invitación divina a ser asociado en la tarea creadora¹⁶⁴. Por ello dentro del “pecado nefando” entra la sodomía propiamente dicha (relaciones homosexuales), la bestialidad y las molicias, entendiéndose por tales las posturas no naturales, la masturbación, los tocamientos y otras actividades placenteras¹⁶⁵. Toda la *economía de la creación* estaba en juego en el acto sodomítico entre varones¹⁶⁶. Sin embargo, también entre las mujeres y entre los esposos se puede cometer el pecado contra natura. Esto es, no sólo los hombres pueden ser sodomitas sino también las mujeres entre sí. Además de que también se comete este pecado cuando un hombre realiza el acto contra natura con su legítima esposa¹⁶⁷.

Para la época, la gravedad de los pecados de lujuria era incuestionable, de ahí que tanto la justicia civil como la eclesiástica castigaran con penas o sanciones ejemplares a los delincuentes-pecadores. Con ellas se pretendía que los transgresores recibieran el castigo correspondiente por haber infringido la ley; expiaran su culpa; reprimieran las conductas indebidas y sirvieran de escarmiento para el resto de la población. La justicia eclesiástica utilizó la excomunión como la mayor sanción que un cristiano pudiera recibir. Los obispos tenían la facultad exclusiva de excomulgar a quienes estuvieran amancebados,

¹⁶³ Francisco Tomás y Valiente, *op.cit.*, p. 37.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 38-39.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 38.

¹⁶⁷ Gregorio López en su glosa a la Partida 7, Título 21, Ley 1 señala en relación al pecado contra natura que “.. aunque dice la ley hombres, se incluye también a las mujeres tanto cuando una con otra da contra natura cuando varón con hembra haga el coito contra natura” (Gregorio López, glosa “omes”, a Partida VII, Título 21, Ley 1, citado en Francisco Tomás y Valiente, *op.cit.*, p. 46).

cometieran estupro, incesto, sodomía o bestialidad¹⁶⁸; además de que estos pecadores estaban expuestos a la vergüenza pública al incluirse sus nombres en unas “tablas” que habían de colocarse en “lugar público, donde todos las puedan ver y leer, en las cuales ... se escriban todos los nombres de los parroquianos que ... estuvieren denunciados por excomulgados y la causa de la tal excomulgación”¹⁶⁹. En caso de haber estado excomulgados públicamente por más de un año, hombres y mujeres perdían sus bienes y habían de recibir alguna pena de forma mensual¹⁷⁰.

Por su parte la justicia civil establecía la pena de muerte para quienes cometieran estupro¹⁷¹, adulterio¹⁷², sacrilegio¹⁷³ o sodomía¹⁷⁴. Sin embargo, las sanciones para la sodomía y el adulterio tenían ciertas particularidades de acuerdo al sexo del trasgresor. En relación a la sodomía, a pesar de que el coito de mujer con mujer era un pecado grave, no era tan grave como el “vicio sodomítico” del varón con varón, ya que era mayor la perturbación del orden natural en el pecado sodomítico entre varones que entre mujeres. Lo anterior por considerarse que en el pecado nefando realizado entre mujeres al no

¹⁶⁸ **Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, pp. 81-83.

¹⁶⁹ **Primer Concilio Provincial Mexicano**, Capítulo VI, XII.

¹⁷⁰ *Ibid.*, Capítulo XI.

¹⁷¹ **Fuero Real**, Libro 4, Título 10, Leyes 1-3.

¹⁷² **Leyes de Toro**, Ley 82.

¹⁷³ **Fuero Real**, Libro 4, Título 10, Ley.

¹⁷⁴ En el **Fuero Real** se establece que aquellos hombres que pecan contra natura “ambos a dos sean castrados ante todo el pueblo, y después del tercer día que sean colgados por las piernas hasta que mueran” (**Fuero Real**, Libro 4, Título 9, Ley 2). Posteriormente los Reyes Católicos señalaron que la pena anterior no era suficiente e impusieron la pena de muerte por fuego y la confiscación de bienes. (Pragmática de los Reyes Católicos dada en Medina del Campo el 22 de julio de 1497, citada en Francisco Tomás y Valiente, “El crimen y pecado contra natura” pp. 33-55 en Tomás y Valiente, F. et al., **Sexo barroco y otras transgresiones premodernas**, p. 41-44). Considérese que cuando en la técnica del Derecho penal y procesal del Antiguo Régimen se quiere agravar la persecución de un delito, no sólo se agrava la pena sino que se introducen una serie de mecanismos complementarios tales como las facilidades acusatorias y las facilidades probatorias, entre éstas, los Reyes Católicos aprobaron el que se pudiera aplicar el tormento a cualquier hombre que sea perseguido por sodomía, incluso al noble y al clérigo (*Ibid.*, p. 43). Más tarde, Felipe II (1592) mantiene la pena de hoguera y da todavía mayores facilidades acusatorias al establecer que tan sólo basta la acusación de una persona para perseguir el crimen nefando. (Pragmática de Felipe II (1592) citada en Francisco Tomás y Valiente, *op.cit.*, p. 44).

desperdiciarse el semen no se alteraba la economía de la creación, por tanto, no se ofendía la imagen de Dios¹⁷⁵. Así lo expresa Gregorio López –jurista y glosador de las *Siete Partidas*– al señalar que en materia de penas relacionadas con el acto sodomítico realizado por mujeres, debe prevalecer la interpretación *mitior*, la más suave, por ser personas más dadas a la pasión, por lo que son más dignas de benevolencia, de ahí que no debieran ser castigadas tales mujeres a la pena de llamas, sino a otra inferior a la pena de muerte¹⁷⁶. En este sentido, parece que las mujeres se beneficiaban de su supuesta inferioridad producida por su incapacidad creadora, es decir, por el rol meramente secundario y pasivo dentro de la procreación. Sin duda falta saber si lo anterior se llevaba a cabo en la práctica, pero el hecho de que en un nivel discursivo, como es el de las leyes, se proponga castigar con mayor severidad a los hombres que a las mujeres que cometen tan “nefando crimen”, refleja la creencia en la superioridad masculina como socio de Dios en la procreación y el papel secundario de las mujeres en la misma; de ahí que ante la mayor gravedad de la ofensa masculina sea necesaria una pena mayor para purgar la culpa. Es en este contexto donde debe insertarse la pena de muerte aplicada al varón sodomita: dar muerte, pública y vergonzosa, al cuerpo del pecador que ha ofendido directamente a Dios al negarse a contribuir con su simiente en la reproducción de nuevas almas, de esta manera a través de la “muerte temporal” el trasgresor procuraría la salvación de su alma –recuérdese que para la época el alma tenía un valor superior al cuerpo. Pareciera también que la “honra divina” mancillada por el sodomita se restituía con la debida cuota de sangre vertida en la hoguera.

¹⁷⁵ Francisco Tomás y Valiente, “El crimen y pecado contra natura” pp. 33-55 en Tomás y Valiente, F. et al., **Sexo barroco y otras transgresiones premodernas**, p. 46. Antonio Gómez al comentar la ley LXX de las de Toro señala que el pecado nefando entre dos mujeres, es un placer sin posible resultado en orden a la concepción, por tanto es una forma atenuada de pecado nefando contra natura (Comentario de Antonio Gómez a la ley LXXX de Toro citado en Francisco Tomás y Valiente, op.cit., p. 47-48).

¹⁷⁶ Gregorio López citado en Francisco Tomás y Valiente, “El crimen y pecado contra natura” pp. 33-55 en Tomás y Valiente, F. et al., op.cit., p. 46.

En relación al adulterio, es notorio el silencio de las leyes respecto del adulterio masculino¹⁷⁷. En cambio el silencio se convierte en “altas voces” cuando se trata de castigar el adulterio femenino. La legislación civil establecía que el esposo, padre o hermano –la parte ofendida- podían castigar por su propia mano y sin ninguna pena a los adúlteros –tanto al varón adúltero como a la respectiva esposa, hija o hermana¹⁷⁸. El hecho de que se penalice con mayor rigor al adulterio femenino, probablemente se deba a que la infidelidad de la mujer conlleva el peligro de introducir hijos extraños en la familia. Además de que el honor masculino dependía, entre otras cosas, de la pureza sexual –virginidad o castidad- de las mujeres de la familia¹⁷⁹.

He utilizado los pecados de lujuria como el hilo conductor que me permita comprender el porqué de la preocupación, visiblemente manifiesta tanto en los textos doctrinales como en los jurídicos, por orientar la sexualidad de hombres y mujeres hacia el terreno de las relaciones sexuales lícitas, es decir, de acuerdo a su fin o razón de ser: la procreación legítima. Las disposiciones normativas, tanto canónicas como civiles, refieren claramente que para la época el fin de la sexualidad humana era el contribuir a la reproducción de la especie -sobre todo en una coyuntura como la novohispana en donde se requería incrementar la población¹⁸⁰. Sólo así puede entenderse el que la masturbación masculina, como se ha visto ya en la jerarquía escolástica sobre los pecados de lujuria, sea considerada como un pecado mucho más grave que la fornicación simple entre solteros sin votos religiosos. Esto quiere decir que probablemente era mucho

¹⁷⁷ De hecho al hombre casado que yaciese con otra mujer que tuviese marido, no lo podría acusar su esposa ante un juez por esta causa. Y esto porque del adulterio que hace el varón con otra mujer, no nace daño ni deshonor a la suya (**Las Siete Partidas**, Partida 7, Título 17, Ley 1).

¹⁷⁸ **Fuero Real**, Libro 4, Título 17, Leyes 4 y 6; **Leyes de Toro**, Ley 82; **Fuero Juzgo**, Libro III, Título IV, Leyes IV y V; **Las Siete Partidas**, Partida 7, Título 17 en su totalidad. Ver “Cap. IV La legislación y el entorno social del adulterio” en Teresa Lozano Armendares, **El adulterio en las comunidades domésticas novohispanas ...**, pp. 147-198.

¹⁷⁹ Ver lo dicho en este sentido por María Pía Bella, “El nombre, la sangre y los milagros ...” pp. 202-219 en J. Pitt-Rivers y J. Peristiany, **Honor y Gracia ...**

¹⁸⁰ Recuérdese que en la Nueva España, entre 1521 y 1570, murió el 90% de la población indígena.

más importante la emisión ordenada de semen dirigida a “crear almas para Dios”, que el propio sacramento del matrimonio. Lo anterior, sugiere que tal vez el valor que se buscaba proteger con todo este *corpus* teológico, doctrinal y jurídico elaborado en torno a los pecados del sexo, antes que una vida casta o virginal, era el orden en la procreación, en el cual hombres y mujeres tenían un rol diferenciado: los primeros como transmisores de la simiente que da la vida – según la creencia de la época-, mientras que las segundas fungían como las portadoras de la nueva vida.

Esta preocupación por proteger el orden en la procreación, el cual sólo podía conseguirse con el matrimonio monogámico y sancionado por la Iglesia, se percibe en el decidido combate a los matrimonios clandestinos entre los indios, tema presente en el concilio tridentino y muy particularmente en el Tercer Concilio Provincial Mexicano¹⁸¹.

1.2 “Y será el varón cabeza de la mujer ...”: las normas cristianas de la diferenciación genérica.

Durante el periodo en estudio, la diferenciación genérica y la división sexual del trabajo se fundamentaron, muy particularmente, en axiomas o dogmas teológicos que fueron comunicados a los individuos de diferentes maneras. A continuación se refieren los ritos y los mitos que contribuyeron a tal fin.

- El rito matrimonial: un acto que legitima la diferenciación genérica

El rito matrimonial tiende a consagrar, o mejor dicho, a legitimar la división entre los sexos, es decir, tiende a desestimar en tanto que arbitraria y a reconocer como legítima o natural la división sexual construida socialmente que instituye: a) la diferenciación de los roles femeninos y masculinos al interior del matrimonio; b) la complementariedad de los mismos y c) la autoridad del *pater*

¹⁸¹ Concilio de Trento, sesión XXIV, capítulo I; Tercer Concilio Provincial Mexicano, Libro IV, Título I, Ley III.

familias en el espacio doméstico¹⁸². ¿Pero, cómo funciona la legitimación o consagración de la división entre los sexos al interior del matrimonio? Pierre Bourdieu señala que los ritos de institución –entre los cuales se encuentra el matrimonio- tienen una eficacia simbólica que actúa sobre lo real¹⁸³. En este sentido, el matrimonio ejerce una eficacia simbólica completamente real en tanto que *transforma* a los contrayentes: en primer lugar, porque transforma la imagen que de ellos tienen los demás agentes sociales al adquirir el “estado de casados”; y luego, porque transforma al mismo tiempo la imagen que los propios contrayentes tienen de sí mismos y los comportamientos que se creen obligados a adoptar para ajustarse a esta imagen. Según Bourdieu, el rito de institución “es un acto de comunicación que notifica a alguien su identidad, pero a la vez que expresa esa identidad se la impone, la expresa ante todos y le notifica con autoridad lo que es y lo que tiene que ser **<<Conviértete en lo que eres>>** es la fórmula que subyace a la magia realizadora de todos los actos [ritos] de institución”¹⁸⁴. Así, los ritos de institución, entre ellos el rito matrimonial, se inscriben dentro de las operaciones de diferenciación que tienden a acentuar en hombres y mujeres, los signos exteriores más inmediatamente conformes con la definición social de su diferenciación sexual, esto es, a estimular las prácticas adecuadas para su sexo, a la vez que impiden o dificultan los comportamientos inadecuados, sobre todo en la relación con el otro sexo¹⁸⁵.

El matrimonio, al igual que todos los actos de magia social –v.gr. la circuncisión¹⁸⁶, la concesión de rangos o de títulos, el acto de armar caballero, el nombramiento para puestos, cargos y honores, etc.- sólo puede tener éxito si

¹⁸² Ver Pierre Bourdieu, “Los ritos como actos de institución” pp. 111-123 en J. Pitt-Rivers y J. Peristiany, **Honor y Gracia ...**

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ Pierre Bourdieu, **La dominación masculina**, p. 39

¹⁸⁶ Rito de institución de la masculinidad por excelencia que prepara simbólicamente a los hombres para ejercerla (Ibid., p. 39).

es un acto garantizado por una institución reconocida¹⁸⁷, en este caso por la Iglesia católica. En la Nueva España para que un matrimonio pudiera llevarse a cabo había primero que verificar que los contrayentes, en especial los indios, supieran los fundamentos de la doctrina cristiana¹⁸⁸; posteriormente, y siguiendo los lineamientos establecidos por el concilio tridentino¹⁸⁹, venían las amonestaciones públicas realizadas durante tres domingos consecutivos a la hora de la Misa mayor, las cuales tenían por objeto presentar ante la comunidad a los futuros cónyuges y con ello confirmar el que no tuvieran un grado de parentesco prohibido que impidiera el matrimonio o estuvieran previamente casados con otras personas¹⁹⁰. Requisito también indispensable para contraer matrimonio era el libre consentimiento de las partes¹⁹¹, esto debido a que los fines del matrimonio –procreación, educación de los hijos y ayuda mutua entre los esposos- podían quedar “frustrados” entre aquellos que se casan por la

¹⁸⁷ Pierre Bourdieu, “Los ritos como actos de institución” pp. 122-123 en J. Pitt-Rivers y J. Peristiany, **Honor y Gracia ...**

¹⁸⁸ El *Pater Noster*, el Ave María, el Credo, la Salve Regina, los artículos de la Fe y los mandamientos de la Iglesia y de la Ley Divina (**Primer Concilio Provincial Mexicano**, Capítulo I, p. 42).

¹⁸⁹ **Tercer Concilio Provincial Mexicano**, Libro IV, Título I, Ley IV. Cf. con la Sesión XXIV – 11 noviembre 1563- del **Concilio de Trento** que aborda el tema del sacramento del matrimonio.

¹⁹⁰ **Primer Concilio Provincial Mexicano**, Capítulo XXXVIII. La preocupación por combatir los matrimonios clandestinos –aquellos que se llevaban a cabo sin la presencia de un clérigo y los respectivos testigos- y por impedir los matrimonios entre personas que tuvieran cierto grado de parentesco fue una constante durante el siglo XVI (*Ibid*; **Tercer Concilio Provincial Mexicano**, Libro II, Título I, Ley XVII; Libro IV, Título I, Ley III). Entre los grados prohibidos para contraer matrimonio se encuentran: consanguinidad hasta cuarto grado inclusive; afinidad contraída por matrimonio hasta el cuarto grado inclusive; afinidad contraída por cópula carnal hasta el segundo grado inclusive, y por afinidad contraída por parentesco espiritual (**Tercer Concilio Provincial Mexicano**, Libro IV, Título II, Ley III-IV). Según Francisco de Vitoria todas las razones que tiene la Iglesia para prohibir el matrimonio en algunos grados de consanguinidad o afinidad están dictadas por la luz natural y la prudencia política: “... una de las razones que suele darse para impedir que los parientes se casen es el peligro que corren de cometer incesto o estupro por vivir juntos en la misma casas. La otra razón que se alega es que se [debe fomentar que se] extiendan las amistades y las relaciones, no permitiendo que éstas queden siempre encerradas dentro de unos mismos hogares y paredes” (Francisco de Vitoria, “Reelección del matrimonio. Segunda Parte” en **Derecho natural y de gentes**, p. 272).

¹⁹¹ Muy especialmente se convenía a los “indios principales” para que no impidieran a ningún macehual el que se casara con la mujer que quisiera (**Primer Concilio Provincial Mexicano**, Capítulo LXXII, p. 147). La misma prohibición se hacía a los españoles para que no forzaran o impidieran los matrimonios entre indios y negros (**Tercer Concilio Provincial Mexicano**, Libro IV, Título I, Ley VII-VIII)

fuerza y no se aman¹⁹². Una vez hechas las amonestaciones se celebraba el matrimonio “a la faz de la Iglesia”, y habiendo preguntado en ella el párroco al varón y a la mujer sobre el mutuo consentimiento, el sacerdote pronunciaba las siguientes palabras: “Yo os uno en Matrimonio en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”¹⁹³. Fray Alonso de Molina describe con cierto detalle el ritual matrimonial, al respecto señala que una vez verificado el libre y mutuo consentimiento de los contrayentes para recibir el sacramento, el párroco deberá tomar las manos de ambos, juntándolas, y decirle a ella:

- ¿[Nombre de ella] otorgaste de todo tu corazón por esposa y mujer de [nombre de él] que enfrente está, así como lo manda la Santa Madre Iglesia?
- [Respuesta de ella:] Sí otorgo de todo mi corazón y voluntad.
- Y luego diga el sacerdote al varón: ¿[Nombre de él] otorgaste de todo tu corazón y voluntad por marido de [nombre de ella], así como lo quiere la Santa madre iglesia?
- [Respuesta de él]: Sí otorgo de todo mi corazón y voluntad.
- Y luego diga el que celebra el matrimonio: *Quod Deus coniungit, hominon separat. In nomine patris* [lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre. En el nombre del Padre]¹⁹⁴.

Después del ritual matrimonial se celebraba la ceremonia de velación en donde los ahora desposados habían de llevar “candelas de cera” y “venir aderezadas sus personas con vestiduras limpias”¹⁹⁵. Y cuando se hubieren de velar “... todos [los desposados] tendrán en las manos las candelas encendidas cuando se dijere el Evangelio, y cuando alzaren el cuerpo sagrado y la preciosa sangre de Nuestro Señor Jesucristo [el párroco] pondrá sobre ellos un velo ... cubriendo con él las

¹⁹² Francisco de Vitoria, “Reelección del matrimonio. Primera Parte” en **Derecho natural y de gentes**, pp. 261-262.

¹⁹³ **Concilio de Trento**, Sesión XXIV, Capítulo I

¹⁹⁴ Fray Alonso de Molina, **Confesionario Mayor**, fols. 57-57v.

¹⁹⁵ Ibid., fol. 57v

cabezas de las mujeres y tendiéndolo sobre los hombros de los varones”¹⁹⁶. Es entonces el ceremonial y la solemnidad del ritual matrimonial llevado a cabo por el párroco, el que *comunica* a hombres y mujeres su nuevo estado, ahora los casados asumirán como naturales las nuevas obligaciones.

El principal rasgo que caracteriza al estado de los casados es que adquieren, mediante el rito matrimonial, el legítimo derecho y la obligación mutua de “usar sus cuerpos” para la procreación y para evitar la concupiscencia¹⁹⁷. De ahí la importancia dada en el *corpus* doctrinal al pago del débito matrimonial:

... os habéis de casar ... para que de aquí en adelante no os mancebeis, ni cometáis adulterios mas usareis solamente a vuestras mujeres vosotros los varones, y vosotras las mujeres tendréis a solo vuestros maridos hasta que muráis. Pues os ha ayuntado en uno nuestro Señor para que os salvéis porque tú que eres varón te librarás por tu mujer ... cuando el demonio te tentare de alguna tentación de lujuria; y de la misma manera tú que eres mujer te librarás por tu marido cuando fueres tentada. Y por tanto es muy necesario que os obedezcáis el uno al otro acerca del débito según que sois obligados, porque si el uno al otro no os obedecieres en esto cometeréis gran culpa de pecado mortal ... conviene que sepáis que el cuerpo del varón casado por la iglesia no es ya suyo sino de su mujer habida por matrimonio, y el cuerpo de la mujer no es ya suyo sino de su marido¹⁹⁸.

En este sentido, las disposiciones canónicas relativas a la necesidad de que los esposos hagan “vida maridable” contribuyen a la consecución de tal fin, amén de

¹⁹⁶ *Ibid.*, fol. 58

¹⁹⁷ **Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, p. 24; Francisco de Vitoria, **Derecho Natural y de Gentes**, pp. 253, 255, 257.

¹⁹⁸ Fray Alonso de Molina, **Confesionario mayor**, fols. 35v-56.

intentar reunir a los esposos separados por la distancia¹⁹⁹. Asimismo, numerosas son las disposiciones conciliares con las que se pretende evitar, o mejor dicho combatir, los “comportamientos inadecuados” que atentan contra el sacramento del matrimonio, a saber: los comportamientos sexuales indebidos entre los esposos –especialmente aquellos que buscan el placer sexual y no la procreación-; las relaciones sexuales extramatrimoniales (adulterio) y las ilegítimas o prohibidas (amancebamiento, concubinato, incesto, bigamia)²⁰⁰. Las uniones ilegítimas debían combatirse pues con ellas no se conseguirían los fines del matrimonio, “... aparte que de tales uniones rara vez nacen hijos, aún cuando los hubiera, siendo el padre desconocido, no se les podría criar convenientemente, no sólo para la vida social, sino para la material, pues la madre sin el marido es más débil y menos previsora, y no podría ella sola tener el cuidado de los hijos, y el padre no puede ser conocido a causa de la cohabitación libre”²⁰¹. Lo anterior es muestra de que la comunidad doméstica, idealmente formada por la unión legítima de un hombre y una mujer a través del rito matrimonial, era considerada por el discurso dominante como el principal espacio en el cual los individuos debían ser educados para la vida social²⁰². Sin embargo, a pesar de que se reconoce, como se verá más adelante, a la mujer como la principal responsable del cuidado de la casa y de los hijos, el poder para “gobernar” a la comunidad doméstica reside en el *paterfamilias*²⁰³.

¹⁹⁹ **Primer Concilio Provincial Mexicano**, Capítulo LXXI; **Tercer Concilio Provincial Mexicano**, Libro II, Título I, Ley XIII; Libro III, Título II, Ley III.

²⁰⁰ **Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano**, pp. 62, 63, 83; **Primer Concilio Provincial Mexicano**, Capítulos XL, XLIII, LI; **Tercer Concilio Provincial Mexicano**, Libro I, Título VIII, Ley VIII, Título IX, Ley II; Libro II, Título I, Ley XIV; Libro III, Título II, Ley II; Libro V, Título X, Leyes I-IX.

²⁰¹ Francisco de Vitoria, “Reelección del matrimonio. Primera Parte” en **Derecho natural y de gentes**, p. 254.

²⁰² Francisco de Vitoria destaca que el matrimonio contribuye en gran parte al bien común o civil (*Ibid.*, p. 272).

²⁰³ J.A. Fernández Santamaría, “Francisco Suárez: Derecho natural y pacto social” pp. 173-212 en **La formación de la sociedad y el origen del estado ...**, p. 177, 179.

En el discurso de la época respecto de la formación de la sociedad, se consideraba que toda forma de asociación humana, incluyendo la familia, requería de la existencia de un poder o autoridad (*potestas*) que la gobierne. Ausente la *potestas* la comunidad se vería sumida en el caos más profundo. Por esta razón se consideraba como natural la autoridad del hombre sobre la mujer, del padre sobre el hijo, y del señor sobre los siervos²⁰⁴. Por ello, ciertas formas de sujeción, como la de la mujer al marido, la del padre al hijo, o la de los siervos a los amos son consideradas como naturales. La primacía de la autoridad masculina, como se verá en el siguiente capítulo, es reproducida también por la legislación civil, baste por el momento señalar que en ella se indica que el marido es la cabeza de la casa y familia, y por tanto la rige y la gobierna.

La alusión del marido como “cabeza” de familia, no es otra cosa sino expresión de la concepción organicista de la sociedad. Para la época –y desde mucho tiempo atrás- era impensable que pudiera existir una comunidad humana (un cuerpo social) sin que al mismo tiempo hubiera alguna forma de autoridad (una cabeza) a la cual todos los miembros de la misma (el resto del cuerpo) den obediencia²⁰⁵. Eso es cabalmente el varón, cabeza de la casa y de la mujer, según dice San Pablo a los de Éfeso²⁰⁶. Tal es el argumento utilizado por Francisco de Vitoria para advertir de la obligatoriedad que tienen las mujeres de obedecer a sus maridos. Para Vitoria, como las leyes mandan esto, las mujeres están obligadas a cumplirlo, y como las leyes obligan a culpa, culpa será el no obedecer; además de que a las leyes pertenece también determinar cómo y hasta dónde la mujer debe obedecer a su marido, y si éste puede castigarla con azotes²⁰⁷ -recuérdese lo dicho respecto de que el esposo es el poseedor de la

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 177, 184; Cf. Génesis 3 y Francisco de Vitoria, **Derecho natural y de gentes**, p. 76.

²⁰⁵ Francisco Suárez, *De legibus*, III, II, 4 citado por J.A. Fernández-Santamaría, “Francisco Suárez: Derecho natural y pacto social”, pp. 173-212, en **La formación de la sociedad y el origen del estado**, p. 187.

²⁰⁶ Carta de San Pablo a los efesios (Cap. 5) citada por Francisco de Vitoria, **Derecho natural y de gentes**, p. 140

²⁰⁷ Francisco de Vitoria, **Derecho natural y de gentes**, p. 140. Para Vitoria lo mismo puede decirse respecto de la obediencia que deben los hijos a los mandatos de los padres.

violencia legítima al interior del espacio doméstico. Luego entonces, no sería exagerado decir que es a través del rito matrimonial como se instituye la autoridad del varón sobre la mujer y los hijos, es decir, se reconoce su carácter de *paterfamilias*.

El tema de las obligaciones propias de los esposos, es un tema recurrente en los catecismos que circularon en la Nueva España. En ellos se establecen como obligaciones propias del marido el trabajar fuertemente para adquirir lo necesario para su propio sustento y el de su mujer e hijos²⁰⁸. También tenía la obligación de “tratar” bien a la esposa, pues grave pecado era el tratar “mal a su mujer siendo casado, no conservando la paz y unidad a que obligado era”²⁰⁹. En cambio, para las esposas, la forma del discurso cambia radicalmente cuando se dice que grave pecado es en ellas el desobedecer y no honrar al marido²¹⁰. La diferencia en el lenguaje no es nada sutil, ya que claramente para las segundas se utilizan palabras como “obedecer” y “honrar”, conceptos que sin duda contribuyen a legitimar y a reproducir la autoridad de los maridos sobre las esposas. La evidencia es mucho más contundente cuando dentro del discurso de la época se mantiene vigente lo dicho por Pablo a los corintios en el sentido de que las mujeres deberán estar sujetas a sus maridos: “cada uno ame a su mujer como a sí mismo; más la mujer tema a su marido ... Las mujeres estén sometidas a sus maridos como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia; y así como ésta se somete a Cristo, así también las mujeres a sus maridos en todo”²¹¹.

²⁰⁸ Fray Alonso de Molina, **Confesionario mayor**, fols. 35V-56; Fray Juan de Zumárraga, **Regla Cristiana Breve**, Tercer Documento, p. 87.

²⁰⁹ Fray Juan de Zumárraga, **Regla Cristiana Breve**, Cuarto Documento, p. 142.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 142

²¹¹ Carta de San Pablo a los Efesios citada por Francisco de Vitoria “Reelección del matrimonio. Segunda Parte” en **Derecho natural y de gentes**, p. 286; la misma referencia a San Pablo la hace fray Juan de Zumárraga, **Regla cristiana breve**, Tercer documento, pp.85, 89.

Según los teólogos –humanistas y escolásticos–, dentro de las obligaciones propias de las mujeres casadas se encontraban las siguientes: guardar la hacienda ganada por el marido; estar en casa; realizar actividades domésticas – barrer, lavar, hilar, tejer y guisar–, así como tener a su cargo la crianza de los hijos y el cuidado de la casa²¹². Consideran también que tales tareas debían ser la ocupación obligatoria de todas las mujeres independientemente de su calidad social, pues “tan bien le parece [a la mujer de la elite] en la cinta una rueca, como parece al caballero la lanza y al sacerdote la estola”²¹³. Incluso argumentan que las ocupaciones domésticas ayudan a preservar la castidad de la mujer, ya que una mujer ociosa piensa “qué forma tendrá en se libertar y perder, de manera que engañe a todos diciendo que es muy buena, y por otra parte, goce a su placer la vida”²¹⁴. Igualmente se pide a las mujeres que al salir del hogar eviten el contacto con los hombres –situación francamente imposible. Así lo hace fray Juan de Zumárraga cuando advierte: “... entendid en lo de fuera de casa según el estado que Dios os dio. Porque cosa concertada parece, que el señor de la casa tenga cuenta con todos los hombres, y la señora mande y rija a las mujeres”²¹⁵.

Las actividades señaladas muestran que en el discurso doctrinal se establece al espacio doméstico como el espacio “natural” propio de las mujeres, lo que implica el excluirlas –al menos desde el discurso– de otras actividades asociadas al mundo de los varones, como lo son los asuntos políticos y la mayoría de las actividades económicas que proporcionan algún tipo de reconocimiento social. Lo cual no significa que dicha participación sea irrelevante, pues al parecer es a través del trabajo doméstico realizado por las mujeres como se mantiene la solidaridad y la integridad de la familia al ser ellas las responsables de organizar toda una serie de actividades sociales destinadas a celebrar ritualmente los

²¹² Fray Alonso de Molina, **Confesionario mayor**, fol. 35V-56; Fray Juan de Zumárraga, **Regla Cristiana Breve**, Tercer Documento, p. 85.

²¹³ Fray Antonio de Guevara, **Epístolas**, 2:444.

²¹⁴ *Ibid.*, 1:389.

²¹⁵ Fray Juan de Zumárraga, **Regla Cristiana Breve**, Tercer Documento, p. 85.

vínculos de parentesco al interior de la familia, lo que sin duda contribuye al mantenimiento de las relaciones sociales²¹⁶.

Pero ¿cómo se justifica dentro de la doctrina cristiana la división sexual del trabajo? De nuevo, la referencia obligada es el discurso bíblico, en él se establece que la división del trabajo inició en el Edén con la caída de Adán. Por haber comido el fruto del árbol prohibido, dijo Dios a Adán: “por cuanto has escuchado la voz de tu mujer, y comido del árbol que te mandé no comieses, maldita sea la tierra por tu causa, con grandes fatigas sacarás de ella el alimento en todo el discurso de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás de los frutos que den las hierbas o plantas de la tierra. Mediante el sudor de tu rostro comerás el pan”. Y Dios dijo a la mujer: “multiplicaré tus trabajos y miserias en tus preñeces, con dolor parirás los hijos, y estarás bajo la potestad o mando de tu marido y él te dominará”²¹⁷. De acuerdo con la división del trabajo establecida en el Edén, el fin de la creación de las mujeres era la reproducción y la crianza, prohibiéndosele la participación en el proceso económico más allá de la esfera doméstica; mientras que para los varones se confirma el papel de proveedor y cabeza del hogar.

Esta concepción de la división del trabajo es retomada en el siglo XVI por Juan Luis Vives y Francisco de Vitoria cuando intentan explicar la formación de la sociedad. Ambos coinciden en que la división sexual del trabajo es un requisito indispensable para la vida en sociedad²¹⁸. Vives refiere que “el hombre echó de ver ... que necesitaba una compañera, una mujer que le pudiese dar hijos y le ayudase en esa labor primordial como es el conservar los bienes que él pudiera

²¹⁶ Pierre Bourdieu, **La dominación masculina**, p. 121

²¹⁷ Génesis, Cáp. 3, 16-19

²¹⁸ Juan Luis Vives, **De Subventionem Pauperum**, I, II, Opera VI, 423 citado en J.A. Fernández-Santamaría, **La formación de la sociedad y el origen del estado**, p. 32; Francisco de Vitoria, “Reelección del Matrimonio. Primera Parte” en **Derecho natural y de gentes**, pp. 253-254.

adquirir; las mujeres aunque timoratas son muy tenaces en la conservación”²¹⁹. Por su parte Vitoria señala que “como el hombre es un animal débil, que necesita de la ayuda ajena ... y como no todos los oficios necesarios para la vida se adaptan de igual manera a los hombres y a las mujeres, como arar, edificar, y otros a la mujer, como el hilar, bordar y cosas parecidas, de ahí que sea necesaria la unión entre los dos”²²⁰. Ambas opiniones evidencian que aparte de requerir el varón de la ayuda de la mujer, la división del trabajo se debe también a una “supuesta” –más bien construida- cuestión de capacidades: aparentemente, el varón es apto para las “actividades exteriores” mientras que la mujer lo es para las “actividades interiores” (las domésticas), lo cual sin duda contribuye al fortalecimiento del proceso de “domesticación” de las mujeres, esto es, hacer del espacio doméstico el espacio natural de las féminas²²¹. Dicho proceso de domesticación, entendido también como un proceso de diferenciación respecto del varón, contribuye a la “feminización” de las mujeres. Ser femeninas equivalía esencialmente a evitar todas las propiedades y las prácticas que podían funcionar como signos masculinos, entre estos: la autoridad, el contacto o desenvolvimiento con el exterior, el acceso a una educación “científica” –si es que para la época puede utilizarse este término²²²-; y a su vez, equivalía también

²¹⁹ Juan Luis Vives, **De Subventione Pauperum**, I, II, Opera VI, 424 citado en J.A. Fernández-Santamaría, **La formación de la sociedad y el origen del estado**, p. 32

²²⁰ Francisco de Vitoria, “Reelección del Matrimonio. Primera Parte” en **Derecho natural y de gentes**, p. 254.

²²¹ La oposición entre las actividades orientadas hacia el exterior, hacia el campo o el mercado, hacia la producción y la circulación de los bienes, y el movimiento hacia el interior, hacia la acumulación y el consumo de los productos del trabajo, corresponde simbólicamente a la oposición entre el cuerpo masculino, cerrado sobre sí y orientado hacia el exterior, y el cuerpo femenino semejante a la casa, sombría, húmeda, colmada de alimento, de utensilios y de niños (Pierre Bourdieu, **El sentido práctico**, p. 131).

²²² Pilar Gonzalbo ha estudiado extensamente el tema de la educación de las mujeres en la Nueva España; en términos generales la autora señala que “la labor de la educación era precisamente moldear los hábitos, controlar las pasiones, abortar desde la infancia los intentos de rebeldía, de modo que la propia conciencia fuese el fiscal de las acciones y cualquier coacción resultase innecesaria ... Había obligaciones que alcanzaban a todas las mujeres, cualquiera que fuese su condición, como el acatamiento a los preceptos de la Iglesia, la laboriosidad, la honestidad, la sumisión al marido y a los superiores” (Pilar Gonzalbo, **La educación de la mujer en la Nueva España**, p. 12), ver también Pilar Gonzalbo, **Educación y colonización en la Nueva España 1521-1821**, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2001, y Pilar Gonzalbo **Historia de la**

a aceptar todas las propiedades o cualidades consideradas como propias de las mujeres, presentadas por el discurso doctrinal como virtudes, a saber: obediencia, dulzura, docilidad, paciencia y humildad.

¿Por qué particularmente en el siglo XVI, se da la preocupación en los moralistas españoles por sujetar a la mujer al espacio doméstico? ¿Cuál es el contexto en el cual se desarrollan estas preocupaciones? ¿Acaso este “bombardeo ideológico” respecto de la domesticidad femenina, manifestado en la profusa literatura que tiene como tema a las perfectas doncellas, perfectas casadas, perfectas viudas y perfectas monjas, trae como consecuencia el reforzamiento de las estructuras patriarcales? Para intentar responder a los cuestionamientos planteados, retomo lo dicho por Mar Martínez-Góngora en el sentido de que, la función de la mujer en los textos de los moralistas renacentistas habría que relacionarla con los propios conflictos de estos individuos, que amenazados por los cambios en las estructuras de poder que se gestan durante este periodo, se ven obligados a compensar su escasa posibilidad para el control político, mediante el dominio en la esfera doméstica de sus subordinadas: las mujeres²²³. La autora propone que

educación en la época colonial: la educación de los criollos y la vida urbana, México, El Colegio de México, 1990.

Por su parte y en relación a la educación femenina, Marina Warner propone que para proteger a las mujeres, más allá de las influencias exteriores del mal, se desaprobó su educación en lo que no fuesen materias tradicionales –música, bordado, lecturas piadosas, etc.-, pues se equipararon la ignorancia con la inocencia. En opinión de San Gregorio de Nisa, los hombres eran capaces de hacer frente a las consecuencias del saber, pero la mayor debilidad del sexo femenino, como la que supuso la flaqueza de Eva en el Edén, hacía a las mujeres no aptas para el estudio. (Marina Warner, **Tú sola entre las mujeres**, p. 249).

²²³ El momento de transición entre el feudalismo y el capitalismo, que constituye una de las características del Renacimiento español, conlleva una lucha por el control de los aparatos del Estado por parte de una incipiente burguesía y la nobleza. Aunque el dominio de la nobleza en el espacio político es claro, ésta no puede controlar el impacto de la incipiente burguesía en el Estado moderno. En este sentido, la necesidad de negociar posiciones de autoridad en una estructura de poder que todavía estaba determinada por la nobleza hereditaria y la Iglesia institucional, provoca la crisis de identidad masculina que los humanistas, relacionados con esta emergente burguesía, manifiestan en sus obras. Tal crisis de identidad se refleja en la elevada frecuencia con la que los escritores humanistas tratan el tema de la mujer (Mar Martínez-Góngora, **Discursos sobre la mujer en el Humanismo renacentista español ...**, p. 8). En un sentido similar se expresan Margarita Ma. Birriel Salcedo al señalar que hay que rastrear la intervención estatal desde el Renacimiento en la modificación de las relaciones de parentesco y

a la par de este interés de los humanistas por participar en la formación de la conducta e identidad de las mujeres –que no difiere en ningún aspecto de lo propuesto por los escolásticos y por el Derecho natural cristiano, salvo quizá en la importancia dada a la educación femenina orientada al mejor desempeño de sus papeles tradicionales de madre y esposa-, se va desarrollando un nuevo modelo de masculinidad más acorde a los intereses mercantilistas de la incipiente burguesía, en la que se exaltan valores como: el autodomínio, el mérito personal, la virtud, la preparación intelectual, las buenas maneras y la moderación, en detrimento de algunos valores tradicionales basados en el linaje, en el prestigio social de los hombres de armas, en la fuerza física y en la energía sexual²²⁴. Pareciera ser que en el primer modelo (“masculinidad humanista”), hay una relativa “feminización” de la masculinidad al adoptarse atributos antes considerados como propios de las mujeres –v.gr. pasividad, moderación-, que contrasta con la necesidad de demostrar en la arena pública una serie de valores relacionados con la capacidad para la acción y el riesgo físico, propios del segundo modelo (“masculinidad señorial”). Hay que subrayar que ambos modelos tienen en común el dominio sobre las mujeres. Lo que viene a demostrar que la masculinidad es un concepto relacional, construido en contraposición a la feminidad, es decir, el varón requiere de la mujer para afirmar su masculinidad, a través de operar un dominio físico o psicológico sobre ésta. ¿Acaso los humanistas desplazados intentan definir la identidad y el deber ser de las mujeres para afirmar su propia masculinidad? Creo que sí.

Viene al caso intentar responder si esta nueva normativa de comportamiento masculino que prescribe el movimiento humanista se aplica en la Nueva España del siglo XVI. A priori, y a reserva de aproximarme a la cotidianidad novohispana

de género, visibles en el reforzamiento patriarcal y en la limitación de la capacidad de obrar de las mujeres (Margarita Ma. Birriel Salcedo, “Mujeres y género en la España del Siglo de Oro”, pp. 37-55 en Juan Antonio Martínez Berbel et al. (Eds), **Las mujeres en la sociedad española del siglo de oro ...**, p. 39); e Ivonne Yabro-Bejarano **Feminism and the Honor Play of Lope de Vega**, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 1994, p. 13.

²²⁴ Mar Martínez-Góngora, **Discursos sobre la mujer en el Humanismo renacentista español ...**, pp. 16, 24, 51, 52, 105.

en el siguiente capítulo, me parece que no del todo. Considérese que la sociedad novohispana de este momento es una sociedad jerarquizada, en donde los privilegios, el linaje, la limpieza de sangre, el nacimiento honorable y las "acciones viriles" con las que se pretende sujetar y ampliar el territorio, son mucho más importantes que la preparación intelectual, el autodomínio o el mérito personal. De ahí que el modelo de "masculinidad señorial" sea mucho más apropiado para la Nueva España del siglo XVI en la que pervivían algunas formas medievales y señoriales. Asimismo, a lo largo del capítulo se ha señalado la existencia de una serie de normas que reproducen el orden social deseado por la Divinidad, en el cual era preciso mantener las diferencias sociales entre los hombres y las mujeres de los diversos grupos sociales, quedando con ello muy claro quiénes debían mandar y quiénes obedecer. Muy probablemente, la literatura moralista escrita por los humanistas reforzó los roles tradicionales de las mujeres. Tal vez, con la llegada de los borbones al trono español, sea cuando se desarrolle, más decididamente, ese otro modelo de masculinidad, tan necesario para el desarrollo de la burguesía. Puede decirse entonces, que los cambios en la masculinidad y en la feminidad sólo pueden entenderse si se relacionan con las transformaciones en las condiciones sociales de producción y reproducción.

La división sexual del trabajo explícitamente señalada en la doctrina cristiana pareciera comprobar lo dicho por Pierre Bourdieu en el sentido de que es a través de la experiencia de un "orden sexualmente ordenado" y de los correspondientes llamamientos explícitos que les dirigen padres y confesores para conservar dicho orden, que las mujeres asimilan los principios de la división dominante que les llevan a considerar como normal, e incluso como natural, al orden social. La constancia de los hábitos que de ahí resulta, es según Bourdieu, uno de los factores más importantes de la constancia relativa de la estructura de

la división sexual del trabajo²²⁵. Pareciera también comprobarse el que la toma de conciencia de la identidad sexual y la incorporación de las disposiciones asociadas a las funciones sociales que incumben a los hombres y a las mujeres, van a la par con la adopción de una visión socialmente definida de la división sexual del trabajo²²⁶.

- Los "mitos cristianos" de la diferenciación genérica

"Ser cuando se trata de las mujeres, es ... ser percibido, y percibido por una mirada masculina o por una mirada habitada por categorías masculinas"²²⁷.

Además de las normas y ritos que contribuyen a la diferenciación entre los sexos, existe también toda una construcción mítica -creada exclusivamente por varones pertenecientes a la alta intelectualidad- que está presente en el *corpus* doctrinal cristiano, sobre la cual se fundamenta la natural subordinación femenina al varón y la inferioridad de las mujeres²²⁸. En ella la mujer es construida como una entidad negativa definida principalmente por sus defectos, es decir, estos mitos refieren todas las propiedades negativas que la visión dominante y masculina imputa a la naturaleza femenina –"naturaleza pecaminosa", propensa a la lujuria, menos dada a la razón, etc.

²²⁵ Pierre Bourdieu, **La dominación masculina**, pp. 118-119.

²²⁶ Pierre Bourdieu, **El sentido práctico**, p. 133

²²⁷ Pierre Bourdieu, **La dominación masculina**, p. 123 ver también *ibid.*, pp. 41, 46.

²²⁸ Dicha construcción mítica recupera la tradición clásica y judaica que refiere la inferioridad natural de las mujeres. En el *Timeo*, Platón consideraba que un hombre que llevaba una vida buena podía regresar a su estrella originaria, pero si no lo hacía podía volver a la tierra como mujer (Platón, ***Timaeus and Critias***, H.D.B. Lee, Londres, 1971, p. 58). Por su parte, Aristóteles, en la *Política*, sostiene durante una discusión sobre la esclavitud, la inferioridad natural de la mujer: "De nuevo lo mismo acontece entre el hombre y los otros animales: los animales domésticos son superiores por su naturaleza a los animales salvajes, pues para todos los anteriores es ventajoso ser dominados por el hombre, ya que esto les da seguridad. Así también entre los sexos, el masculino es por naturaleza superior y el femenino inferior; el masculino dominante y el femenino subyugado" (Aristóteles, **Politics**, I, II, 9, 11-12, H. Rackman (ed.), Londres, 1949). Marina Warner señala que el *Timeo* y la *Política* desempeñaron un papel importante entre los trabajos filosóficos griegos comentados por los escolásticos medievales (Marina Warner, **Tú sola entre las mujeres**, pp. 177-178). En relación a la tradición judaica, la Biblia reprodujo los puntos de vista de los griegos. En el *Éxodo* (20, 17), entre las posesiones de un hombre que aparecen en una lista constan las mujeres junto con los esclavos, el ganado y los burros (Aristóteles, Platón y el *Éxodo* citados en Marina Warner, *op.cit.*, p. 178).

Tal vez el mito que más claramente justifica la subordinación femenina al varón, o lo que es lo mismo la primacía de éste, sea el de la creación de la mujer a partir de la costilla de Adán referido en el Génesis. Mary Daly refiere que ahora es comúnmente sabido que la historia de la costilla de Adán pertenece al relato más temprano de la versión de la Creación, y que la segunda versión, la de la Creación en siete días, se escribió varios cientos de años más tarde, después de que el exilio babilónico influyó profundamente en el pensamiento y mitología judíos. En el primer relato Eva surge del costado de un Adán dormido, formada a partir de su costilla para ser una buena compañera²²⁹. En la versión más tardía de la Creación, Dios ordenó "hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra ... Y crió, pues, Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le crió, los crió varón y hembra"²³⁰. Según Daly esta simple afirmación de la igualdad de los sexos, ambos hechos a imagen de Dios, fue pasada por alto en favor del folclor del mito de la costilla de Adán; principalmente porque se correspondía con interpretaciones tradicionales de la posición de las mujeres²³¹.

La creación de la mujer a partir de la costilla de Adán permitió la interpretación de la mujer como auxiliar del hombre, es decir, como su subordinada. La creencia de que la mujer fue una "ocurrencia tardía" de Dios, fue interpretada por algunos como el que la mujer no fue hecha a imagen divina. Así lo cree San Pablo, heredero del pensamiento griego y judío, al escribir que las mujeres deberían llevar velo en la cabeza porque no estaban, como los hombres, hechas a imagen de Dios. Advertía también que tampoco fue creado el hombre para la mujer, sino la mujer para el hombre²³². Asimismo para San Pablo la unión del

²²⁹ Al no hallar Adán entre las criaturas creadas por Dios una ayuda o compañera a él semejante " ... el Señor Dios hizo caer sobre Adán un profundo sueño, y mientras estaba dormido le quitó una de las costillas y llenó de carne aquel vacío. Y de la costilla aquella que había sacado de Adán formó el Señor Dios una mujer: la cual puso delante de Adán. Y dijo Adán: Esto es hueso de mis huesos, y carne de mi carne: llamarse ha, pues, varona, porque del varón ha sido sacada" (Génesis, 1, 21-23).

²³⁰ Génesis, 1, 26-27.

²³¹ Mary Daly, **The Church and the Second Sex**, pp. 34-37 citado en Marina Warner, **Tú sola entre las mujeres**, p. 51.

²³² Carta de San Pablo a los Corintios, 1, 9, 11

ideal de una Iglesia dócil y fiel con su Cristo-novio era el paradigma del matrimonio cristiano: “sed dóciles unos con otros por respeto a Cristo; las mujeres a sus maridos como si fuera el Señor ... Como la Iglesia es dócil a Cristo, así también las mujeres a sus maridos en todo ...”²³³. Lo dicho por San Pablo respecto de las mujeres, es retomado por Santo Tomás de Aquino cuando señala que: “la imagen de Dios se encuentra en el hombre y no en la mujer, pues el hombre es el comienzo y el fin de la mujer, como Dios es el comienzo y fin de toda criatura”²³⁴. Lo que equivale a decir que solamente a través del hombre podía la mujer llegar a ser el espejo de Dios –ya fuera como esposa de un mortal o del mismo Cristo-, por ser el hombre, como creía Santo Tomás, fin y realización de su vida, es decir, su maestro en la sociedad.

La creencia de que sólo el varón fue creado a imagen y semejanza de Dios, no así la mujer, incidió sobre las concepciones que se tenían respecto de los cuerpos femenino y masculino, es decir, amén de los aspectos biológicos, los cuerpos de hombres y mujeres también fueron *construidos socialmente* de acuerdo a principios y valores que reflejan una determinada visión mítica del mundo en donde el varón tenía un lugar central. Recuérdese lo dicho respecto de que era el varón el que transmitía la vida a través del semen, lo cual reafirmaba su papel primordial dentro de la procreación; mientras que la mujer era considerada únicamente como el “vaso receptor”, teniendo así un papel secundario. En relación al cuerpo femenino, el horror producido por la sangre menstrual entre algunos Padres de la Iglesia²³⁵ continúa presente en el siglo XVI,

²³³ Carta de San Pablo a los Efesios, 5, 22, 24-25

²³⁴ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, 93, 4 Ad. 1, citado en Mary Daly, *op.cit.*, p. 51.

²³⁵ San Jerónimo decía “nada es tan sucio como una mujer en sus periodos; lo que ella toca se vuelve sucio” (Marina Warner, **Tú sola entre las mujeres**, p. 117). Joan Morris en su libro sobre el lugar de las mujeres en la Iglesia, arguye que la exclusión femenina de la ordenación sacerdotal resulta de un antiguo miedo al poder de la menstruación para corromper, un temor expresado en los libros populares medievales y del Renacimiento, como el *Natural Magick* escrito en el siglo XVI por Giovanni Battista della Porta, y en el *De Secretis Mulieribus* atribuido a Alberto Magno (*Ibid.*).

muestra de ello es el hecho de que se considere a la amenorrea (ausencia de menstruación) como un símbolo de pureza –sobre todo entre las religiosas²³⁶.

El segundo mito bíblico a analizar es el que legitima la “naturaleza perversa” de las mujeres. A través de la caída de Adán adjudicada a Eva se ilustra la natural tendencia femenina hacia el pecado, pues es gracias a Eva que el hombre conoció la muerte del cuerpo y del alma. Sobre la caída de Adán, Jerónimo de Ripalda señala:

... Al fin del sexto [día] hizo al hombre a su imagen y semejanza, criando en él un alma capaz de inteligencia y amor ... Crió Dios igualmente a la mujer. Llamó al hombre Adán y a la mujer Eva; y quiso que todo el género humano naciese de este primer matrimonio. Colocó a nuestros primeros padres en el Paraíso, que era un jardín delicioso; y para mostrar su soberanía sobre ellos, les impuso un precepto que fue no comer del fruto de cierto árbol. Dios llamó a este árbol, el árbol de la ciencia del bien y del mal; el bien era permanecer sujeto a Dios, y el mal debía aparecer si el hombre quebrantaba en precepto divino. El hombre fue criado bueno y santo; más no por esto impecable, ni absolutamente imperfecto. Tiéntale el demonio [a través de Eva], desobedece a Dios y come del fruto vedado [que ésta le proporciona]; luego pronuncia Dios la sentencia de muerte; y por un justo juicio, el pecado del primer hombre [motivado por la primera mujer] se hace el de todos sus hijos²³⁷.

En el mismo sentido se pronuncia fray Juan de Zumárraga al señalar que el hombre cayó de tan alto estado perdiendo la gracia y las virtudes con las que fue creado debido a la persuasión de la mujer²³⁸.

²³⁶ Marina Warner, **Tú sola entre las mujeres**, p. 115.

²³⁷ Gerónimo de Ripalda, **Catecismo de la Doctrina cristiana**, p. 110.

²³⁸ **Primer Concilio Provincial Mexicano**, pp. 35-36.

La importancia de estos mitos no es menor, pues además de cumplir con la centralísima función de legitimar a los varones dentro del grupo de las “autoridades naturales”, es decir, las establecidas por la divinidad, las leyendas de la Biblia se trasladan a la ética, se convierten en moral y en preceptos²³⁹. Por un lado, el desprecio evidente hacia la mujer, representada por Eva en las interpretaciones de la Creación y la Caída, y por el otro, la idealización de la naturaleza femenina más sumisa representada en la figura de María, parecen ser los dos polos dentro de los cuales se construyó la visión cristiana de la mujer. Mientras que la visión cristiana del varón no tiene esta bipolaridad, es decir, no es producto de la contradicción, sino de la firme creencia en la superioridad racional y biológica del hombre como fiel imagen del Creador.

²³⁹ Marina Warner, **Tú sola entre las mujeres**, p. 239.

Capítulo 2.- Y LA LEY DEL HOMBRE DIJO SERÁ EL PADRE LA CABEZA DE LA FAMILIA: La diferenciación genérica en el Derecho civil castellano.

Antes de analizar cómo es que el Derecho civil castellano contribuyó al proceso de diferenciación genérica, es decir, a la asignación de roles o papeles sociales según el sexo de los individuos en la Nueva España del siglo XVI, conviene precisar una serie de concepciones jurídicas que permitirán una mejor comprensión del proceso en cuestión. Entre éstas destaca la definición misma de Derecho, para efectos de este trabajo y desde una perspectiva proveniente de la Sociología jurídica, se entiende al derecho como "la empresa de someter a la conducta humana a la autoridad de las normas"¹, en otras palabras, es un tipo de control social basado en una forma peculiar de imposición². Max Weber señalaba que lo específicamente jurídico surge "cuando existe un aparato coactivo, esto es, allí donde hay una o más personas cuya específica misión es hallarse dispuestos a aplicar unos medios de coacción especialmente establecidos (coacción jurídica) a fin de imponer el cumplimiento de una norma"³. Así, la norma jurídica se reconoce por la probabilidad que tiene de ser impuesta por un grupo especializado⁴. Concretamente, para la Nueva España este "grupo especializado" estaba compuesto por teólogos y juristas, que a través de las instancias respectivas –tribunales civiles, inquisitoriales y episcopales- aplicaban, ante el incumplimiento de las normas, las sanciones correspondientes cuando las transgresiones a las mismas (pecados/delitos) llegaban a sus manos.

¹ Lon Fuller, **The Morality of the Law**, p. 106.

² Philip Selznick, "Sociología Jurídica" pp. 502-510 en David Sills (Dir.), **Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales**, v. 3 , p. 512.

³ Max Weber, **Max Weber on Law in Economy and Society**, p. 13.

⁴ Philip Selznick, op.cit., p. 504.

Sin embargo, no es sólo la coacción jurídica la que motiva a hombres y mujeres –no a todos- al cumplimiento de las normas, existe también una aceptación tácita de que la norma es necesaria, “esto supone, cuando menos, una difusa conciencia de que, tras el impulso de someterse a ella, existe alguna razón ... esta razón no se basa solamente en la conciencia, el hábito o el temor, sino más bien en la decisión de sostener un orden revestido de autoridad”⁵ que permita la reproducción de la vida en sociedad. Un acto revestido de autoridad comporta una pretensión de obediencia, y el alcance de esta pretensión determina la existencia y la fortaleza de un sistema jurídico⁶. Esa supuesta pretensión de obediencia es la que permite, en la Nueva España, a la Iglesia y al Estado, “exigir” el cumplimiento de las normas.

Otro aspecto que conviene resaltar es la estrecha relación que existe entre el derecho y la práctica social⁷. Muestra de ello es que las prácticas sociales, institucionalizadas y reformuladas jurídicamente –v.gr. la dote, la tutela, la sucesión hereditaria, etc.- son mecanismos mediante los cuales los miembros de una sociedad resuelven los conflictos que surgen entre ellos⁸. Puede decirse entonces que las disposiciones legales tienen su origen en las costumbres de instituciones no jurídicas, como por ejemplo la familia, pero que deben de ser públicamente reformuladas –en términos de derechos y obligaciones- con el fin específico de que las instituciones jurídicas –juristas, jueces, tribunales, etc.- puedan desempeñar sus cometidos⁹. Es por ello que el derecho está siempre “desfasado” de la sociedad, debido, específicamente, a la dualidad de la

⁵ Ibid.

⁶ Ibid. Un orden jurídico fuerte es el producto de un consenso más sólido y convoca a una obediencia más voluntaria, consecuentemente depende menos del aparato de coacción (ibid., p. 505).

⁷ Shmuel N. Eisenstadt, “Instituciones Sociales” pp. 85-101 en op.cit., v. 6, p. 85.

⁸ Paul Bohannan, “Instituciones Jurídicas y Derecho” pp. 522-526 en David Sills (Dir.), **Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales**, v. 3, p. 524.

⁹ Ibid., p. 525.

formulación y reformulación constante de las normas, que contrasta con la larga duración de las costumbres e instituciones no jurídicas¹⁰.

De lo anterior se desprende que para abordar el proceso de diferenciación genérica es necesario hacerlo desde un modelo que incluya, además del análisis de las normas jurídicas, el análisis casuístico y estadístico de los comportamientos sociales, por lo que será necesario aproximarse a la cotidianidad novohispana. Desde luego, habrá que poner el acento en las diferencias entre los derechos y obligaciones de hombres y mujeres, aspecto central de la diferenciación entre los sexos.

A lo largo del capítulo se verá que, particularmente, en el Derecho civil castellano¹¹, en su acepción de Derecho de familia¹², la diferenciación genérica se da principalmente a través de ratificar con disposiciones normativas, un sistema patriarcal –reflejo de una visión androcéntrica de la sociedad y, por ende, de las relaciones personales entre los sexos- que se inscribe en las

¹⁰ Ibid., p. 525.

¹¹ Por Derecho civil se entiende el que ha establecido cada pueblo para el arreglo de los derechos y deberes de sus individuos, y comprende entre otros: 1) *los derechos de las personas*, es decir, aquellos que determinan las condiciones de cada individuo en su relación jurídica con los demás y la colectividad; 2) *el derecho de obligaciones y contratos* que regula las relaciones entre particulares con consecuencias jurídicas; 3) *el derecho de las cosas o de bienes* que regula las relaciones jurídicas de los individuos con los objetos, y 4) *el derecho de sucesiones* que regula las consecuencias jurídicas que vienen determinadas por el fallecimiento de un individuo en cuanto a las formas de transmisión de sus bienes y derechos a terceros. A lo largo del capítulo utilizaré como sinónimo de Derecho civil los términos ordenamiento, normatividad y legislación civil. Considérese también que es común que se utilice el concepto de norma jurídica como sinónimo de ley o legislación. Cabe aclarar que son normas jurídicas no sólo las leyes, sino también los reglamentos, órdenes ministeriales, decretos y en general cualquier acto administrativo que genere obligaciones y/o derechos (Alfonso García-Gallo, **Manual de Historia del Derecho español**, p. 103; Joaquín Eseriche, **Diccionario razonado ...**, Ver Derecho Civil, p. 189.)

¹² En términos generales, los ámbitos regulados por el Derecho de familia son: la paternidad, la filiación legítima e ilegítima, el matrimonio, el divorcio, el régimen de bienes de los cónyuges, la herencia, la adopción y la custodia sobre la prole. Ver lo que sobre el Derecho de familia señala José Ma. Ots y Capdequi, **Historia del Derecho ...**, pp. 50-56; Alfonso García-Gallo, **Manual de historia del derecho español**, 7ma. ed., Madrid, Artes Gráficas y Ediciones, S.A., 1977; Guillermo Hernández Peñalosa, **El Derecho en Indias y en su metrópoli**, Bogotá, Editorial Temis, 1969.

instituciones jurídicas encargadas de gestionar y de regular la vida cotidiana de la unidad doméstica¹³. Dichas instituciones asignan obligaciones y derechos exclusivos a los individuos de acuerdo al sexo y a la posición familiar que se tenga –padre, madre, hijo(a)¹⁴. En la Nueva España del siglo XVI, la asignación de roles o papeles sociales según el sexo de los individuos, se establece fundamentalmente dentro de la familia de acuerdo a lo definido y sancionado tanto por el Derecho natural cristiano, como por el Derecho civil castellano. Ambos discursos están ajustados a la división establecida por la concepción teológica que señala que “el varón es la cabeza de la mujer” –tema del capítulo anterior-, así como por el antiguo Derecho romano que establece que el poder para gobernar a la comunidad doméstica reside en el *paterfamilias*¹⁵.

Las coincidencias entre los discursos canónico y civil, y la estructura familiar monogámica y cristiana, en relación a los papeles que hombres y mujeres deben tener en la sociedad, son reflejo de que el derecho y las instituciones jurídicas influyen y son influidas por las condiciones sociales que las rodean. Hay que destacar que dichas “coincidencias” se deben, en parte, a la fuerte influencia

¹³ La mayoría de las instituciones jurídicas sancionadas en la legislación castellana relacionadas con el Derecho de familia provienen del *Corpus* justiniano (siglo VI) -para conocer el proceso de recepción del Derecho romano en la Península ver Alfonso García-Gallo, **Manual de Historia del Derecho español**, pp. 52-94. Dichas instituciones fueron retomadas, por el rey Sabio, Alfonso X, al elaborar a mediados del siglo XIII una de las máximas obras del Derecho castellano, las *Siete Partidas*. Este célebre código, llamado así porque consta de siete partes, “se halla formado de los usos y costumbres antiguas, de las leyes romanas, de varias decisiones canónicas y de las sentencias de los santos padres” (Joaquín Escriche, **Diccionario razonado ...**, ver Derecho civil p. 189-191). Sin embargo, el Derecho civil castellano, vigente en las Indias, no sólo incluye las leyes contenidas en las *Partidas*. La *Nueva Recopilación de las Leyes de España* –compilación jurídica que sintetiza los diversos ordenamientos vigentes en la Península, y que fue puesta en vigor por Felipe II en 1567- incluye también disposiciones del *Fuero Real* (1225), del *Ordenamiento de Alcalá* (1348), del *Ordenamiento Real o de Montalvo* (1484) y de las *Leyes de Toro* (1505) (Guillermo Hernández Peñalosa, **op.cit.**, p. 19; Cf. José Ma. Ots y Capdequi, **op.cit.**, pp. 43-48).

¹⁴ Ver Pierre Bourdieu, “Elementos para una sociología del campo jurídico” en Pierre Bourdieu y Gunter Teubner, **La fuerza del derecho**, pp. 155-215.

¹⁵ Sobre la masculinidad y la feminidad en el Derecho romano ver Yan Thomas, “The Division of the Sexes in Roman Law” en Georges Duby y Michelle Perrot (Eds.), **A History of Women**, pp. 82-137, vol. I.

que el Derecho canónico -particularmente el *Decretum* de Graciano (1140) y las *Decretales* de Gregorio IX (1234)¹⁶- tuvo en el Derecho civil castellano en materias de sexualidad y matrimonio, concretamente en las *Siete Partidas* de Alfonso X (c. 1262) y posteriormente éstas en la *Recopilación de las Leyes de Indias*¹⁷.

Así pues, moral, religión, familia, derecho, tradiciones y costumbres, fusionados en los ordenamientos jurídicos, contribuyeron en España y sus reinos a reproducir un orden social que establece a la familia monogámica y cristiana, encabezada por el varón, como la base de la estructura social. En conjunto,

¹⁶ Hacia el siglo XII los canonistas tuvieron que enfrentar las discrepancias existentes en el derecho tradicional sobre diversos temas, debidas principalmente a la falta de coherencia entre las opiniones de concilios, escritores patristicos, papas y otras autoridades. No había una doctrina coherente que explicara la formación del matrimonio, ni tampoco había unanimidad de ideas sobre el divorcio, las segundas nupcias, la consanguinidad, la impotencia, la fornicación, el adulterio y otros delitos sexuales (James Brundage, **La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval**, p. 227). Faltaba pues una síntesis que diese forma, congruencia y consistencia a la tradición canonista. Es en este contexto en el que se inserta la obra del camaldulense Graciano, quien hacia 1140 en Bolonia, reunió en la obra *Concordantia discordantium canonum* –también conocida como el *Decretum* de Graciano- decretales, concilios, cánones de los apóstoles, textos patristicos, legislación secular, penitenciales y manuales litúrgicos –según Hans Küng, el *Decretum* contiene hasta un quinto de falsificaciones- (Hans Küng, **El cristianismo. Escencia e historia**, p. 403). Hacia 1230, nuevamente la abundancia de colecciones canonistas llegaba a ser desafortunada. Para detener el nuevo desorden, el papa Gregorio IX encargó a Raimundo Peñafort, su capellán y confesor, reunir en un solo volumen todas las disposiciones vigentes. El 5 de septiembre de 1234, el papa, mediante la bula “*Rex Pontificus*” promulgó las *Decretales* como la primera recopilación completa de la Iglesia romana, y la transmitió a las Universidades de Bolonia y París. Raimundo de Peñafort dividió las *Decretales* en cinco libros: el primero de ellos se refiere a los obispos; el segundo a los juicios y demandas; el tercero a los clérigos, enfatizando sobre todo cómo han de vivir, el cuarto está dedicado íntegramente al matrimonio, finalmente el quinto libro se refiere a los delitos y penas (Gregorio IX, **Decretales ...**, versión publicada por J.M. Puigarnau, vol. I, pp. 3-10).

¹⁷ Sirvan como ejemplo la *Primera Partida*, la cual contiene una descripción de los siete sacramentos, y las obligaciones y funciones de los clérigos y los fieles en general; o bien, la *Cuarta Partida*, que está íntegramente dedicada a regular el matrimonio y las relaciones sexuales dentro y fuera de él. Sobre la influencia de las *Decretales* en el derecho castellano, Galo Sánchez ha señalado la existencia de analogías entre el plan del Fuero Real y el de la compilación realizada por Raymundo de Peñafort (Galo Sánchez, **Curso de historia del derecho**, p. 114 apud Gregorio IX, **Decretales ...**, v. I, p. XII). En relación a la influencia del Derecho canónico en las *Partidas*, Martínez Marina señala que “el código de las *Partidas* ... es una redacción metódica de las *Decretales*, Digesto y el Código Justiniano, con algunas adiciones tomadas de los fueros de Castilla” (Martínez Marina, **Ensayo histórico-crítico ...**, v. I, p. 387 apud *ibid.*). En este mismo sentido se pronuncia García-Gallo, quien destaca la influencia del Derecho comunal y canónico –particularmente de las *Decretales* y del *Decreto* de Graciano- en dicha obra (García-Gallo, **Manual de historia ...**, pp.15-16).

estas disposiciones normativas hacen referencia a las formas bajo las cuales se esperaba se relacionaran los individuos tanto a nivel personal como familiar, sobre la premisa del sometimiento de la mujer a la autoridad del marido y de los hijos al padre, de ahí que sean una fuente fundamental para el estudio de la masculinidad y la feminidad en la Nueva España.

A continuación se procederá al análisis de los roles o papeles sociales del padre, la madre y los hijos; los cuales eran aplicables, al menos en teoría, a todos los individuos independientemente de su calidad étnica o social. Puede decirse que la complementariedad entre las funciones de los roles asignados a cada miembro de la familia, conforman las características del modelo familiar que la legislación civil contribuía a reproducir. En él, el padre fungía principalmente como proveedor y protector; la madre como reproductora biológica, responsable del cuidado y la educación de los hijos, mientras que estos últimos, debían honrar, obedecer y respetar a los padres. Asimismo, al contraer matrimonio, los hijos contribuían al establecimiento de alianzas sociales y económicas con los miembros de otras unidades domésticas.

2.1 Familia y diferenciación genérica: contraste entre los ordenamientos civiles y la vida cotidiana.

No hay duda de que a la Corona le interesaba construir en la Nueva España una sociedad de súbditos católicos socialmente organizados bajo el modelo propuesto por la estructura familiar cristiana, en donde, en teoría, no había espacio para los impuros (herejes) y los desarraigados. Con el fin de evitar la presencia en estas tierras de todos aquellos hombres y mujeres "indeseables" que pudieran atentar contra el orden social deseado por las autoridades (civiles y eclesiásticas), por ser transmisores potenciales de herejías, conductas inmorales, desprecio por la ley, etc., es decir, por encontrarse muy alejados de los modelos cristianos de feminidad y masculinidad, se promulgaron

reiteradamente disposiciones para impedir el paso al Nuevo Mundo a individuos de origen converso, judío o morisco; y sobre todo, a prostitutas y mujeres solteras sin arraigo o familia. En general, respecto de los "impuros" se prohibió que ningún nieto o hijo, por línea masculina o femenina, de reconciliado, de quemado, de "sanbenitado" -aquél que públicamente hubiere traído San Benito- o de hereje, pase a las Indias so pena de perder sus bienes¹⁸. Igualmente, con el fin de evitar que mujeres *poco honorables* -que con frecuencia se hacen pasar por esposas de sus acompañantes- crucen a las Indias, se promulgaron diversas cédulas reales en donde se dieron instrucciones a los oficiales de la Casa de Contratación de Sevilla para que solicitaran a todas las mujeres que se dijeren casadas, dar prueba de estar legítimamente unidas en matrimonio y de que efectivamente viajaban para hacer "vida maridable" con sus esposos¹⁹, ya que, entre otras cosas, al no hacerse "vida maridable ... se siguen grandes inconvenientes para poblar y cultivar la tierra"²⁰.

También se dictaron disposiciones normativas para expulsar a los "individuos indeseables" que lograron llegar a la Nueva España. De ahí que la Corona ordenara, de manera reiterada, a las autoridades indianas la expulsión de luteranos, moros, judíos, esclavos berberiscos y de todos aquellos que tuvieran alguna herejía, "porque conviene que en donde se planta nuevamente la fe católica haya gran vigilancia para que ninguna herejía se siembre" en esas tierras²¹. De igual forma, eran inaceptables las formas de vida sobre las cuales las autoridades, civiles y eclesiásticas, no tenían control, como por ejemplo los

¹⁸ **RLI (Recopilación de Leyes de Indias)**, Libro 3, Título 14, Ley 2

¹⁹ Se prohíbe que mujeres casadas pasen a Indias sin sus maridos, salvo para reunirse con ellos (**RLI**, Libro 3, Título 14, Ley 18, Fol. 218). Se dispone también que las mujeres que acompañan a los hombres que viajan a Indias sean sus legítimas esposas (**RLI**, Libro 3, Título 14, Ley 20, 21, Fol. 219).

²⁰ **RLI**, Libro 4, Título 16, Ley 2, Fol. 223. Asimismo se dispone que los casados que viven apartados de sus mujeres envíen por ellas (**RLI**, Libro 4, Título 16, Ley 2, Fol. 223), o de lo contrario, sean remitidos a su lado (**RLI**, Libro 1, Título 7, Ley 17, Fol. 76). Igualmente, los esclavos negros casados que vienen a Indias deberán ser acompañados por su mujer y sus hijos (**RLI**, Libro 3, Título 14, Ley 8, Fol. 216).

²¹ **RLI**, Libro 1, Título 20, Ley 60; Libro 4, Título 18, Ley 30; Libro 3, Título 14, Ley 5

“vagamundos” o gitanos. Estos últimos “andan en su traje y lengua, usando de sus tratos y desconcertada vivienda entre los indios ... siendo su vida y modo de tratar tan perjudicial ...”, por tales razones se ordenó la expulsión de las Indias de todos los gitanos, sus mujeres, hijos y criados y de todos aquellos vagamundos que no quisieren aprender algún oficio²².

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de las autoridades por impedir el paso a las Indias de quienes eran considerados como potenciales transgresores del orden social, difícilmente puede pensarse que en la práctica esto se cumplía cabalmente. Junto a la rigidez de las normas, se advierte la variedad infinita de las conductas, muestra clara del desfase entre éstas y la realidad²³. Lo mismo puede decirse respecto de la existencia de la estructura familiar cristiana sancionada por el sacramento del matrimonio como único modelo de organización de las relaciones sociales entre los sexos. Muestra de ello son las numerosas disposiciones con las que las autoridades pretendieron combatir la poligamia indígena²⁴, el amancebamiento²⁵, el adulterio²⁶ y la bigamia²⁷. María Helena Sánchez Ortega da cuenta de cómo en la España de los siglos XVI y XVII, por una parte, la monogamia sancionada por el matrimonio cristiano era la única relación sexual autorizada desde la Edad Media, pero por la otra, una variada gama de actitudes y costumbres sexuales pervivían todavía con fuerza y pugnaban por mantenerse vigentes en las relaciones cotidianas –v.gr. las

²² **RLI**, Libro 4, Título 17, Leyes 1, 7; Libro 3, Título 14, Ley 10

²³ Solange Alberro, **Inquisición y Sociedad ...**, pp. 591, 593.

²⁴ **TRENTO**, Sesión XXIV, Capítulo 1

²⁵ Penalizado con doble pena del marco en relación con la Península (**RLI**, Libro 6, Título 15, Ley 17, Fol. 14), excepto para los indios amancebados por no convenir que sean castigados con penas pecuniarias en las cosas seculares (**RLI**, Libro 6, Título 15, Ley 18, Fol. 14).

²⁶ Pérdida de arras para la mujer adúltera (**Fuero Real**, Libro 3, Título 2, Ley 6; **Leyes de Toro**, #81).

²⁷ Prohibición de la bigamia tanto para hombres como mujeres (**Fuero Real**, Libro 3, Título 1, Leyes 8 y 11). En caso de que la mujer con quien el marido cometiere bigamia, supiere que éste estaba casado, los bienes de la susodicha pasarían a manos de la legítima esposa (**Fuero Real**, Libro 3, Título 6, Ley 4). La prohibición sobre la bigamia es reiterada tanto para los caciques indígenas (**RLI**, Libro 1, Título 2, Ley 16, Fol. 16), como para los macehuales (**RLI**, Libro 1, Título 2, Ley 17, Fol. 17).

creencias de los fornicarios²⁸, los defensores de las relaciones libres, los defensores del “decir de los estados”²⁹, los practicantes de la magia amorosa, etc. De ahí que la realidad social no tuviera mucho que ver con los modelos que trataban de imponer la Iglesia y el Estado³⁰.

Solange Alberro, en su texto *Inquisición y Sociedad en México*, subraya que el Santo Oficio en la Nueva España, mucho más que un organismo estrictamente represivo, representó la ortodoxia religiosa, sobre todo en el terreno de la moral sexual³¹. Para la autora, el Estado y la Iglesia estaban empeñados en enunciar discursos normativos tanto más rigurosos y compulsivos cuanto que los sabía destinados a recibir una aplicación limitada en el mejor de los casos³². Sin embargo, a pesar de que los delitos perseguidos por la Inquisición fueron muy pocos en comparación con los “pecados cometidos”, es posible determinar ciertas tendencias. Por ejemplo, los delitos religiosos menores son comunes sobre todo en los hombres, quienes más propensos que las mujeres a dejarse llevar por la ira o la provocación, profieren toda clase de blasfemias. En cambio, las proposiciones heréticas son excepcionales entre las mujeres³³. Algo similar sucede con la bigamia, la cual es un delito fundamentalmente masculino; no obstante, el índice de bigamia femenina en estas tierras es claramente superior al que prevalece en España, signo evidente de la movilidad geográfica y social, y de una mayor libertad de acción y de costumbres de algunas mujeres novohispanas³⁴. Tampoco se preocupaban las mujeres por hacer declaraciones respecto de la fornicación, “tal parece que el discurso es un atributo masculino,

²⁸ Proposición herética en la que se sostenía la legitimidad de la relación carnal entre un hombre y una mujer al margen del matrimonio. Esta actitud pudo dar lugar a la afirmación, muy extendida entre los varones, de que fornicar con “mujer pública” no constituía un pecado mortal (María Helena Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad en el antiguo regimen ...*, p. 25).

²⁹ Aquellos que defendían la santidad del estado de los casados por encima del de los religiosos (María Helena Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad en el antiguo regimen ...*, p. 27).

³⁰ Solange Alberro, *Inquisición y Sociedad en México...*, p. 591. María Helena Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad en el antiguo regimen ...*, p. 23, 35.

³¹ Solange Alberro, *Inquisición y Sociedad en México...*, p. 592

³² *Ibid.*, p. 591

³³ *Ibid.*, p. 185

³⁴ *Ibid.*, p. 186

inseparable de la participación en la vida pública y de una sociabilidad abierta a la que las mujeres tienen poco acceso”³⁵. En cambio, son “las maestras indiscutibles de la magia”, con excepción de las formas “nobles” como la quiromancia y la astrología que son practicadas por hombres³⁶.

Para Alberro, la distribución de los delitos “sella la originalidad de la colonia: si las prácticas de magia y hechicería, los delitos religiosos menores, son aquí levemente más numerosos que en España, la escasez de herejes y la abundancia de bígamos y de confesores solicitantes –lo erótico se sustituye por lo herético-, pintan un cuadro de colores mucho menos sombríos y con figuras mucho más pintorescas que en la península. Así, la herejía, en el continente americano, fue una flor exótica mientras las transgresiones a la moral sexual brotaron naturalmente, cual respuesta al mundo colonial y a las relaciones de dominación”³⁷.

Lo anterior permite pensar que entre quienes cruzaron el Atlántico para llegar a la Nueva España, especialmente entre aquellos pertenecientes a los grupos más bajos, se mantenían vivas una serie de actitudes bastante heterodoxas respecto de la sexualidad y las formas de convivencia entre hombres y mujeres. No obstante, la existencia de diversas formas de organización familiar no quiere decir que hubieran diferencias de fondo en los roles genéricos de hombres y mujeres, por el contrario, las similitudes en cuanto a la subordinación de estas últimas a los varones pareciera ser el común denominador de todas ellas.

Antes de abordar el tema de las capacidades jurídicas de hombres y mujeres, viene al caso señalar que así como se promulgaron normas con las cuales se pretendía impedir el paso de los indeseables, consideraciones, no precisamente jurídicas sino más bien morales, permearon los ordenamientos civiles, las

³⁵ Ibid., p. 186

³⁶ Ibid., p. 186

³⁷ Ibid., p. 198

cuales convertían a un individuo, independientemente de su sexo, en un súbdito cristiano y fiel vasallo del rey. Dentro de éstas destacan el nacimiento legítimo y la pureza de sangre (ser cristianos viejos, limpia de judíos, de negros, de penitenciados por el Santo Oficio y de otras manchas infamantes; o para el caso de los indios, aceptar su condición de nuevos cristianos), estableciéndose con ello una cuota (tasa) de "capital básico" a la que podía acceder cualquier hombre o mujer, independientemente de su origen étnico o social –excepto los esclavos, claro está³⁸. Para la época, el ser fiel vasallo del rey estaba ligado al reconocimiento de la capacidad jurídica de los individuos, entendida ésta como la facultad que puede tener un hombre o una mujer para recibir derechos, ejercerlos y contraer obligaciones.

A continuación se verá que a pesar de que la normatividad civil abría las puertas para la convivencia de los diversos agentes sociales al reconocer en todos ellos el derecho de acceder a la mencionada cuota de "capital básico", claramente contribuyó a la diferenciación generica al establecer capacidades jurídicas y roles sociales distintos para hombres y mujeres según la posición ocupada dentro de la estructura familiar; pero también de acuerdo a la "raza" de los individuos. Pretendo señalar lo referido al respecto por los ordenamientos civiles y contrastarlo con la cotidianidad reflejada en los protocolos notariales, la correspondencia privada y algunos procesos inquisitoriales.

³⁸ Los esclavos carecen de capacidad jurídica por seguir vigente la vieja concepción romana de que los esclavos, despojados de toda especie de derecho, no eran realmente personas, sino "hombres (seres humanos)-cosificados" que pueden comprarse y venderse como muebles (Joaquín Escriche, **Diccionario razonado...**, p. 528, ver Persona; Cf. José Ma. Ots y Capdequi, **Historia del Derecho**, p. 213).

- La capacidad jurídica y los roles sociales del *paterfamilias* vs. cotidianidad

Los roles sociales y las capacidades jurídicas del padre:

Concretamente en las *Partidas*, se señala que el *paterfamilias* es el señor de la casa y familia, que la rige y la gobierna³⁹, con lo cual no se deja lugar a dudas sobre quién es la máxima autoridad en la comunidad doméstica. Puede ser un *paterfamilias* cualquier varón que no esté sujeto a la autoridad del padre. Sin duda, la principal atribución del *paterfamilias* es tener la patria potestad de los hijos, entendida ésta como la autoridad que las leyes dan al padre sobre la persona y los bienes de sus hijos legítimos⁴⁰. En virtud de ella, el padre puede sujetar, corregir y castigar a sus hijos moderadamente⁴¹, además de poder administrar sus bienes⁴². Lo anterior es una manifestación de la inequidad entre los sexos respecto de la capacidad legal que tienen ambos padres para “gobernar” a sus hijos legítimos; en ningún momento la madre, mientras dure el vínculo conyugal, adquiere capacidad legal (capacidad de gobierno) sobre los bienes y las personas de sus hijos.

³⁹ **Las Siete Partidas**, Partida 7, Título 33, Ley 6

⁴⁰ **Las Siete Partidas**, Partida 4, Título 17, Leyes 1, 2. La patria potestad se extingue por las siguientes razones: 1) la muerte natural del padre; 2) la muerte civil del padre –servidumbre de pena, deportación-; 3) por el delito de incesto; 4) por dignidad a la que subiere el hijo –v.gr. –consejero, juez, adelantado, notario del rey, obispo, entre otros-; 5) por el abandono del hijo al nacer; 6) por el casamiento del hijo y, 7) por la emancipación -acto por el cual liberta el padre al hijo de su patria potestad (**Las Siete Partidas**, Partida 4, Título 18, Leyes 1, 2, 4, 6, 7-14, 15, 18; **Novísima Recopilación**, Libro 10, Título 5, Ley 3).

⁴¹ **Las Siete Partidas**, Partida 4, Título 18, Ley 18.

⁴² **Las Siete Partidas**, Partida 4, Título 17, Ley 5. El peculio de los hijos -hacienda o caudal que tiene el hijo de familia con separación de los bienes del padre- de acuerdo a la procedencia de los bienes, se divide en *profecticio*, *adventicio*, *castrense* y *cuasi-castrense*. El *profecticio* es todo lo que adquiere el hijo por parte del padre. El *adventicio*, todo lo que adquiere por su industria, fortuna, donación o herencia de su madre, parientes por línea materna o extraños. El *castrense*, es todo lo que adquiere el hijo en la milicia o con motivo de ella, mientras que el *cuasi-castrense*, es todo lo que adquiere el hijo por razón de las ciencias, o de los oficios públicos que ejerce, o por beneficio, renta o dignidad eclesiástica –por obvias razones las hijas no acceden al peculio castrense y cuasi-castrense. Al estar los hijos bajo la patria potestad del padre, el *peculio profecticio* le pertenece al padre; el *adventicio* es del padre en cuanto al usufructo y del hijo en cuanto a la propiedad; y el *castrense* y el *cuasi-castrense* son enteramente del hijo (**Leyes de Toro**, Ley 48, **Las Siete Partidas**, Partida 4, Título 17, Leyes, 5, 6 y 7).

La normatividad civil señala que el padre tiene también como funciones ser el proveedor y protector del hogar. De ahí que sea obligación exclusiva del padre el proporcionar a la mujer y los hijos “todo lo necesario para vivir” –habitación, comida y vestido- según su riqueza⁴³. Particularmente, en relación con las hijas, a pesar de que la obligación de dotarlas es una de las cargas de la sociedad conyugal, en caso de no existir bienes adquiridos de manera conjunta por los cónyuges, la dote es “peculiar y privativa del padre”⁴⁴.

La capacidad para proveer el sustento a los miembros de la familia, es probablemente la principal característica de la masculinidad en las sociedades mediterráneas tradicionales. En la sociedad occidental en general, el modelo de masculinidad privilegiado es aquel que se inspira en la figura de Dios Padre Todopoderoso que ejerce el control sobre la propiedad, es decir, que posee bienes. El hombre debe de trabajar no sólo para ganar su pan sino el del resto de la familia. La reputación de hombre de bien, como se verá más adelante en la correspondencia privada, está íntimamente unida con el servicio a la familia. El hombre que no cumple con estas obligaciones renuncia tanto a la respetabilidad como al necesario reconocimiento social de su propia virilidad⁴⁵.

Signo de que la autoridad del *paterfamilias* se extiende también sobre la esposa, es la facultad que tiene para administrar la dote matrimonial de la mujer⁴⁶ y los bienes adquiridos por los cónyuges de manera conjunta durante el matrimonio (bienes gananciales⁴⁷). Estas disposiciones contribuyen a la concentración de

⁴³ Las **Siete Partidas**, Partida 4, Título 19, Ley 2

⁴⁴ **Leyes de Toro**, Ley 53. La mayoría de las disposiciones normativas promulgadas en relación a la dote están contenidas en el título 11 de la Cuarta Partida; en las **Leyes de Toro** (Leyes 29, 50, 51, 53 y 78) y en algunas del **Fuero Real** (Libro 3, Título 2, Leyes 1-4).

⁴⁵ En palabras de Gilmore: “... the ability of a husband to support his wife and children is an important component of his honor as it is his control of his wife’s sexuality” citado en Mar Martínez-Góngora, **Discursos sobre la mujer en el Humanismo renacentista español ...**, p.43.

⁴⁶ **Las Siete Partidas**, Partida 4, Título 11, Ley 7

⁴⁷ El régimen de bienes de la sociedad conyugal fue el llamado de *gananciales*. Desde el punto de vista patrimonial, se concibe al matrimonio como una sociedad integrada por los cónyuges, en la cual se distinguen bienes propios del marido, bienes propios de la mujer y bienes comunes de la sociedad conyugal o gananciales, que pertenecen por igual al marido y a la mujer, y que al

recursos económicos en manos del padre, quien tiene dentro de sus funciones la obligación de administrar, conservar e incrementar el patrimonio familiar (capital económico). La referida concentración del patrimonio familiar en manos del padre tiene como consecuencia la restricción del poder económico de la madre mientras dure el matrimonio, lo cual deriva en el fortalecimiento de su condición de subordinada al marido. Incluso hasta hoy en día, la dependencia económica de la mujer sigue siendo uno de los principales factores que permiten la dominación masculina.

El que el padre sea la máxima autoridad en la familia, tenga poder de decisión y el derecho de administrar los bienes y personas de la mujer y los hijos, constituyen en sí mismos, beneficios que tienen como consecuencia que el padre acceda a mayores cuotas de prestigio, autoridad y poder (consumo simbólico) en comparación con los otros miembros de la familia⁴⁸.

Las obligaciones de los varones casados hasta aquí referidas son rasgos característicos de un tipo de masculinidad aplicable a todos los hombres libres en la Nueva España, independientemente de su calidad social u origen étnico. Estos rasgos, que reivindican la autoridad del *paterfamilias*, son impuestos como naturales a través, principalmente, de un trabajo de diferenciación en relación con el sexo opuesto⁴⁹. De tal manera que los papeles de protector, proveedor y cabeza de familia, son considerados indiscutiblemente como papeles masculinos que se contraponen a los papeles considerados como femeninos. Estos papeles masculinos son inculcados a los varones a través, como se ha

disolverse el matrimonio se han de distribuir por igual entre el cónyuge sobreviviente y los herederos del difunto, independientemente del caudal que hubiere llevado cada uno al matrimonio. Se consideran como gananciales los bienes que cualquiera de los cónyuges hubiere comprado o ganado con su trabajo o industria, así como los frutos y rentas de los bienes privativos de cada uno de ellos (José Ma. Ots y Capdequi, **Historia del derecho ...**, p. 54).

⁴⁸ Christine Delphy y Diana Leonard, "Class Analysis, Gender Analysis and the Family" pp. 64-65 en Rosemary Crompton y Michael Mann, (Eds.), **Gender and Stratification**, pp. 57-73.

⁴⁹ Para Pierre Bourdieu, este trabajo constante de diferenciación al que los hombres y las mujeres no dejan de estar sometidos a lo largo de su vida es lo que, respectivamente, los masculiniza o feminiza. (Pierre Bourdieu, **La dominación masculina**, p. 67)

visto, del discurso doctrinal, de las disposiciones del derecho civil, y sobre todo a través de la educación familiar, dando como resultado la creación de una identidad social ideal (conducta esperada) que se traduce en prácticas, en hábitos y en comportamientos cotidianos concretos –lo mismo sucede con los papeles femeninos.

Las conductas esperadas y las transgresiones del paterfamilias en la correspondencia privada:

Para poder determinar si lo definido por la legislación se llevaba a cabo en la práctica, es necesario aproximarse a la vida cotidiana. Iniciaré pues con el análisis de la correspondencia privada por ser muy ilustrativa respecto de las conductas esperadas en los varones casados y en los hombres en general. Las cartas evidencian que de ellos, en plena concordancia con lo sancionado por la legislación “natural” y civil, se esperaba fundamentalmente que encabezaran el hogar; que proporcionaran lo necesario para el sustento de su familia (proveedor); que fueran fieles a sus esposas; que ayudaran a los parientes desprotegidos, que protegieran la honra de las mujeres de la familia, y que corrigieran a los hijos. De ahí que cuando esto no sucedía se daban serios reclamos por parte de algunas mujeres a sus maridos, muy especialmente de aquellas abandonadas por sus esposos por haber emigrado estos últimos a la Nueva España⁵⁰. Sirva como ejemplo el caso de María Gómez quien pide a su marido regrese a cumplir con su deber de proveedor:

... suplico a v.md., por amor de Dios, se compadezca de mí y de los grandes trabajos que he padecido y padezco por criarle [al hijo de ambos] ... y ... se venga v.md. con toda brevedad del mundo y haga conmigo y con su hijo como cristiano que es⁵¹.

⁵⁰ Ver cartas num. 13, 30, 31, 41, 47, 48, 53, 59, 70, 83, 92, 94, 98, 99, 101, 105, 108, 109, 263, 270 en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, **El hilo que nos une. Las relaciones epistolares en el Viejo y Nuevo Mundo (siglos XVI y XVII)**.

⁵¹ María Gómez (vecina de Ronda) desde Sevilla escribe a su marido Juan Escudero (barbero y cirujano) en la ciudad de México, 1567, en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, carta 13, p. 60. Cf. carta 47, p. 122. En el mismo tenor escriben Estefanía Bernal y Doña María de

Otras tantas, escribieron a sus esposos sobre lo desprotegidas que se sentían con su ausencia, y les solicitaban les enviaran algún dinero para su sostenimiento para no caer en desgracia y poder conservar su honra. Para estas mujeres la honra femenina dependía, en parte, de que los maridos cumplieran con su papel de proveedor. Leonor Gil de Molina dice a su esposo:

... es tanta la pena que mi corazón tiene de verme con tantos trabajos y ver que tan lejos está mi remedio. Que muchas veces, si Dios no me tuviese, hubiera hecho ya un desatino Por amor de Dios, que os acordéis del trabajo que las dos tenemos [ella y su hermana enferma], y si es posible enviar algún dinero para pagar la casa en que vivimos⁵².

Por la misma razón escribe Catalina Rodríguez de Lara a su marido lo siguiente:

... no deje de enviarme algún remedio para pasar la vida humana ... pues no tengo padre ni madre que me lo dé ni a quien acudir, si no es a v.md. ... que sabe Dios lo que se padece por un pedazo de pan para sustentar la honra que hasta aquí he sustentado y pienso sustentar con el favor de su Divina Majestad, dándome fuerzas para ello⁵³.

La fidelidad del marido a la esposa era uno de los comportamientos esperados en los varones casados, sin embargo algunas cartas revelan que esto difícilmente se llevaba a la práctica, especialmente cuando los cónyuges se encontraban separados por la distancia y cuando la cultura de la época preparaba a la mujer a la muy probable infidelidad de su marido. En cambio, el hombre al casarse esperaba de su mujer fidelidad absoluta, por considerarse que

Corral a sus respectivos maridos, quienes solicitan a los susodichos les envíen alguna ayuda para criar a sus hijos (Ibid., cartas 108 y 109, pp. 240 y 242).

⁵² Leonor Gil de Molina desde Alcalá de los Gazules escribe a su marido el Lic. Juan Chávez de Vargas (Lector de Gramática) en México, 1576, en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, op.cit., carta 30, p. 97. Cf. cartas 263 y 270 en op.cit., pp. 477 y 489 respectivamente.

⁵³ Catalina Rodríguez de Lara desde Sevilla a su marido Alonso Guerra de Mendoza (carretero) en México, 1595 en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, op.cit., carta 101, p. 227.

ésta debía ser un atributo propio de su sexo⁵⁴. Inés Yañez desde el Puerto de Santa María escribe a su marido en Acapulco que está dispuesta a pasar por alto sus infidelidades si regresa con ella a España, también le solicita envíe algún dinero para casar a su hija:

... Dios le ponga en la memoria el mal que ha hecho y ... el olvido que ha tenido de su hija y mujer, que soy yo. V.md. se podría venir en la primera flota o si no me envíe al menos un resuello con que viva y case a nuestra hija ... Y si se deja venir por los hijos que tiene, aunque hechos en pecado mortal, traígalos que yo los criaré, aunque eso no lo hiciera ninguna mujer del mundo⁵⁵.

Algo similar escribe Elvira de Peñaranda a su futuro marido, quien no se muestra asombrada por sus infidelidades, y le amenaza con meterse a monja si no regresa a su lado:

... De enojada no quería escribir, pero el mucho amor me forzó a escribir y como entiendo que vivo engañada -como siempre estaba embebido con la mestiza- no se acordó de la moza a quien había dado la palabra y fue muy buen salto el de la moza a la vieja, que todavía las viejas regalan a los mozos y ponen cama. De eso no me espanto, que en mi presencia lo hacíais, cuanto más en mi ausencia ... mire que aquella moza a quien le dio la palabra dice que se ha de venir, si no que se meterá a monja⁵⁶.

Los reclamos al marido por una conducta sexual licenciosa –que muchas veces derivaba en un “pecado-delito” mayor como la bigamia o el adulterio- no sólo fueron asunto de la mujer ofendida, en algunas ocasiones también intervinieron otros miembros de la familia, formando con ello una red de protección hacia la afectada. Así, hijas que defendieron a sus madres, yernos que intercedieron por

⁵⁴ Teresa Lozano, **El adulterio en las comunidades domésticas novohispanas, Ciudad de México, siglo XVIII**, (Tesis doctoral, UNAM, 2003).

⁵⁵ Inés Yañez, desde el Puerto de Santa María, a su marido Antonio González de Calafate (cabo de obra de los navíos del Rey) en Acapulco, 1580 en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, op.cit., carta 47, p. 122.

⁵⁶ Elvira de Peñaranda, desde los Santos de Maimona, a su marido Juan de la Fuente en la ciudad de México, 1597, en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, op.cit., carta 94, p. 215.

sus suegras, hermanos que hablaron en nombre de sus hermanas, tíos que escribieron preocupados por sus sobrinas, reclamaron al transgresor la conducta desviada⁵⁷.

Dentro de las faltas a la moral sexual perseguidas por la Inquisición, “la bigamia y su variante eventual, la poligamia, representa con mucho lo esencial dentro de este grupo delictivo”⁵⁸; pecados-delitos que fueron perseguidos con rigor en los años 1580, que siguieron al establecimiento de la Inquisición en la Nueva España. Sobre todo la bigamia masculina, relacionada esencialmente con la llegada de emigrantes varones a tierras americanas; “unos habían dejado en Europa una mujer pronto olvidada y contrajeron en la colonia una unión mejor adaptada a su nueva vida; otros llegaron solteros y casaron varias veces, según lo dictaban la economía, la expansión de la colonia y sus aspiraciones personales a forjarse una suerte distinta; otros más, llegaron con la esposa española, a la que abandonaron más tarde”⁵⁹.

Algunos esposos, conscientes de sus infidelidades y de que su sexualidad corría por cauces indebidos, mostraron su arrepentimiento. Curioso es el caso de Antonio de Liden quien después de confesar sus deslices a su esposa, le promete enmendar su vida:

... Yo quedo muy malo, padeciendo travesuras de mozo antiguas porque me he acabado de llenar de bubas, y he determinado ponerme en el potro de las uniciones a purgar todos mis pecados; pídele a Nuestro Señor me dé lo que más convenga para su santo servicio⁶⁰.

Por su parte, Alonso de Mendoza preocupado por las consecuencias de sus pensamientos “indebidos” escribe a su mujer lo siguiente:

⁵⁷ Ver cartas núms. 18, 19, 41, 61, 92 y 105 en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, pp. 68, 72, 112, 150, 213 y 234 respectivamente.

⁵⁸ Solange Alberro, **Inquisición y Sociedad en México...**, p. 180.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 180.

⁶⁰ Antonio de Liden desde México a su esposa en España, en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, carta 175, p. 349.

... Una cosa quiero testificar a v.md, que quedo tan enamorado de v.md. que no duermo de noche, sueño ni como cosa que bien me sepa pensando en v.md. y es tan lascivo el trabajo que paso en esto que digo que por Dios temo me suceda alguna enfermedad⁶¹.

Las cartas dan cuenta también de que así como algunos esposos no cumplían con sus deberes, muchos otros cruzaron el Atlántico y llegaron a la Nueva España para poder ganar “buena hacienda” y sustentar de mejor manera a sus familias, y en cuanto tuvieron posibilidades para hacerlo enviaron -ya fuera por amor a su familia o porque la ley los obligaba a ello- por sus mujeres e hijos para reunirse con ellos⁶². Así lo hizo Alonso Ortíz quien desde la ciudad de México escribe a su mujer lo siguiente:

... como Dios me encaminó que fuese yo curtidor, y en esta tierra no hay mejor oficio, y más las buenas ganas que yo traía y tengo de aprovecharme de la salud que Dios me da, y de no perder el tiempo, he trabajado y trabajo con gran cuidado, y procuro de no gastar nada mal gastado, yo gano muy largo de comer. No hay en esto más de una falta, y esta es no teneros a vos y a mis hijos conmigo ... y para que consideres esto ya tengo arrendada una casa ... envió ciento y cincuenta pesos ... para ... que a vos los den, y que os vengas vos y vuestros hijos⁶³.

La preocupación por corregir a los hijos para que se convirtieran en “hombres y mujeres de bien” estaba presente en las cartas. Algunos padres pedían a sus mujeres que azoten a sus hijos en caso de merecerlo. Sobre el particular escribe Juan López de Sande a su mujer: “... De que Blasillo ande en la escuela me he holgado mucho, y por amor de Dios que le azoten si hiciere porqué, y no se la

⁶¹ Alonso de Mendoza escribe a su mujer en Guazalingo, hacia 1543 en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, carta 236, p. 443.

⁶² Ver cartas nums. 8, 9, 11, 17, 19, 20, 26, 29, 38, 39, 42, 50, 51, 52, 66, 86, 95, 121, 144, 154, 156, 174, 175, 178, 184, 186, 187, 191, 192, 197, 199, 212, 219, 220 y 234 en Enrique Otte, **Cartas privadas de emigrantes a Indias 1540-1616**.

⁶³ Alonso Ortíz a su mujer Leonor González, 1574 en Enrique Otte, *op.cit.*, carta 52, p. 81

perdonen, para que no se haga bellaco⁶⁴. Otros tantos recuerdan a sus hijas lo importante que es se comporten de acuerdo a los establecido en la época como lo adecuado para una doncella. Con ello en mente Alonso de Ortíz escribe a su mujer: "... El castigo de mis hijos os encomiendo, y a todos y a cada uno de por sí, y especialmente a mi hija Ana, que le ruego mucho que mire por su madre, y a la madre que mire por la hija"⁶⁵. En el mismo tenor Juan López de Sande dice a su mujer: "... y a Juanilla la castiguen y miren por ella, porque la tengo en lugar de hija, y así prometo de hacer lo que debo si ella es la que debe"⁶⁶.

Destaca también la preocupación de algunos padres por que sus hijos varones, no así sus hijas, se supieran "valer por su pico y buena industria y diligencia"⁶⁷ y por que aprendieran a leer y a escribir "... que es lo que en estas partes [se refiere a la Nueva España] no es poco menester"⁶⁸. Sobre el particular escribieron Diego de San Llorente a su mujer, y Alonso de Alcocer a su hermano. El primero le dice: quiero que "mi hijo Luis me escriba por sí, porque quiero ver cuán hombre de bien se ha hecho, y aprenda a ser buen contador para cuando venga acá, de lo cual bien sé señora, que tendréis mucho cuidado"⁶⁹. Mientras que el segundo, preocupado por la suerte de su hermano, le escribe: "... en esta tierra no podrás medrar nada, sino siempre servir, y más quien no sabe oficio, ni leer y escribir, no sé yo qué puedes ser sino venir a ser lacayo o rascamulas ...

⁶⁴ Juan López de Sande en la ciudad de México a su mujer Leonor de Haro en Triana, 1568, en Enrique Otte, op.cit., carta 19, p. 51

⁶⁵ Alonso Ortiz en la ciudad de México a su mujer Leonor González en Zafra, 1574, en Enrique Otte, op.cit., carta 50, p. 79.

⁶⁶ Juan López de Sande en la ciudad de México a su mujer Leonor de Haro en Triana, 1568, en Enrique Otte, op.cit., carta 19, p. 51

⁶⁷ Enrique Otte, op.cit., carta 59, p. 87

⁶⁸ Enrique Otte, op.cit., carta 34, p. 65. Con la misma preocupación escribe Antonio Mateos desde Puebla a su mujer, ver ibid., carta 149, p. 144

⁶⁹ Diego de San Llorente en Puebla a su mujer Luisa Sánchez en Sevilla, 1569, en Enrique Otte, op.cit., carta 156, p. 150.

Lo que os ruego es que miréis por vos, y que hagáis como hombre de bien ... porque como dice el refrán <<quien adelante no mira, atrás se halla>>⁷⁰.

Otra de las preocupaciones de aquellos que viajaron a la Nueva España y que posteriormente enviaron por sus familias a la Península, fue salvaguardar el honor sexual de las mujeres durante el viaje. Recuérdese que el honor es, tal vez, la característica cultural hispana más distintiva. Desde las *Partidas* hasta la literatura del Siglo de Oro, el honor es presentado como la suprema virtud social⁷¹.

Las cartas escritas por maridos y hermanos enunciando las precauciones que éstas debían tener para preservar su honor durante la travesía, reflejan que la honra familiar y sobre todo la masculina, dependían en gran medida de la virginidad de las doncellas y la castidad de las casadas⁷² -considérese también que para los hombres mantener el honor implicaba una voluntad de lucha, esto es, el usar la fuerza para defender la reputación propia en contra de quienes la impugnaran; la cobardía llevaba una pérdida precipitada del honor. Dentro de las recomendaciones hechas a las mujeres sobresalen el no viajar solas sino acompañadas por: a) familiares -v.gr. Sebastián Pliego escribe a su mujer: "no durmáis sola, sino con mis hermanos"⁷³; b) algún hombre de confianza -v.gr. Antonio de Blas le dice a su esposa: "... mira cómo venís, venid en compañía de un hombre casado, que vengáis mucho a vuestra honra, mira que en vos está mi vida y mi muerte, por eso, señora abrid los ojos, mira que el día de hoy no hay mayor riqueza en el mundo que es la honra"⁷⁴, o c) otras mujeres honorables - v.gr. Juan Cabeza de Vaca escribe a su hermana "... que había de venir en un

⁷⁰ Alonso de Alcocer en la ciudad de México a su hermano Juan de Colonia en Madrid, 1577, en Enrique Otte, op.cit., carta 75, p. 98

⁷¹ Patricia Seed, **Amar, Honrar y Obedecer ...**, p. 87.

⁷² Ibid., p. 91.

⁷³ Sebastián Pliego en México a su mujer Mari Díaz en Mecina de Buen Varón, 1581, en Enrique Otte, op.cit., carta 174, p. 162

⁷⁴ Antonio de Blas en México a su mujer Leonor Bernal en Sanlúcar, 1566, en Enrique Otte, op.cit., carta 17 p. 49

camarote con otras mujeres honradas ... que las mujeres que son honradas, honradas van y vienen"⁷⁵.

Las recomendaciones para salvaguardar la honra femenina no se limitaban a que las mujeres viajaran acompañadas, sobresale también la vigilancia que hermanos y padres debían tener sobre las jóvenes durante el viaje. Al respecto Rodrigo de Prado escribe a su hermano lo siguiente: "... mira que os digo que abráis el ojo en mirar por vuestra hermana, y se os ponga por delante que es mujer y que su honra es la mía y vuestra, y la de todos. No os descuidéis punto en mirar por ella, porque el viaje es largo y suele haber mil trabajos en él"⁷⁶. En el mismo sentido escribe Segundo Martínez a sus padres, a quienes les dice: "... A mi señora y a v.md. les aviso miren por mi hermana María y tengan cuenta con ella por la mar, porque es muy bellaca gente la de la mar"⁷⁷.

La preocupación por la honra sexual de doncellas y casadas no sólo se daba en situaciones excepcionales en las que la virginidad o la castidad de las mujeres corrían peligro -como en el caso de un largo viaje por mar-, sino que el velar por la conducta sexual de las féminas era, según la correspondencia analizada, un deber cotidiano de los varones. Después de todo, la protección del honor sexual femenino, era de hecho, uno de los pocos valores sociales que gozaban de una consideración y respeto casi universales⁷⁸.

Algunas de las cartas analizadas muestran que quienes tenían claro que su honra dependía de la honorabilidad de las mujeres de la familia –entendida ésta como la represión de la sexualidad en las doncellas y la fidelidad de las casadas- les advirtieron a las susodichas que un comportamiento sexual licencioso de su parte, derivaría en el *rompimiento* de los vínculos de parentesco. Sobre el

⁷⁵ Juan Cabeza de Vaca en México a su hermana Elvira de Cantalejos en Osuna, 1594, en Enrique Otte, *op.cit*, carta 127 p. 130

⁷⁶ Rodrigo de Prado en México a su hermano Pedro de Prado en Sevilla, 1565, en Enrique Otte, *op.cit*, carta 15, p. 48.

⁷⁷ Segundo Martínez en México a su padre Domingo Martínez en Sevilla, 1572, en Enrique Otte, *op.cit*, carta 40 p. 69

⁷⁸ Patricia Seed, *Amar, Honrar y Obedecer ...*, p. 91.

particular fray Juan Mora escribe a sus sobrinas: "... miren que se guarden de juntarse con gente ruin y de ruin casta ... procuren de ser buenas mujeres, honestas, recogidas y temerosas de Dios ... y se ocupen en le servir y en ser muy obedientes a sus padres. Entienda que la que yo supiere que es tal, que yo la favorezca, y que la que no fuere tal, que se puede ir para ruin y no tenerme por tío, porque yo no la tendré por sobrina"⁷⁹. Lo dicho por fray Juan Mora a sus sobrinas, es una clara muestra de que la exaltación de las virtudes femeninas (honestidad, recogimiento, temor a Dios, obediencia, etc.) era utilizada como un mecanismo con el que se pretendía dirigir el comportamiento de las mujeres en la sociedad.

Otros iban más lejos, y pretendían regular la forma en cómo debían vestir las doncellas. Así lo hizo Domingo Pérez de Castro quien escribe a sus padres que les envía a sus hermanas un poco de estameña parda, "para que se vistan como digo, con esta llaneza y no más"⁸⁰. Domingo ejemplifica a aquellos hombres que se oponen al exhibicionismo en las mujeres y piensan que éstas deben adoptar una apariencia discreta y desapercibida.

Las cartas también muestran que para muchos hombres el velar por las mujeres desprotegidas era un deber moral, además de que con ello se buscaba conservar la honra de las mujeres y por ende la del grupo familiar. En la correspondencia privada abundan ejemplos de estas situaciones, sobresaliendo entre éstos el que tíos y hermanos enviaron por las mujeres de la familia para "remediar mejor sus necesidades"⁸¹, o bien, les hicieron llegar algún resuello, tal fue el caso de Rodrigo de Ávila quien escribió a su hermana lo siguiente: "... mi sobrina Juana

⁷⁹ Fray Juan Mora en México a sus hermanos, 1574 en Enrique Otte, op.cit., carta 59, p. 87.

⁸⁰ Domingo Pérez de Castro en México a sus padres en la isla de Palma, 1592 en Enrique Otte, op.cit., carta 117, p. 124.

⁸¹ Ver cartas 21, 24, 46, 112, 127, 134, 154, 161, 182 y 189 en Enrique Otte, op.cit.

Rodríguez me escribió la desventura que a su marido sucedió, que me dio harta pena, y que en tanta necesidad la favoreciese ... le envió doscientos ducados⁸².

Por otro lado, el hecho de que los varones residentes en estas tierras facilitaran el traslado a la Nueva España de hermanos, cuñados, primos y sobrinos, en algunas ocasiones con sus respectivas familias, refleja que éstos promovieron la formación de redes familiares así como el poblamiento del territorio. Muchas son las cartas que dan cuenta de ello, y dentro de los motivos enunciados para convencer a los parientes para que emprendieran tan largo viaje se encontraban los siguientes: la falta de compañía⁸³, la necesidad de transmitir el patrimonio habido en estas tierras⁸⁴, el ser ésta una tierra de mejores oportunidades en comparación con "la pobreza y gran necesidad que en España se pasa"⁸⁵, y el facilitarles la ayuda que requieren⁸⁶.

Las capacidades jurídicas y los casos hasta aquí analizados dan cuenta de los comportamientos esperados –dictados, muchos de ellos, como obligaciones jurídicas y morales- en los varones casados. El reclamo femenino ante el incumplimiento del rol masculino por parte de algunos esposos, es muestra de la fortaleza y la institucionalización de un modelo de masculinidad caracterizado fundamentalmente por la capacidad del varón para proveer y proteger a la familia.

Falta ahora analizar cómo se vivió en la cotidianidad la cuestión de las capacidades jurídicas en materia de negocios y contratos. De ahí que haya que

⁸² Rodrigo de Ávila en México a su hermana Catalina López, 1569, en Enrique Otte, op.cit., carta 12, p. 46. Ver también carta 154.

⁸³ Ver cartas 69, 94, 112, 152, 197, 225, 228, 229 en Enrique Otte, op.cit.

⁸⁴ Ver cartas 14, 22, 25, 26, 27, 64, 90, 103, 105, 109, 110, 118, 119, 120, 124, 126, 133, 160, 162, 163, 164, 168, 169, 183, 185, 194, 196, 210 y 218 en Enrique Otte, op.cit.

⁸⁵ Ver cartas 92, 127, 159, 172, 173, 179, 181, 205, 227, 233 en Enrique Otte, op.cit.

⁸⁶ Ver cartas 45, 153, 217 en Enrique Otte, op.cit.

recurrir a los protocolos notariales, por ser los documentos que dan cuenta de ello, para analizar algunos rasgos de la participación masculina en los mismos⁸⁷.

La participación de los hombres en los protocolos notariales:

Antes de entrar en materia, conviene señalar algunas consideraciones metodológicas. Decidí trabajar con la documentación notarial elaborada por el escribano Antonio Alonso entre 1557 y 1581, por ser una de las series documentales más completas y mejor conservadas para el siglo XVI, conformada por 5991 escrituras⁸⁸, de las cuales 4913 (82%), refieren la participación exclusivamente de varones, fundamentalmente hispanos, en los diversos negocios y contratos contenidos en los protocolos, mientras que las 1078 restantes (18%) reflejan la participación de al menos una mujer como “parte obligada” dentro del contrato. Ante la imposibilidad de analizar la totalidad de los documentos, privilegié el análisis de la excepcionalidad, es decir, decidí rastrear la participación de los hombres indios, mestizos y negros libres –tema del presente subapartado-, así como la participación de las mujeres de acuerdo a su estado civil⁸⁹. En el caso de los varones, el análisis de la excepcionalidad permitirá determinar si la “raza” fue un factor que incidió en el tipo de contratos realizados por éstos.

⁸⁷ Por protocolo notarial se entiende “la redacción previa que el escribano está obligado a hacer de cada uno de los negocios y contratos que formaliza. De esta escritura matriz, que se realiza en presencia de las partes y de los testigos, y en donde se registra el negocio de manera íntegra y con sujeción a los requisitos formales, el escribano copia la escritura o instrumento público definitivo, ya sin tachones ni enmendaduras, que extiende a las partes interesadas. Los protocolos se guardan en libros denominados de registros o de protocolos, a los que se acude siempre que se necesite una copia de la escritura” (Seminario de Documentación Novohispana, Ivonne Mijares Ramírez (Coord.), **Catálogo de Protocolos del Archivo General de Notarías de la Ciudad de México (CPAGNCM VOL. I)**, UNAM, 2002, 4 vols. p. 16).

⁸⁸ Dicha documentación la consulté a través del **Catálogo de Protocolos del Archivo General de Notarías de la Ciudad de México** coordinado por Ivonne Mijares Ramírez y elaborado por el Seminario de Documentación Novohispana. El catálogo, presentado en cuatro volúmenes, “contiene los resúmenes de más de 20,000 escrituras notariales elaboradas por diferentes escribanos de la ciudad de México, entre los siglos XVI y XVII. Su publicación en discos compactos permite contar con un programa de base de datos que facilita la consulta por parte del investigador” (*Ibid.*, p.7).

⁸⁹ Ver subapartado titulado “*La participación de las mujeres en los protocolos notariales*”.

Lo primero que destaca respecto de la participación de varones indios, mestizos y negros libres es su poca frecuencia –125 escrituras de un total de 4913, aproximadamente el 2.5%- en comparación con la de los varones hispanos. La distribución por origen étnico es la siguiente: 85 escrituras refieren la participación de al menos un indio; 31 de morenos y mulatos –el término de negro aparece únicamente en las escrituras que refieren transacciones con esclavos-, y 9 documentos refieren la participación de mestizos.

A continuación se señalan los negocios y contratos que llevaron a estos hombres frente al escribano:

TIPO DE NEGOCIO O CONTRATO⁹⁰	# Indios	# Morenos	# Mestizos
Se conciertan para servir:			
• En casa de español	10 ⁱ	1 ^{xv}	1 ^{xx}
• Como carretero	8 ⁱⁱ		
• Como arriero (vaquero).....	0	4 ^{xvi}	
• En estancia de ganado menor	4 ⁱⁱⁱ	2 ^{xvii}	
• Como devanador de seda	6 ^{iv}		2 ^{xxi}
• En obraje de "hacer sombreros"	7 ^v	3 ^{xviii}	
• Como tejedor de enaguas	2 ^{vi}		
• Como zapatero	2 ^{vii}	1 ^{xix}	
• Como sastre	1 ^{viii}		
• Haciendo cordobanes	1 ^{ix}		
• En obraje de jergas	1 ^x		
• Como guantero	1 ^{xi}		
• Cortando leña	1 ^{xii}		
• Como panadero	1 ^{xiii}		
• En matadero y carnicerías	1 ^{xiv}		
Contratos relacionados con bienes inmuebles:			
• Venta de tierras y casas	12 ^{xxii}		
• Toma de posesión de solares	1 ^{xxiii}		
• Arrendamiento de huerta	1 ^{xxiv}		
Otorgan poder a procurador de causas	8 ^{xxv}	12 ^{xxvi}	
Se colocan como aprendices de oficial:			
• De sombrerero	4 ^{xxvii}	1 ^{xxviii}	
• De platero			1 ^{xxx}

⁹⁰ Para facilitar la lectura de la tabla, las citas que aparecen en la misma se incluirán al final del capítulo, salvo si se ejemplifica con algún caso en particular.

• De sastre		1 ^{xxix}	1 ^{xxxi}
Compra de mercaderías diversas (cacao, arrobas de algodón, telas finas)	3 ^{xxxii}		
Compra-venta de caballos, yeguas, vacas	2 ^{xxxiii}	4 ^{xxxiv}	1 ^{xxxv}
Varios	7 ⁹¹	2 ⁹²	3 ⁹³

Del análisis de la información anterior se desprenden las tendencias siguientes:

a) La diversidad de los contratos que los indios realizan frente al escribano contrasta con la poca variedad de los negocios que llevan a cabo los mulatos y mestizos.

b) Los indios recurren a una mayor gama de oficios y tareas para su sostenimiento en comparación con los hombres de los otros dos grupos; siendo los más socorridos el servicio en casa de español, el trabajo en carretas, la elaboración de sombreros y devanar seda. Sin embargo los 150 pesos anuales que reciben los mulatos trabajando como arrieros o vaqueros⁹⁴, contrastan con los 60 o 40 pesos que reciben la mayoría de los oficiales de sombrereros y estancieros, respectivamente⁹⁵.

Jonathan Israel, después de analizar los estatutos de los gremios de artesanos de la ciudad de México, refiere que el origen étnico, al menos en la norma, afectaba las posibilidades de ascenso laboral de algunos individuos, así como el acceso a diversos oficios –v.gr. los negros libres no podían hilar ni tejer seda, ni tener tienda de sombreros⁹⁶. Varios de los gremios más humildes, en particular los candeleros y zapateros remendones, permitían que tanto los mestizos como los negros y mulatos subieran hasta los grados más altos. En cambio, en algunos

⁹¹ Indio principal cobra cuota de esclavos chichimecas (ficha 5232); indio principal nombra como albacea a español (ficha 5126); indio principal paga empeño de candeleros (ficha 2384); indio solicita a la justicia, le ordene a su mujer viva con él en la casa donde está contratado servir (ficha 2349); indios principales conciertan elaboración de cerca (ficha 1954); indio principal traspasa el servicio de indios esclavos (ficha 2011); grupo de indios en nombre de su comunidad depositan plata (ficha 476).

⁹² Mulato obtiene carta de libertad (ficha 2156); liberto otorga carta de pago (ficha 2149)

⁹³ Mestizo hace reserva de fianza (ficha 114); mestizo prestó pesos a español (ficha 613); mestizo se obligó a pagar deuda (ficha 1176 en **CPAGNCM VOL. I**).

⁹⁴ Ver ficha 1885 en **CPAGNCM VOL. I**

⁹⁵ Ver fichas 244 y 1911 en **CPAGNCM VOL. I**

⁹⁶ **RLI**, Libro 4, Título 6, Ley 16, Fol. 115

oficios de relativo prestigio –armeros, fabricantes de espadas o de agujas y casi todos los relacionados con el manejo de metales- se intentaba, cuando menos, poner al mestizo en un nivel tan humilde como el del negro o mulato⁹⁷.

c) Sólo los indios recurrieron al concierto de servicio para pagar deudas.

d) Sobresale el hecho de que ningún mulato o mestizo haya vendido o comprado algún inmueble. En cambio la venta de “pedazos de tierra” -y en menor medida de casas- fue la principal razón por la cual los indios –de muy diversas calidades- acudieron al escribano. Recuérdese que para poder realizar la venta de inmuebles, tanto los hombres como las mujeres indígenas –no así los pertenecientes a otros grupos étnicos-, tenían que solicitar una licencia ante el alcalde ordinario o corregidor, éste, a su vez, pedía a los interesados información de cómo las tierras o casas en cuestión habían llegado a sus manos, lo cual tenía que ser confirmado por testigos. Visto lo susodicho, el alcalde otorgaba la licencia para que se realizara la venta⁹⁸. Sirva como ejemplo el caso de Pedro de Moctezuma, “indio principal”, que tuvo que solicitar la referida licencia para vender unas casas que tenía en la calle de los Donceles⁹⁹. Al parecer, los indios no tenían ninguna otra restricción respecto de su patrimonio, muestra de ello es que podían heredar sus bienes a sus legítimos herederos -de la misma manera que lo hacían los varones españoles- y a falta de éstos a sus comunidades “para que ... gocen de ellas y puedan pagar los tributos que tuvieren tasados”¹⁰⁰.

e) En los contratos analizados no se advierte la participación de mulatos o mestizos en actividades comerciales, tampoco de los indios. Los pocos contratos

⁹⁷ Jonathan Israel, **Razas, clases sociales y vida política en el México Colonial ...**, p. 74. Cf. Teresa Castelló Yturbide, “Indumentaria y orden social entre las castas de mestizaje” pp. 249-290 en Rafael Fernández Sotelo (Ed.), **Herencia española en la cultura material ...**, p. 256).

⁹⁸ “Cuando los indios hubieren de vender sus heredades y haciendas o bienes muebles, conforme a lo que les fuere permitido, los bienes raíces que se vendieren ... se traigan en almoneda pública, en presencia de nuestras justicias ... es nuestra voluntad que lo contenido en esta ley sólo se guarde y ejecute en lo que excediere de 80 pesos de oro común, y no en lo que fuere de menor cantidad, y que en esto que así fuere de menor cantidad, baste que el indio que quisiere vender parezca ante algún juez ordinario a pedir licencia para hacer la venta, y constándole por alguna averiguación que es suyo lo que quiere vender y que no le es dañoso venderlo le dé licencia” **RLI**, Libro 7, Título 12, Ley 47, Fol. 176.

⁹⁹ Ver ficha 929 en **CPAGNCM VOL. I**

¹⁰⁰ **RLI**, Libro 7, Título 12, Ley 43, Fol. 177

de compra de mercaderías realizados por estos últimos, al parecer refieren la compra de materia prima –algodón para hilar, telas finas para la confección de ropa. La misma tendencia se observa entre las mujeres y matrimonios indios que acudieron frente al escribano –ver más adelante "*La participación de las mujeres en los protocolos notariales*".

f) Sobresale también la mayor frecuencia con la que los morenos se veían inmiscuidos en algún pleito legal, de ahí que acudieran, como lo refieren las escrituras, en mayor medida a los procuradores de causas.

En términos generales, a pesar de no haberse analizado los negocios realizados por los varones españoles, puede decirse que existía una diferencia importante entre el tipo de negocios o prácticas económicas que llevaban a cabo la mayoría de los indios respecto de los hombres hispanos. Los primeros acudían ante el escribano principalmente para vender sus propiedades, o bien, para concertarse para servir en algún oficio para pagar una deuda; mientras que los contratos de los segundos -con las obvias diferencias de acuerdo a la calidad de la persona- dan cuenta de su participación en actividades económicas mucho más variadas –v.gr. contratos relacionados con bienes inmuebles; compra-venta de mercaderías; administración y aprovechamiento de haciendas, estancias y minas, etc. Al parecer, las mayores similitudes entre ambos grupos en relación con su participación en los protocolos notariales, se dan en el ámbito de la sucesión hereditaria.

En general, pareciera comprobarse lo señalado por Pilar Gonzalbo en el sentido de que "los indios –teóricamente protegidos por la legislación- se convirtieron en productores al servicio de los conquistadores y fueron capaces de defender sus derechos en la medida en que alcanzaron cierto grado de comprensión de las costumbres y recursos jurídicos de los dominadores"¹⁰¹.

¹⁰¹ Pilar Gonzalbo, "Tradición y ruptura en la educación femenina del siglo XVI" pp. 39-64 en Carmen Ramos (Comp.), **Presencia y transparencia ...**, p. 48.

- La capacidad jurídica y los roles sociales de la "madre-esposa" vs. cotidianidad

Los roles sociales y las capacidades jurídicas de la madre-esposa:

En las *Partidas* se enuncia que "... de mejor condición es el varón que la mujer en muchas cosas y en muchas maneras"¹⁰², además de que se impide a las mujeres, por el sólo hecho de serlo, realizar ciertos actos jurídicos. Considérese que a pesar de que en la normatividad civil se señala que las prohibiciones y penas asignadas en las leyes al hombre, alcanzan igualmente a la mujer, y que ésta tiene las mismas obligaciones y derechos que aquél¹⁰³, existen algunos actos civiles en los cuales la capacidad jurídica femenina es disminuída, especialmente cuando cambia de "estado familiar", es decir, las mujeres en general, hijas de familia y también las huérfanas, pierden la facultad de ejercer ciertos derechos al casarse, siendo algunos de ellos nuevamente accesibles cuando enviudan. ¿Con qué fin? Fundamentalmente por la creencia de la época de que para asegurar la unidad de la familia, era necesario mantener la autoridad paterna –recuérdese lo dicho en el capítulo anterior, respecto de la formación de la sociedad en el sentido de que toda forma de asociación humana, incluyendo por supuesto a la familia, requiere de un poder o autoridad que la gobierne. Lo anterior, es el fundamento del principio jurídico que establece al padre como administrador del patrimonio familiar. De ahí que, el patrimonio de la mujer casada pase a ser administrado por el marido -antes lo administraba el padre.

Luego entonces, es a través del establecimiento de un régimen de incapacidades legales para las mujeres -y no para los hombres- como la normatividad civil contribuye de manera decisiva a la diferenciación genérica entre los sexos. Dicho régimen de incapacidades no sólo se limita al ámbito familiar, también abarca al contractual y al procesal (judicial). La mayoría de

¹⁰² **Las Siete Partidas**, Partida 4, Título 23, Ley 2

¹⁰³ **Las Siete Partidas**, Partida 7, Título 33, Ley 6

estas incapacidades jurídicas tienen como común denominador que restringen o niegan a las mujeres la capacidad para actuar en otros ámbitos diferentes al doméstico. Por ejemplo, la esposa requiere de la licencia del marido para celebrar contratos; desistirse de un contrato ya celebrado; liberar a la otra parte contratante de las obligaciones ya contraídas, o para contraer obligaciones derivadas de los cuasi-contratos¹⁰⁴.

Tampoco puede acusar en juicio, salvo si se trata de un delito de alta traición o por daño hecho a ella, o a sus parientes dentro del cuarto grado y demás personas con quienes está ligada, siempre y cuando se trate de parientes en línea recta que fuesen viejos, enfermos o impedidos y que no tuviesen de quien valerse¹⁰⁵. Mucho menos puede defender por sí misma a terceros¹⁰⁶ o fungir como testigo en los testamentos¹⁰⁷.

Asimismo, no puede obligarse como fiadora de terceras personas -ya que, supuestamente, se le puede persuadir o engañar con facilidad, además de que sería exponerla a la concurrencia con los hombres, y al uso de cosas contrarias al recato y buenas costumbres que debe guardar. Sin embargo, existen algunas excepciones a la regla, entre las cuales se encuentran que cuando cerciorada la mujer de no poder ni deber fiar, lo hace renunciando voluntariamente al derecho que la ley le concede, o cuando sale fiadora para su propia utilidad y provecho¹⁰⁸. Concretamente, esta prohibición respecto de la fianza en las mujeres, muestra la permanencia en las *Partidas* y en las *Leyes de Toro* de las antiguas leyes romanas dictadas en "beneficio" de éstas por el Senadoconsulto Veliano (Veleyano) y el emperador Justiniano. El primero estableció, en el año 46

¹⁰⁴ **Leyes de Toro**, Ley 55; **Fuero Real**, Libro 3, Título 20, Ley 13; **Novísima Recopilación**, Libro 10, Título 11, Ley 11. Por cuasi-contrato se entiende un hecho que, sin mediar convención ni pacto expreso, produce obligaciones recíprocas entre dos o más personas (Joaquín Escriche, **Diccionario razonado ...**, p. 168, Ver Cuasi contrato).

¹⁰⁵ **Las Siete Partidas**, Partida 7, Título 1, Ley 2; **Leyes de Toro**, Ley 30

¹⁰⁶ **Leyes de Toro**, Ley 55

¹⁰⁷ **Las Siete Partidas**, Partida 3, Título 16, Ley 17; Partida 6, Título 1, Ley 1. El impedimento femenino para fungir como testigo en los testamentos se debe a la práctica romana que dictaba que sólo los miembros de la Asamblea o Junta del pueblo podían fungir como testigos (Joaquín Escriche, **Diccionario razonado**, p. 676).

¹⁰⁸ **Las Siete Partidas**, Partida 5, Título 12, Ley 3; **Leyes de Toro**, Ley 61.

d.C., la nulidad de las obligaciones provenientes de toda intercesión o fianza otorgada por la mujer -a menos de que, como se ha señalado ya, resulte en su propia utilidad y provecho-, argumentando que era necesario proteger a las mujeres que, inducidas por su *debilidad*, podían comprometer su patrimonio en negocios en los cuales hacían propia una deuda ajena. Hay que subrayar que para Veliano, en plena concordancia con las creencias de la época, las mujeres eran imbéciles por naturaleza (*"imbecilita sexus"*), y por lo tanto debía de protegerseles al igual que los niños y los tarados¹⁰⁹. Lo anterior sugiere que las leyes protectoras con las que se pretende evitar ciertos abusos, también reproducen la condición de inferioridad de quien dicen proteger. Mas tarde (siglo VI), en el derecho justiniano se estableció la invalidez o nulidad de las fianzas realizadas por la mujer a favor del marido y de las que no estuvieran redactadas en un instrumento público firmado por tres testigos, siendo aplicable la disposición de Veliano que señalaba que la mujer podía otorgar una fianza siempre y cuando derive en interés propio. También se establecieron leyes que eximían a la mujer de la obligación de tener que pagar e ir presa a la cárcel por causa de deudas¹¹⁰.

En las escrituras notariales del siglo XVI, las mujeres que así lo deseaban podían renunciar a las leyes dictadas en su beneficio, la fórmula jurídica para hacerlo era generalmente la siguiente:

... renuncio yo, [nombre de la mujer], el beneficio de las leyes de los emperadores Justiniano y Veliano, y ley de *Partida* que es a favor de las mujeres, del efecto de la cual me avisó el escribano yuso escrito¹¹¹.

La posibilidad que tenían las mujeres de renunciar a las leyes que intentaban protegerlas, es muestra de que en el Derecho civil se reconoce su capacidad, racionalidad e inteligencia para participar en contratos, que de acuerdo a las propias disposiciones jurídicas eran considerados como riesgosos para las

¹⁰⁹ Luis R. Arguello, **Derecho Romano**, p. 87.

¹¹⁰ Ivonne Mijares Ramírez, **Escribanos y escrituras públicas en el siglo XVI. El caso de la ciudad de México**, p.104

¹¹¹ Cláusula citada en Ivonne Mijares Ramírez, op.cit., p.96

féminas. Pero también es muestra del desfase existente entre la realidad y la práctica jurídica, es decir, el reconocimiento de la racionalidad de las mujeres, a veces expresado a manera de “concesiones jurídicas” –v.gr. licencias, renuncia a leyes de protección, etc.-, da cuenta de la necesidad social de que éstas se incorporaran a la actividad económica, especialmente en el siglo XVI cuando la ausencia del marido era bastante frecuente debido a las expediciones militares y los viajes de trabajo.

Otras disposiciones normativas redundan en la disminución de la capacidad de las mujeres casadas para administrar parte de su patrimonio, ejemplo de ello es que, en caso de que la mujer lleve dote al matrimonio, a pesar de que ésta sea propiedad de la mujer, la administración de la misma queda en manos del esposo¹¹²; lo mismo sucede con los bienes gananciales. Tampoco puede disponer libremente de sus bienes para dotar a su hija, a menos de que cuente con la licencia expresa del marido. Viene al caso hacer un paréntesis y mencionar que los moralistas de la época se oponían a la dote por considerar que cuando las mujeres llegaban al matrimonio con un cierto peso económico, era imposible obtener de ellas la famosa sumisión que debía guardar la mujer al marido. Juan de Soto afirma que cuando uno se casa con una mujer “si es rica, bravo

¹¹² **Las Siete Partidas**, Partida 4, Título 11, Ley 7. Jurídicamente la dote matrimonial se define como “lo que se da o promete por parte de la mujer al marido por razón del matrimonio, para ayudar a sostener sus cargas y obligaciones (**Las Siete Partidas**, Partida 4, Título 11, Ley 1). La dote es patrimonio de la mujer, y puede constituirse y aumentarse tanto antes como después de las bodas. El marido adquiere el dominio de la dote, y en consecuencia le pertenecen todos sus frutos. Esto último significa que la legislación otorga al marido la facultad exclusiva para administrar los bienes dotaes mientras subsista la sociedad conyugal, con la salvedad de que la mujer puede demandar al marido, mediante un juicio, la inmediata devolución de su dote si considera que éste es incapaz de administrarla. En cambio, al disolverse el matrimonio –por muerte o divorcio siempre y cuando la esposa no sea la culpable-, la mujer adquiere la facultad para administrar personalmente su dote, las arras, y los bienes gananciales que le pudieran pertenecer. Se consideran como causas para la pérdida de la dote el aborto inducido, el adulterio, el divorcio siendo culpa de la mujer, el tornarse judía o hereje y la vida lujuriosa después de muerto el marido (**Leyes de Toro**, Ley 51; **Fuero Real**, Libro 3, Título 12, Ley 9).

tormento sufrirá¹¹³. En el mismo sentido se expresa Francisco Escrivá, quien observa que la esposa rica es intolerable e insufrible, “quieren ser señoras y mandar, y tener sujeto al marido por la riqueza del patrimonio que le han traído¹¹⁴. Lo señalado por los moralistas sugiere que a mayor calidad social de las mujeres, éstas establecían relaciones de poder menos desiguales con los varones.

Regresando al tema de las incapacidades legales de las mujeres, también se disminuye la capacidad de las mujeres casadas para tomar decisiones respecto de bienes que le son heredados, de ahí que ésta no pueda repudiar o aceptar una herencia sin contar con la licencia del marido –como no sea con beneficio de inventario¹¹⁵.

La incapacidad legal de la mujer para adoptar un hijo -lo cual sí puede hacer el varón, sin requerírsele que sea casado¹¹⁶-, aunado al hecho de que sólo al morir el padre y previa autorización de un juez competente o por disposición testamentaria del difunto, la madre puede fungir como tutora o curadora de sus hijos¹¹⁷, confirma que mientras la mujer forme parte de una estructura familiar encabezada por un varón (estructura patriarcal), se le negará a ésta la capacidad para “gobernar” a otros. Incluso puede decirse que la madre no tiene

¹¹³ Juan de Soto, **Obligaciones de todos los estados y oficios, con los remedios, y consejos más eficaces para la salud espiritual y general reformation de costumbres**, 1619, fol. 110v, citado en Mariló Vigil, **La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII**, p. 85

¹¹⁴ Francisco Escrivá, **Discursos de los estados, de las obligaciones particulares del estado, y oficio según las cuales ha de ser cada uno particularmente juzgado**, Valencia, 1613, p. 221, citado en Mariló Vigil, **La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII**, p. 85

¹¹⁵ **Leyes de Toro**, Ley 54; **Novísima Recopilación**, Libro 10, Título 1, Ley 10

¹¹⁶ “Puede adoptar cualquier hombre libre que se halle fuera de la patria potestad, con tal de que exceda al adoptado en dieciocho años de edad ... Ninguna mujer puede adoptar sino en el caso de haber perdido algún hijo en batalla por servicio a la patria, y aún en tal caso no podrá hacerlo sin el consentimiento de la autoridad” (Joaquín Escriche, **Diccionario razonado ...**, p. 21, Ver Adoptador o Adoptante).

¹¹⁷ **Las Siete Partidas**, Partida 6, Título 16, Leyes 1, 4, 5, 9, 13 y 14. Por tutor se entiende a la “persona destinada primariamente para la educación, crianza y defensa, y accesoriamente para la administración y gobierno de los bienes del huérfano menor de edad. Cuando el menor cumple 14 años se llama curador” (“Glosario de Términos” en Nicolás de Yrolo Calar, **La política de escrituras**, p. 280)

autoridad legal ni siquiera sobre sus descendientes legítimos, a menos de que se convierta en tutora o curadora de sus hijos. Ninguna otra mujer puede ser tutora o curadora sino sólo la madre o la abuela del menor, siempre y cuando no vuelvan a casarse mientras tengan el cargo y renuncien a las leyes que prohíben a las mujeres obligarse por otro, con el fin de que nadie recele al tratar con ellas en negocios relacionados con el peculio de sus hijos o nietos. En caso de contraer segundas nupcias, la viuda pierde la tutela o curatela y un juez competente debe sacar de su poder al huérfano y sus bienes, poniéndolos en el del pariente (varón) más cercano¹¹⁸. Si la viuda se vuelve a casar –lo cual no puede suceder antes de cumplido el año de la muerte del marido so pena de perder sus bienes¹¹⁹–, está obligada además de respetar los bienes heredados por el padre a sus hijos, a reservar para ellos todos los bienes que hubiere adquirido de su esposo, ya sea por sucesión de testamento, arras, donación o cualquier causa lucrativa¹²⁰ –v.gr. cobro de adeudos. El caso de Francisca Ortiz, ejemplifica la importante labor de las madres, que fungieron como tutoras o curadoras de sus hijos, en la administración del patrimonio familiar. La susodicha ante la petición de su hijo Gabriel de Escobar, ahora mayor de edad, para que le diera cuenta de los bienes paternos que le pudieran pertenecer, declaró que:

... por cuanto Pedro de Escobar [el padre] falleció hace 14 años y en el testamento que hizo la dejó por albacea y curadora de los menores, y por herederos a sus cinco hijos y durante ese tiempo ella fue cobrando algunas deudas que le debían y administrando sus bienes que tenían valor de 11,000 o 12,000 pesos; y después de haber alimentado a sus hijos y a ella, ha aumentado, adquirido y multiplicado los bienes de sus hijos hasta en cantidad de 18,000 peso de oro común, de los cuales la mitad son de ella y la otra mitad de los hijos, conforme a la declaración que hizo Pedro

¹¹⁸ **Las Siete Partidas**, Partida 6, Título 16, Ley 5; **Fuero Real**, Libro 3, Título 7, Ley 3

¹¹⁹ **Fuero Real**, Libro 3, Título 1, Ley 13

¹²⁰ **Las Siete Partidas**, Partida 5, Título 13, Ley 26

de Escobar en su testamento ... y por quitarse de pleitos, acuerdan que la madre dé a Gabriel de Escobar por la legítima de su padre y por lo que se ha ganado hasta ahora, 1,800 pesos de oro común, sin que sea obligada a darle otra cosa por los bienes y herencia de su padre¹²¹.

A pesar de que la normatividad civil reconoce en las viudas mayores capacidades jurídicas en relación con las casadas, éstas no debían apartarse del comportamiento propuesto por la moral cristiana. En la legislación se establece que si durante su viudez la mujer viviere de forma "deshonesta", perderá además de la tutela y la curatela, los bienes gananciales y lo que el marido le hubiese dejado por herencia, donación y arras¹²². De nuevo viene al caso hacer un paréntesis y señalar que la condena a las "viudas alegres" entre los moralistas de la época era fulminante. Francisco Osuna subraya que "hay unas viudas del mundo que se afeitan y hacen galanas y tornan a reverdecer en ellas las primeras locuras de su juventud. Estas viudas del mundo no se quieren casar quieren estar sin marido, no por amor de Dios sino por mandar por entero en la casa y no deber sujeción al hombre ni pasar los trabajos del parir y criar, ni el dolor que se sigue a la muerte del marido ... [Tampoco] se quieren sujetar a monasterio ni a marido y tiénense más que las casadas"¹²³. Lo mismo opinan Juan de Pineda, Juan de Soto, Alonso de Andrade, Antonio de Guevara, Luis Vives y fray Luis de León, entre otros, quienes en términos generales consideran que las viudas representan una amenaza porque se encuentran en el mundo sin estar sometidas directamente al poder de un hombre, de ahí que deban tener una vida recogida. Sobre el encierro la opinión de Juan de Pineda es bastante representativa, al respecto señala que "tenemos más que hacer en guardar a una viuda que a cuatro doncellas, por la licencia que tienen de usar su

¹²¹ Ficha 1985 en **CPAGNCM VOL. I**

¹²² **Leyes de Toro**, Leyes 14, 16; **Fuero Real**, Libro 3, Título 12, Ley 9

¹²³ Francisco de Osuna, **Norte de los estados en que se da regla de vivir a los mancebos, y a los casados, y a los viudos, y a todos los continentes y se tratan muy por extenso los remedios del desastrado casamiento, enseñado que tal ha de ser la vida del cristiano casado**, fol. 181 citado en Mariló Vigil, *op. cit.* p. 205

libertad"¹²⁴. Además de que se les mira con recelo porque pueden suponer ejemplos distorsionantes para las demás mujeres¹²⁵. En un tono francamente exagerado, Juan de Soto refiere que las viudas han de estar muy recogidas, tener el rostro amarillo y penitente y oler a incienso, porque deben permanecer "junto a las sepulturas de sus maridos"¹²⁶. Igualmente para Francisco de Osuna, "las viudas, como mujeres muertas en vida, deben vestir humildemente, lo mejor sería que llevaran hábito porque han de ser reducidas al estado de vejez como personas que ya se les ha pasado la flor del mundo"¹²⁷. Fin del paréntesis.

El hecho de que una mujer viuda pueda fungir como tutora o curadora de sus hijos, adquiriendo con ello la responsabilidad de administrar el patrimonio familiar, es una muestra más de que en la normatividad civil se reconoce plenamente la capacidad racional de las mujeres para desempeñar roles tradicionalmente asociados a los varones. Otra prueba del reconocimiento legal de la igual capacidad racional de la mujer en relación al varón, es que la ley otorga al marido el derecho de dar a su esposa una licencia general para que ésta pueda contratar y hacer todo aquello que no puede hacer sin ella¹²⁸. En caso de que el marido niegue la licencia referida, un juez, previo conocimiento de causa legítima, puede otorgarla¹²⁹. Con ella, la mujer podía desenvolverse con bastante autonomía en cuanto a la administración de su patrimonio personal y el de su familia¹³⁰. Una vez obtenida la licencia, no podía establecer prácticamente ninguna obligación que involucrara su patrimonio si no renunciaba a los

¹²⁴ Juan de Pineda, **Los treinta y cinco diálogos familiares de la agricultura cristiana**, 1589, fol. 28v citado en Mariló Vigil, *op. cit.* p. 195

¹²⁵ Mariló Vigil, **La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII**, p. 195

¹²⁶ Juan de Soto, **Obligaciones de todos los estados y oficios** ..., fols. 132, 133v y 135, citado en Mariló Vigil, *op. cit.* p. 196

¹²⁷ Francisco de Osuna, **Norte de los estados en que se da regla de vivir a los mancebos, y a los casados, y a los viudos** ... fol. 181, citado en Mariló Vigil, *op. cit.* p. 196

¹²⁸ **Leyes de Toro**, Leyes 56, 58

¹²⁹ **Leyes de Toro**, Leyes 57, 59. En caso de que la mujer necesite entablar acciones civiles o criminales en contra de su marido, no necesita de la dicha licencia, pues es preciso que la mujer tenga derecho de rechazar las acusaciones que se entablen en contra de ella.

¹³⁰ Ivonne Mijares Ramírez, **Escribanos y escrituras públicas en el siglo XVI. El caso de la ciudad de México**, p.103; José Ma. Ots y Capdequi, **Historia del Derecho** ..., p. 93.

beneficios de las leyes en su favor¹³¹ –recuérdese lo dicho líneas arriba respecto de las leyes de Veliano y Justiniano.

Luego entonces, el régimen de incapacidades de las mujeres no sólo se debe a la presencia de concepciones misóginas en los ordenamientos civiles¹³². Habría que considerar también como principio unificador de la incapacidad jurídica femenina el hecho de que a las mujeres, independientemente de su estado civil, no se les otorga el derecho de representar los intereses de terceros, salvo los de ellas mismas –esto último, siempre y cuando sean mayores de edad y no estén bajo la autoridad del marido, padre o hermano. De ahí que la mujer casada no pueda actuar en nombre de su marido o de sus hijos –salvo como se ha visto, que cuente con la expresa licencia para ello, o sea la tutora o curadora de los menores. En este sentido, puede decirse que para la época, “ciudadanía” (súbdito del rey) –entendida como capacidad jurídica plena- y masculinidad son lo mismo cuando se trata de exceder los límites de la acción individual; mientras que, contrariamente, ciudadanía y feminidad son lo mismo siempre y cuando no se excedan los límites de la acción personal en beneficio propio. Pudiera pensarse entonces, que la estructura común que subyace a los oficios considerados como viriles o masculinos, es precisamente la capacidad para actuar en nombre de otros. Ello explica porqué las mujeres no pueden ejercer algún cargo u oficio que requiera de la capacidad para representar, tutelar, interceder, apoderar, abogar o perseguir en nombre de terceros¹³³.

En cuanto a las tareas concretas que definen los roles sociales de la *madre-esposa*, en la legislación civil se enuncian la obligación de cuidar la educación y

¹³¹ *Ibid.*, p.104

¹³² En el “lenguaje estereotipado” de los juristas romanos, y varios siglos después, también en el de los teólogos y juristas hispanos, los impedimentos jurídicos de las mujeres tienen como fundamento su supuesta “inferioridad natural” (Yan Thomas, “The Division of the Sexes in Roman Law” en Georges Duby y Michelle Perrot (Eds.), **A History of Women**, p. 126).

¹³³ Ver lo dicho al respecto por Yan Thomas en “The Division of the Sexes in Roman Law” en Georges Duby y Michelle Perrot (Eds.), **A History of Women**, pp. 82-137, vol. I

la crianza de los hijos¹³⁴. La mujer también debe fidelidad y obediencia al marido. Fidelidad por razón de la obligación que ha contraído mediante el matrimonio y para evitar el riesgo de introducir hijos extraños en la familia; y obediencia como homenaje rendido al "poder protector" del marido. Es muy significativo el hecho de que en la legislación civil no se haga referencia alguna a las actividades domésticas consideradas como propias de las mujeres. Como se ha señalado ya en el capítulo anterior, éstas fueron abordadas por la literatura moralista de la época -recuérdense los modelos de perfectas doncellas, casadas, viudas y monjas que los moralistas elaboraron para tratar de convencer a las mujeres de que se ajustaran a las normas de acción que correspondían a los papeles y estados en los que trataban de ser ubicadas por el poder masculino. Esto no quiere decir que desde la legislación civil no se promoviera la domesticidad de las mujeres, entendida ésta como la identificación del hogar como el espacio propio o "natural" de las féminas. El mencionado régimen de incapacidades jurídicas mediante el cual se reproduce un sistema de interacción social que consolida la autoridad del marido sobre la esposa, aunado a la identificación de las mujeres con los roles o papeles de reproductoras de descendencia legítima -tanto de futuros herederos como de fuerza de trabajo-, productoras domésticas y administradoras del hogar, deriva en la domesticación femenina al delimitar el espacio de actuación de las susodichas al hogar, a menos de que se cuente con la autorización del marido para actuar fuera de él.

Luego entonces, si se aplica lo señalado por Ralf Dahrendorf en el sentido de que todo individuo se encuentra inserto dentro de una estructura social, en la que desempeña un conjunto de papeles o roles que configuran una posición jerárquicamente identificada denominada estatus¹³⁵, no puede negarse que los papeles asignados a las mujeres, desde muy diversos discursos -v.gr. moralista, legislativo, tradición cultural, etc.-, son considerados como secundarios, de ahí

¹³⁴ **Las Siete Partidas**, Partida 4, Título 19, Ley 3

¹³⁵ Ralf Dahrendorf, **Homo sociologicus**, p. 25

que se les confiera un estatus de menor jerarquía en relación a los varones de su mismo grupo social.

La paradoja para las mujeres es que, por un lado, los roles que desempeñan son considerados como secundarios, pero por el otro, estos mismos roles permiten a las mujeres cumplir con la alta función de ser portadoras del honor u honra de los hombres –sobre todo entre los estamentos medios y altos-, es decir, portadoras de algo que para muchos fue incluso máspreciado que la vida¹³⁶. De ahí el imperativo de tutela y control sobre las féminas, que justificaría en muchas ocasiones, a pesar de la prohibición cristiana, la violencia ejercida en contra de ellas. Considérese como ejemplo que en el plano legal se permitía la muerte de la mujer –y del amante- en manos del marido en caso de adulterio¹³⁷.

¹³⁶ Recuérdese que en el teatro y la novela española de los siglos XVI y XVII abundan los maridos, padres y hermanos que deciden lavar el honor familiar eliminando a la esposa, hija o hermana que se ha atrevido a salir de lo establecido por el modelo oficial (María Helena Sánchez Ortega, **La mujer y la sexualidad en el antiguo regimen ...**, p. 99). Sirva como ejemplo lo escrito por Lope de Vega en su obra **De la inocente Laura** (citado en *Ibid.*, p. 147):

¡Ay, honor, fiero enemigo!
 ¡Maldiga el cielo tu nombre,
 pues no hay hombre a quien no asombre
 que el honor pudiese hacer
 que flaquezas de mujer
 fuesen infamias de hombre!

¹³⁷ **Las Siete Partidas**, Partida 7, Título 17, Leyes 14,15. A pesar de que las leyes civiles permitían al padre o al esposo ofendidos matar a la hija o a la mujer y a sus amantes en caso de adulterio, los moralistas, aunque sancionaban el código del honor en lo relativo al doble patrón para juzgar el adulterio femenino y el masculino, lo rechazaban en lo referente a la ejecución de la venganza. En este punto la posición de la Iglesia fue muy tajante, los moralistas solían condenar sin paliativos esta práctica. Así lo expresaba Antonio de Torquemada, quien decía que en caso de adulterio por parte de la mujer, “las leyes no mandan sino que se entregue y ponga en poder del marido para que haga della su voluntad. El cual si quisiera matarla, usando oficio de verdugo puede hacerlo sin pena alguna cuanto al marido; pero cuanto a Dios no lo puede hacer con buena conciencia sin pecar mortalmente, pues lo hace con ejecutar su saña tomando venganza del daño que hicieron a su honra” (Antonio de Torquemada, **Colloquios Satíricos**, Segovia, 1552, Biblioteca de Autores Españoles, v. 7, 2da. parte, pp. 664-665, citado en Mariló Vigil, *op. cit.* p. 153-154).

Las conductas esperadas y las transgresiones de la madre-esposa en la correspondencia privada:

“La dama en la calle, grave y honesta; en la iglesia, devota y compuesta; en casa, escoba, discreta y hacendosa; en el estrado señora; en el campo, corza; en la cama graciosa y en todo será hermosa”¹³⁸.

De nuevo recorro en primer término a la correspondencia privada para intentar contrastar lo enunciado por las leyes con la cotidianidad. Sobresale el hecho de que desde la perspectiva de las mujeres, los hombres tenían mucha más libertad (capacidad de acción). Expresiones como “bien parece ser el hombre de más merecimiento que las mujeres”¹³⁹, “sois hombre y nacisteis en libertad”¹⁴⁰ o bien “... las mujeres no tienen tanto aparejo para escribir y hacer todo lo que el hombre”¹⁴¹, dan cuenta de que el modo de vida y las posibilidades para desenvolverse en el mundo eran diferentes de acuerdo, entre otras cosas, al sexo de los individuos. En cambio, el destino de una gran parte de las mujeres - sobre todo las pertenecientes a los estamentos medios y altos- estaba ligado a las decisiones tomadas por los varones de la familia –padre, hermano o tío, en caso de ser doncellas, o maridos siendo casadas.

Como se ha visto ya en el apartado anterior, las cartas enviadas por algunas mujeres a sus esposos para reclamarles por el incumplimiento de sus obligaciones como proveedores y protectores de sus familias, muestran que a pesar de que se esperaba que en la vida cotidiana los varones casados cumplieran con dichos roles, esto no siempre sucedía. De ahí que algunas mujeres tuvieran que valerse por sí mismas para salir adelante y criar a sus hijos, echando por tierra lo establecido por la ley y la moral en el sentido de que las mujeres debido a su *frágil naturaleza* requerían del poder protector de los

¹³⁸ Refrán de la época en Gonzalo Correas, **Vocabulario de refranes ...**, p. 417

¹³⁹ Isabel Pérez desde Tordehumos escribe a su marido Luis de Acevedo en la ciudad de México, 1582, en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, carta 48, p. 123.

¹⁴⁰ Isabel Pérez desde Tordehumos escribe a su marido Luis de Acevedo en la ciudad de México, 1583, en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, carta 59, p. 144.

¹⁴¹ Doña Mariana de Morguiz desde México a su padre Juan Rodríguez en Medina del Campo, 1562, en Enrique Otte, *op.cit.*, carta 7, p. 43

varones. Estas mujeres que escribieron a sus respectivos esposos sobre su abandono, refieren haber criado a sus hijos con lo obtenido de su trabajo, la mayoría de las veces realizado con sus manos y en su propia casa. Así lo señala María Gómez quien escribe a su marido sobre su hijo lo siguiente: "... es muy buen mancebo y virtuoso, y yo con lo poco que ganaba con mis manos como mujer, le puse a oficio y aprendiz de sastre ..."142. Por su parte, María de Jesús quiere que su marido sepa lo que ella ha hecho por su hijo en su ausencia: lo ha vestido, calzado y sustentado por siete años sin ayuda alguna "sino con mi puro trabajo", también lo puso como aprendiz de sastre143. Por no tener quien la socorra, Gracia de Carvajal vino a "tener en casa diez o doce muchachas que enseñar para ayudar a pagar un aposento, que no se puede hacer ni pagar otra cosa con todo mi trabajo de muchachas ... que si quiero comprar una camisa o saya es menester ayunarlo"144.

La exaltación de la sumisión femenina al varón entre los moralistas, así como el fortalecimiento del *paterfamilias* en los ordenamientos civiles como la máxima autoridad del hogar, no significó que todas las mujeres casadas aceptaran pasiva y sumisamente las ofensas de los maridos. La correspondencia privada refiere que algunas de ellas decidieron, al no saber nada de sus esposos que habían pasado a la Nueva España, informarse sobre el paradero y las condiciones de los susodichos, para actuar en consecuencia. La referida Gracia de Carvajal, al enterarse de que su marido se había casado nuevamente por estas tierras, pide a un conocido suyo "... me avise lo que ha sucedido y si tiene alguna hacienda, porque yo tengo muy buena carta de dote, por si algo sucediere no me quede yo

¹⁴² María Gómez desde Sevilla escribe a su marido Juan de Escudero en la ciudad de México, 1567, en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, op.cit., carta 13, p. 60

¹⁴³ María de Jesús desde Sevilla escribe a su marido Juan de Rillo (criador de ganado) en la ciudad de México, 1595, en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, op.cit., carta 103, p. 231. Ver también carta 109 en ibid.

¹⁴⁴ Gracia de Carvajal desde Sevilla escribe a Bartolomé de Arranz en la ciudad de México, 1595, en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, op.cit., carta 99, p. 223. Ver también carta 263 en ibid.

sin marido y sin hacienda”¹⁴⁵. Otra es la situación de Catalina Rodríguez de Lara, quien investiga el paradero de su esposo y amenaza con venir a buscarle si no regresa junto a su familia, al respecto le escribe: “... hase puesto en el pensamiento que no me escribe porque no sepa la tierra a donde está y asiste, aunque ya la sé por unas cartas que han sido del señor Mateo de Quintana ... Suplicoos que os doláis de mí y vengáis a España ... porque si no venís en la que fuere, yo y mis hijos nos hemos de aviar a buscaros”¹⁴⁶. Por su parte María de Jesús le reclama a su marido el que éste haya pedido se le enviara fe de que ella estaba muerta, al respecto le dice: “... Si queréis que yo os la envíe, yo os la enviaré ... más no estoy muerta, que no quiere Dios llevarme en lo mejor de mi vida y quedaros vos viejo de cien años a tornar a hacer pecados de nuevo. Porque confío yo en Dios ... que os tengo de ver en España; cuando no quisieres de voluntad ha de ser de fuerza porque por ser yo mujer honrada y querelosa ... no os he traído por fuerza, que bien sabéis vos tengo poder para hacerlo”¹⁴⁷.

Mientras que algunas mujeres recurrieron a los ruegos o a las amenazas para lograr que sus maridos regresaran junto a ellas, otras se valieron de métodos más heterodoxos como las prácticas supersticiosas conocidas como “magia amorosa”, delito eminentemente femenino, para intentar retener o atraer al ser amado. Entre 1539 y 1599 se llevaron a cabo en la Nueva España 128 procesos inquisitoriales en contra de mujeres que fueron acusadas de hechicería o superstición. De las cuales 110 eran españolas –entre peninsulares y criollas-, 10 mulatas, 3 esclavas negras, 2 negras libres, 2 mestizas y 1 morisca¹⁴⁸. Los ritos y

¹⁴⁵ Gracia de Carvajal desde Sevilla escribe a Bartolomé de Arranz en la ciudad de México, 1595, en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, carta 99, p. 223. Ver también cartas 83, 98 y 101 en *ibid.*

¹⁴⁶ Catalina Rodríguez de Lara desde Sevilla escribe a su marido Alonso Guerra de Mendoza en la ciudad de México, 1595, en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, carta 101, p. 227

¹⁴⁷ María de Jesús desde Sevilla escribe a su marido Juan de Rillo en la ciudad de México, 1595, en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, carta 103, p. 231.

¹⁴⁸ Adriana Rodríguez Delgado (coord.), **Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación**, pp. 35-77.

conjuros practicados por estas mujeres les conferían un cierto tipo de poder sobre los hombres –al que no podían acceder por los canales oficiales. En palabras de Solange Alberro: “los procesos [inquisitoriales] las muestran afanándose por preparar, proporcionar, aconsejar o usar recetas tan numerosas como monótonas que les permitían dar una solución simbólica o real a las mil dificultades diarias; por tanto, ellas son las humildes y diligentes obreras que, en un nivel doméstico y casi clandestino, hacen simplemente la vida posible, suministrando sin cesar el grano de esperanza e ilusión que permite soportar casi todo”¹⁴⁹. Dichas prácticas dan cuenta del papel de estas mujeres como reproductoras de la cultura popular en la cual se mezclan creencias hispanas, indígenas y africanas¹⁵⁰.

Pero así como algunos maridos abandonaron a sus mujeres, hubieron también mujeres que se apartaron de sus maridos, desafiando con su actitud lo establecido por la moral y los ordenamientos jurídicos respecto del comportamiento esperado entre las casadas. Para desalentar el abandono del hogar por parte de las mujeres, se estipuló en la normatividad civil la pérdida de los bienes gananciales y las arras para aquella “que partiere de su marido”¹⁵¹. Francisca de Madrigal preocupada por el destino de su hermana Ana de Madrigal, quien viajó a la Nueva España sin su marido, le escribe lo siguiente: “... Y en lo demás que me envías a decir por la memoria que si vuestro marido Gaspar García es muerto, no por cierto, que es vivo, y vive cerca de mi casa que es en la calle y casa donde lo dejasteis ... Y ruego y os mando por amor de Dios que

¹⁴⁹ Solange Alberro, **Inquisición y Sociedad ...**, p. 186.

¹⁵⁰ Sobre el tema de magia amorosa ver: Alberro, Solange, **Inquisición y sociedad en México, 1571-1700**, Fondo de Cultura Económica, México, 1988; Noemí Quezada Ramírez, **Amor y magia amorosa entre los aztecas: supervivencia en el México colonial**, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, México, 1984; María Helena Sánchez Ortega, **La mujer y la sexualidad en el antiguo régimen ...**, pp. 138-177; Amanda Patricia, “Chapter 5. The Exchange of Popular Culture and Beliefs in New Spain” en **Spanish Women in the New World: The Transmission of a Model Polity to New Spain, 1521-1570**, (Tesis doctoral, University of California, Davis, 1997).

¹⁵¹ **Fuero Real**, Libro 4, Título 5, Ley 5; Libro 3, Título 2, Ley 6

pues que en la mocedad no os ha dejado conocer lo que debíais hacer para servir a Dios ni para acoger los buenos consejos que os hemos dado, pues que ya pasáis de niña y de moza, que cese ya el ofender a Dios y os acordéis que está en el cielo y que os ha de tomar cuenta de lo que habéis hecho”¹⁵².

La posibilidad de emigrar a las Indias brindó a las mujeres la oportunidad de poder huir de relaciones abusivas y de matrimonios forzosos. De esta manera, la mujer que se sentía a disgusto con la elección del marido realizada por sus padres o que no logró una satisfacción sentimental o sexual a través del matrimonio, solía franquear la frontera de una norma jurídica que le marcaba un comportamiento sexual estricto, buscando, según su propia necesidad, otras posibilidades. En algunos casos, quienes así lo hicieron, adquirieron una nueva identidad y contrajeron nupcias nuevamente, cometiendo con ello el “pecado-delito” de bigamia, juzgado por los tribunales inquisitoriales por cuanto suponía una ofensa al “sagrado vínculo del matrimonio”.

Sin embargo, a pesar de que la bigamia en la Nueva España era mucho más frecuente en los hombres que en las mujeres¹⁵³, no todas las bígamas tuvieron la “suerte” de permanecer en el anonimato, y cuando fueron descubiertas fueron juzgadas por los inquisidores. Las penas impuestas por el Santo Oficio para los “pecadores-delincuentes” se imponían de acuerdo a las circunstancias del delito, la calidad de la persona, el sexo y la edad del culpable, y eran muy diversas: pena pecunaria (secuestro de bienes, multas); abjuración *de levi* y *de vehementi*; penas espirituales (oraciones en días determinados, asistencia del reo revestido de las insignias de su culpa a una misa pública); vergüenza pública (paseo infamatorio por las calles de la ciudad durante el que se le administraban

¹⁵² Francisca de Madrigal desde Segovia a su hermana Ana de Madrigal en la ciudad de México, 1575 en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, carta 28, p. 93

¹⁵³ En su estudio sobre la bigamia, Richard Boyer documenta 79 casos de bigamia para el siglo XVI, 64 de ellos fueron casos de bigamia masculina y los 15 restantes de bigamia femenina. (Richard Boyer, **Lives of the Bigamists**, ver apéndice pp. 163-170). Los datos de Boyer al parecer están bastante incompletos, pues en el **Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación** coordinado por Adriana Rodríguez Delgado se señalan 64 casos de bigamia femenina pp. 35-77.

azotes al reo –promedio doscientos- mientras sus delitos eran pregonados; cárcel, destierro, o servicio en galeras¹⁵⁴. Particularmente a los bígamos, con circunstancias atenuantes, además de las penitencias espirituales y la obligación de abandonar al segundo cónyuge para reunirse con el primero (el legítimo), se les aplicaba la pena de azotes¹⁵⁵.

Algunos procesos inquisitoriales sugieren que el estatus social del bígamo influyó en el castigo asignado por los jueces. Ejemplo de ello es el caso de Isabel Muñoz, quien en 1510, a la edad de diez años, contrajo matrimonio en Utera, España, con un hombre mucho mayor que ella, de nombre Juan Martín Zapatero. El matrimonio se llevó a cabo en una ceremonia privada encabezada por la madre de Juan, quien presidió el intercambio de votos, uniéndoles las manos¹⁵⁶ –recuérdese que los matrimonios clandestinos fueron bastante comunes antes de los decretos tridentinos (1545-1563). Al poco tiempo, después de dar a luz a una hija, Isabel abandonó a su familia y huyó al puerto de San Lúcar, logrando burlar a las autoridades durante algunos años. El expediente inquisitorial da cuenta de que en 1522 llegó a la isla de la Española y que dos años después pasó a la Nueva España. En la ciudad de México, Isabel contrajo matrimonio por segunda ocasión –esta vez sancionado por la iglesia- con un español de nombre Francisco de Higueros. Después de un breve matrimonio Isabel quedó viuda¹⁵⁷.

En 1532, Isabel Muñoz contrajo nupcias por tercera ocasión, con Diego de Motrico, un promiente encomendero -quien debido a su importante participación en la Guerra de conquista recibió por merced real la encomienda de Zultepec. Al matrimonio acudieron miembros destacados de la sociedad novohispana como Diego Ramírez, Francisco de Terrazas y Andrés de Tapia, todos ellos encomenderos muy poderosos¹⁵⁸. Lo que Isabel no sabía es que, posteriormente, al ser acusada de bigamia, las principales familias de encomenderos acudirían en

¹⁵⁴ Solange Alberro, **Inquisición y Sociedad ...**, pp. 192-196

¹⁵⁵ Solange Alberro, **Inquisición y Sociedad ...**, p. 194.

¹⁵⁶ AGN, México Inquisición, vol. 22, exp. 4

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid.

su auxilio. En 1536, Juan Jiménez -quien se había casado con la hija que Isabel había abandonado tiempo atrás en España, y que sabía la historia del primer matrimonio de su suegra- llegó a la ciudad de México para acusarla de bigamia ante el Tribunal inquisitorial. Así, después de catorce años de haber salido de España en búsqueda de una nueva vida, y de haber contraído otros dos matrimonios, Isabel era presentada ante los inquisidores en México por bígama. Después de admitir que efectivamente había contraído matrimonio con Juan Martín Zapatero y que había procreado una hija, Isabel argumentó en su defensa que el contacto con Juan Martín había sido muy breve y que sólo lo había visto dos o tres veces, la susodicha declaró que nunca habían vivido juntos como marido y mujer, y que tampoco habían sosteniendo relaciones sexuales de manera continuada¹⁵⁹. Por su parte, Diego de Motrico defendió vehementemente a su mujer describiéndola como una esposa virtuosa y honorable; bajo juramento declaró que su esposa había sido siempre una buena cristiana¹⁶⁰. Con la misma intención de auxiliar a la mujer, dos influyentes encomenderos de la ciudad de México, Francisco de Terrazas y Pedro Lozano, ofrecieron al Tribunal inquisitorial mil pesos en oro para dar seguridad de que la susodicha no huiría de las autoridades. Diego Ramírez, otro prominente encomendero, propuso a los oficiales que utilizaran su casa para “encarcelar” a Isabel mientras durara el juicio. Así, gracias a la influencia de poderosas amistades, Isabel pudo librar la humillación pública y las incomodidades de la prisión. Tomando en consideración su alto estatus social, sus poderosos defensores y las circunstancias de su primer matrimonio, la Inquisición decidió no encarcelarla, ni azotarla, ni forzarla a regresar con su primer esposo hasta que el caso no fuera resuelto por el Santo Oficio en España lo cual podía llevar bastante tiempo, mientras tanto la condenó al pago de una multa mínima¹⁶¹. Muy probablemente, si Isabel Muñoz hubiese contraído matrimonio en la Nueva España con alguien de “menor calidad”, se le

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Ibid.

hubiera dado un castigo más severo y seguramente se le habría ordenado regresar a hacer “vida maridable” con su primer esposo.

Las historias de Isabel Muñoz y de Ana de Madrigal –recuérdese la mujer que recibe carta de su hermana pidiéndole regrese al lado de su marido-, ejemplifican que algunas mujeres encontraron en la transgresión al “deber ser” la forma de tomar el control de sus vidas al huir de una realidad que les parecía asfixiante; son las heterodoxas frente al modelo oficial. Estas mujeres, como muchas otras, tomaron decisiones difíciles, mostraron su valentía, ambición y astucia al aventurarse a una tierra desconocida sin la protección de una red familiar.

Otro indicio que permite suponer que el ideal de mujer sumisa y reclusa en su casa no era cumplido por todas las mujeres de la Nueva España, es lo señalado por don Diego Tavira a su madre respecto de su casamiento en estas tierras: “... a Dios gracias tengo salud y estoy casado con una señora hija de Sebastián de Gamboa y de doña Catalina de Armenta, gente muy principal ... es una mujer de mi edad y adornada de muchas partes, así de hermosura como de virtudes, y no se parece nada a las mujeres de esta tierra, porque en esta casa no se trata de juegos ni visitas como las hay en esta tierra, y otros vicios que son muy ordinarios por acá en la gente principal y la plebeya”¹⁶².

La participación de las mujeres en los protocolos notariales:

Para analizar la participación de las mujeres en los protocolos notariales del referido escribano Antonio Alonso (1557-1581), construí una “serie representativa” (muestra) con 327 escrituras de un total de 1078 que refieren la participación al menos de una mujer como “parte obligada” dentro del contrato, considerando la participación proporcional de los diversos negocios para cada año. Una vez construida la muestra, clasifiqué las escrituras en tres grupos: 1)

¹⁶² Don Diego Tavira desde México a su madre doña María Capacha de Monsalve en Granada, 1619 en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, carta 144, p. 299.

doncellas y solteras¹⁶³ (39 escrituras, 12%); casadas (132 escrituras, 40%), y 3) viudas (156 escrituras, 48%). A continuación se presenta el análisis pormenorizado para cada grupo, tomando en cuenta el origen étnico de las mujeres.

1) Las mujeres doncellas y solteras

TIPOS DE NEGOCIOS Y CONTRATOS REALIZADOS POR LAS MUJERES DONCELLAS Y SOLTERAS DE ACUERDO CON SU ORIGEN ÉTNICO ¹⁶⁴
<ul style="list-style-type: none"> • 25 españolas, de las cuales: <ul style="list-style-type: none"> ○ 8 vendieron, compraron, o arrendaron casas^{xxxvi} ○ 7 vendieron o compraron mercancías diversas (cargas de cacao, huipiles, puercos, sebo de novillos, toros, cueros vacunos, esclavos)^{xxxvii} ○ 5 compraron o traspasaron censos^{xxxviii} ○ 5 donaron bienes o recibieron bienes donados^{xxxix} • 8 mulatas o morenas, de las cuales: <ul style="list-style-type: none"> ○ 3 se concertaron para servir a terceros (ellas o sus hijos)¹⁶⁵ ○ 2 arrendaron o compraron bienes inmuebles^{xi} ○ 1 recibió donación de pesos por parte de un tercero^{xii} ○ 1 colocó a su hijo como aprendiz¹⁶⁶ ○ 1 compró cacao¹⁶⁷ • 6 indias, de las cuales: <ul style="list-style-type: none"> ○ 3 se concertaron para servir a terceros (ellas o sus hijos)¹⁶⁸ ○ 2 vendieron sus bienes inmuebles^{xliii} ○ 1 realizó un préstamo a un tercero¹⁶⁹

¹⁶³ He considerado como mujeres doncellas a aquellas que aparecen en los protocolos notariales sin que se especifique la condición de mujer casada o viuda. Sin embargo, otro término utilizado en la época para referirse a una mujer no casada, era el de soltera, con la salvedad de que era un término que ponía de manifiesto la “dudosa moralidad” de la mujer. Dentro de los documentos analizados, solamente en uno de ellos aparece el término “soltera” para referirse a una mujer que donaba a sus hijos naturales parte de sus bienes, lo cual vendría a confirmar la cualidad despectiva del término.

¹⁶⁴ Para facilitar la lectura de la tabla, las citas que aparecen en la misma se incluirán al final del capítulo, salvo si se ejemplifica con un caso en particular.

¹⁶⁵ Ver fichas 99, 993 y 2272 en **CPAGNCM VOL. I**. Sirva como ejemplo el caso de la mulata Juana de Ribera que concertó con doña Ana de Estrada que le serviría de chichigua durante un año por 24 pesos de oro común, para criar a una niña que llaman María Magdalena (ficha 99).

¹⁶⁶ La mulata Isabel de Coria “pone a su hijo de diez años, llamado Juan de Bustillo, para aprender el oficio de zapatero durante cinco años con Martín de Zárate, y con condición de darle de comer, vestir, calzado y buen tratamiento, y curarle en sus enfermedades, debiendo darle al fin del aprendizaje un vestido, capa, saya, calzas de paño negro de la tierra, dos camisas, un jubón, un sombrero, unos zapatos y su herramienta para poder trabajar como oficial” (Ficha 1936 en **CPAGNCM VOL. I**).

Del análisis de la participación de doncellas y solteras en los protocolos notariales se desprenden las tendencias siguientes:

a) Las doncellas indias y morenas que acudieron ante escribano recurrieron al trabajo asalariado para su sostenimiento, cosa que las españolas no hicieron.

b) La diversidad de asuntos que llevaron a las mujeres indias y morenas frente al escribano es mucho menor en comparación con la observada entre las doncellas españolas. Probablemente debido a su pobreza, las susodichas no tuvieron necesidad de realizar otros tipos de contratos o negocios. Las escrituras analizadas muestran que en muy pocas ocasiones, estas mujeres contrajeron deudas o realizaron operaciones de compra-venta de bienes inmuebles.

c) Las doncellas y solteras mayores de edad que acudieron ante escribano para realizar algún tipo de contrato o negocio dan cuenta de que al no estar sometidas a la autoridad del padre o marido, tuvieron la capacidad jurídica para tomar decisiones respecto de sus personas y bienes –aunque, en la mayoría de los casos, estos hayan sido bien pocos. Lo anterior significa que es a través de una estructura familiar patriarcal, de la cual estas mujeres no formaban parte –por no estar casadas o por haber salido de la patria potestad-, como se reproduce el dominio masculino sobre las féminas.

d) La participación de las mujeres doncellas y solteras en los protocolos notariales se dio en la mayoría de los casos de manera directa, es decir, las susodichas no acudieron a parientes varones o a terceros para que las representaran, lo cual las aleja del ideal femenino de reclusión y encierro tan caro para la época.

¹⁶⁷ Ana Pérez, mulata libre, fiada por un español, contrajo una deuda de 56 pesos para comprar dos cargas de cacao de Guatemala (Ficha 1332 en **CPAGNCM VOL. I**).

¹⁶⁸ Ver fichas 134, 880 y 2321 en **CPAGNCM VOL. I**. Sirva como ejemplo el caso de Martina, mujer india natural de Tepeapulco, que se concertó para servir en la casa del boticario Francisco de Barrientos, “por tiempo de dos años, con sueldo de dos pesos de oro común al mes ... [éste] le dará casa en que viva, comida y bebida y cama en que duerma” (ficha 880).

¹⁶⁹ Paula Méndez prestó 100 pesos al sastre Hernando de Baena (Ficha 1198 en **CPAGNCM VOL. I**).

En general, puede decirse que en la práctica, las mayores capacidades jurídicas de las “no casadas” difícilmente se traducían en un mayor bienestar económico para las susodichas. La mayoría de ellas, al no acceder a una dote –la única manera para recibir de forma adelantada la herencia de los padres- tuvieron que acudir al trabajo asalariado para su sostenimiento, y probablemente tuvieron también más obstáculos –si no legales, sí culturales (v.gr la “desconfianza natural” hacia las mujeres)-, para realizar contratos con terceros, en comparación con las casadas que acudían al escribano junto con sus maridos o bien con la respectiva licencia –la cual en el fondo servía como una especie de aval, que daba mayor seguridad al cumplimiento de la obligación adquirida.

2) Las mujeres casadas

TIPOS DE NEGOCIOS O CONTRATOS REALIZADOS POR LAS MUJERES CASADAS DE ACUERDO CON SU ORIGEN ÉTNICO

MUJERES QUE ACUDIERON AL ESCRIBANO PARA OBLIGARSE *DE MANCOMÚN* JUNTO CON SUS CÓNYUGES:

- 98 españolas de las cuales:
 - 37 vendieron, compraron o arrendaron casas^{xliii}
 - 12 vendieron o compraron haciendas, y estancias de ganado mayor y menor^{xliv}
 - 19 vendieron, compraron o traspasaron censos^{xlv}
 - 15 compraron o vendieron mercancías diversas –esclavos, cabezas de ovejas, paños, camisas, varas de rúan y de lienzo crudo, hilos, libras de seda, cargas de cacao, pipas de vino, cuchillos, manteles, servilletas, baquetas y arpilleras^{xlvi}.
 - 15 pagaron^{xlvii} o cobraron^{xlviii} adeudos
- 13 indias de las cuales:
 - 7 compraron, vendieron o traspasaron bienes inmuebles y censos^{xlix}
 - 4 se contrataron para servir en casas de terceros^l
 - 2 pagaron deudas^{li}

TIPOS DE NEGOCIOS O CONTRATOS REALIZADOS POR LAS MUJERES CASADAS DE ACUERDO CON SU ORIGEN ÉTNICO

MUJERES QUE CON LA LICENCIA DE SUS ESPOSOS ACUDIERON POR SÍ MISMAS AL ESCRIBANO:

- 20 españolas de las cuales:
 - 7 compraron o vendieron mercancías^{lii} (esclavos, calzas, cueros para salar, cabezas de ganado vacuno, azúcar, varas de rúan de cofre)
 - 3 vendieron^{liii} casas y censos^{liv}
 - 5 otorgaron poderes a terceros para cobrar sus herencias^{lv}
 - 3 otorgaron licencias a sus maridos para viajar a Castilla a finiquitar negocios^{lvi}
 - 1 recibe licencia de su marido para viajar a Castilla^{lvii}
 - 1 concierta a su hija para servir en casa de terceros^{lviii}
- 1 morena con licencia de su marido contrajo una deuda¹⁷⁰

Del análisis de la participación de las casadas en los protocolos notariales se desprenden las tendencias siguientes:

a) Sobresale la mucha mayor participación de las cónyuges españolas en comparación con la casi nula participación y el menor patrimonio de las mujeres casadas indias y morenas.

b) En el 85% de los casos, las mujeres acudieron ante el escribano acompañadas por sus esposos, es decir, se obligaron de mancomún junto con sus maridos a dar cabal cumplimiento al contrato o negocio en cuestión. Recuérdese que la legislación civil señala que cada uno de los cónyuges deberá recibir por partes iguales las ganancias obtenidas por las operaciones o actividades comerciales en las que se obligaren de manera conjunta. De la misma manera, el incumplimiento de la obligación contraída *de mancomunidad* afectará por igual a la pareja. Tal fue el caso de Pedro Zamorano y su mujer –no aparece el nombre de ella en la escritura-, quienes perdieron unas casas que tenían en México por lo corrido de cierto censo, las cuales se remataron en pública almoneda¹⁷¹. Cabe señalar que gracias a las operaciones y contratos realizados de manera conjunta con los esposos, algunas mujeres pudieron incrementar su caudal personal.

¹⁷⁰ Ana Pérez, de “color moreno”, con licencia de su marido, se obligó a pagar junto con su fiador 40 pesos por la compra de unas calzas de terciopelo (ficha 1468).

¹⁷¹ Ver ficha 480 en **CPAGNCM VOL. I**

c) En cuanto a las mujeres casadas que acudieron ante el escribano por sí mismas y con licencia de su marido, se observa que éstas realizaron contratos o negocios de menores montos en comparación con aquellas que acudieron conjuntamente con sus esposos. Dichas operaciones estaban relacionadas principalmente con la compra-venta de mercancías y con negocios que afectaban directamente a las interesadas –v.gr. cobro de herencias, otorgamiento de licencias- y no con la compra de inmuebles, ni con el cobro de adeudos.

d) En cinco de las doce operaciones realizadas con haciendas o estancias se señala que la propiedad provino de la mujer, luego entonces, hay que subrayar la importancia que tuvieron algunas mujeres como portadoras de bienes inmuebles provenientes la mayoría de las veces de su dote, que beneficiaron, en alguna medida, la situación económica del matrimonio.

e) La diversidad de la calidad de los matrimonios españoles -reflejada en el tipo de propiedades involucradas en las escrituras; en el monto de las operaciones y por supuesto, en los oficios de los maridos-, contrasta con la “baja calidad” de la mayoría de los matrimonios indios que acudieron ante el escribano. Tómese como ejemplo que en las operaciones de compra-venta de mercancías el mayor monto adeudado entre los matrimonios indígenas fue de 275 pesos, mientras que entre los españoles fue de 2,100 pesos.

En términos generales, puede decirse que lo definido en la normatividad respecto de la disminución de las capacidades jurídicas de las mujeres casadas para actuar por sí mismas, contrasta con lo observado en los protocolos. En la práctica, la referida incapacidad no se tradujo en que las mujeres tuvieran un rol pasivo dentro del matrimonio, o que las susodichas carecieran de poder de decisión mientras durara la asociación conyugal. Las obligaciones adquiridas en los contratos analizados –cuyo incumplimiento, como se ha visto ya, podía significar la pérdida de bienes- hablan de la corresponsabilidad adquirida por ambos esposos; reflejan también que algunas mujeres participaron directamente, si bien es cierto que no solas, en actividades económicas fuera del

espacio doméstico. Asimismo, las escrituras dan cuenta de que el nivel socioeconómico de las parejas estaba muy relacionado con su origen étnico –lo cual, por supuesto no quiere decir que no existieran españoles pobres o indios ricos. Sin duda la poca participación de los matrimonios indios y la casi nula presencia de los morenos en los protocolos, es señal de que la mayoría de ellos se dedicaban a actividades, que hoy en día pudieran ser calificadas como “informales”, o al menos que no requerían de la elaboración de una escritura.

3) Las mujeres viudas

TIPOS DE NEGOCIOS O CONTRATOS REALIZADOS POR LAS MUJERES VIUDAS¹⁷²
<ul style="list-style-type: none"> • 151 españolas, de las cuales: <ul style="list-style-type: none"> ○ 38 compraron, vendieron o arrendaron casas^{lix} ○ 15 impusieron o compraron censos^{lx} ○ 16 compraron o vendieron solares, estancias o haciendas^{lxi} ○ 40 cobraron^{lxii} o pagaron¹⁷³ deudas ○ 28 compraron, vendieron o liberaron esclavos^{lxiii} ○ 9 finiquitaron o arrendaron negocios del marido^{lxiv} ○ 5 iniciaron negocios propios^{lxv} • 4 indias, de las cuales: <ul style="list-style-type: none"> ○ 2 vendieron sus casas^{lxvi} ○ 1 se obliga a pagar deuda^{lxvii} ○ 1 hace donación de casas^{lxviii} • 1 morena vendió su casa^{lxix}

Del análisis de la participación de las viudas en los protocolos notariales se desprenden las tendencias siguientes:

a) De nuevo sobresale la mucha mayor participación de las viudas españolas en comparación con la de las indias y las morenas. La escasa presencia de estas

¹⁷² Para facilitar la lectura de la tabla, las citas que aparecen en la misma se incluirán al final del capítulo, salvo si se ejemplifica con un caso en particular.

¹⁷³ Ver fichas 367, 392, 404, 691, 1003, 1209, 1283, 1899, 1905, 2138 y 2350 en **CPAGNCM VOL. I**. Las deudas fueron contraídas por ellas mismas -en algunos casos hipotecaron sus casas “para dar mayor seguridad al pago” (ficha 1905)-, o bien, pagaron deudas contraídas por sus maridos. Doña Francisca de Arellano y doña Bernardina de Torres tuvieron que pagar las deudas de sus respectivos maridos, la primera pago 513 pesos del “alcance” hecho a su esposo como oficial de la talla de la moneda (ficha 1899), y la segunda se obligó a pagar al Arzobispado de México 443 pesos por los diezmos de los tributos del pueblo de Tepequauquila que su marido quedó debiendo (ficha 1209).

últimas frente al escribano se apega a la tendencia observada en los otros grupos, es decir, las susodichas realizan los contratos y negocios de menores montos, mientras que entre las viudas españolas se dan las operaciones más cuantiosas.

b) Las viudas acudieron ante el escribano principalmente par realizar operaciones relacionadas con la venta y arrendamiento de bienes inmuebles, cobro de deudas y venta de esclavos; y en menor medida para pagar deudas, comprar bienes o iniciar negocios por su cuenta.

c) La necesidad económica de estas mujeres, aunado al hecho de que muchas de ellas fungieron como albaceas testamentarias de sus maridos, y como tutoras y curadoras de sus hijos –aproximadamente cuatro de cada diez-, explica, en parte, la mayor participación de las viudas en los protocolos notariales debido a las responsabilidades adquiridas por dichos cargos.

d) Las viudas que no fungieron como tutoras o curadoras de los hijos corrieron más riesgos financieros y mostraron mayor iniciativa empresarial al iniciar sus propios negocios y al participar en contratos con montos mayores en comparación con las mujeres que sí ocuparon esos cargos¹⁷⁴.

Los protocolos notariales dan cuenta de que en la práctica la experiencia de vida de las mujeres en la Nueva España del siglo XVI, dependió principalmente de su estado civil y calidad social, y no tanto de consideraciones morales o “naturales” respecto del deber ser femenino. Esto es, si bien es cierto que las capacidades jurídicas de las féminas estaban reguladas claramente por la legislación de acuerdo a su estado civil, y que no se establecían diferencias entre las mismas de acuerdo al origen social de las susodichas, el acceso a diversos recursos (capital, tierra) -ya fuera por dote, herencia, donaciones, merced Real o lo

¹⁷⁴ Entre ellos destacan: la compañía creada por una de las viudas para tratar cordobanes; el poder dado a terceros para administrar un hacienda de minas (ficha 4590), una estancia ganadera (ficha 4593) y una huerta de cacao (ficha 3061); la venta de 10,000 cabezas de ganado mayor (ficha 5216) y el pleito entablado por una de las susodichas para recibir tributos de las encomiendas pertenecientes a su marido (ficha 326 en **CPAGNCM VOL. I**).

adquirido como bienes gananciales-, así como el prestigio social de la familia a la que se pertenecía determinaron, además de la forma de vida, la calidad de los negocios y contratos que llevaron a cabo las mujeres. Puede decirse también, que si bien es cierto que los hombres y mujeres, en especial aquellas que formaban parte de una estructura patriarcal, no tenían las mismas capacidades jurídicas en materias contractuales y de potestad sobre los hijos -lo que sin duda derivaba en el establecimiento de relaciones de poder desiguales en perjuicio de éstas-, la normatividad civil presentaba alternativas a las mujeres mayores de edad que carecían de *pater*, al reconocerles la capacidad jurídica necesaria, negada a las hijas de familia y casadas, para realizar diversos contratos.

Los casos de doña Catalina de Montejo y de doña Ana de Estrada -ambas hijas legítimas de padres con linaje reconocido, casadas con hombres de igual calidad, y que a lo largo de sus vidas accedieron a cuotas significativas de capital económico, simbólico y social¹⁷⁵- ejemplifican a las mujeres viudas que se convirtieron en jefes de familia al morir el marido, y que se hicieron cargo de la dirección de sus negocios. Doña Catalina de Montejo, fue hija legítima y heredera de doña Beatriz de Herrera y del adelantado Francisco de Montejo, y viuda del también adelantado Alonso de Maldonado. Tuvo en encomienda los pueblos de Chietla y Matlaquatlán¹⁷⁶. Fungió como tutora, curadora y legítima administradora de las personas de don Juan Álvarez Maldonado (casado con doña Ana de Medina)¹⁷⁷, de doña Beatriz de Herrera (casada con don Pedro Lorenzo de Castilla)¹⁷⁸ y de doña Aldonza de Guzmán, sus hijos. La susodicha no sólo se preocupó por cobrar los adeudos debidos a su marido¹⁷⁹ o a ella misma

¹⁷⁵ Recordar que esta elaboración conceptual proviene de Pierre Bourdieu, ver nota 1 en la Introducción.

¹⁷⁶ Ver ficha 15 en **CPAGNCM VOL. I**

¹⁷⁷ Ver ficha 5552 en **CPAGNCM VOL. I**

¹⁷⁸ Ver ficha 2369 en **CPAGNCM VOL. I**

¹⁷⁹ Ver ficha 4806 en **CPAGNCM VOL. I**

por su legítima paterna¹⁸⁰ y materna¹⁸¹, también tomó decisiones respecto de sus bienes inmuebles y demás negocios pertenecientes a la familia –v.gr. otorgó poder a un tercero para arrendar casas y tiendas que tenía en México¹⁸²; compró media estancia de ganado mayor de yeguas, garañones y mulas¹⁸³; otorgó poderes para “tomar minas”¹⁸⁴, cobrar a vecinos de las minas de Zacatecas los quintales de azogue vendidos para el beneficio de metales¹⁸⁵ y “suplicar mercedes Reales sobre la industria del añil”¹⁸⁶.

Lo mismo puede decirse de doña Ana de Estrada, viuda del tesorero Alonso de Sosa, quien como tutora y curadora de sus hijos, se presentó directamente ante el escribano para concertar la venta de los cueros vacunos que se sacaren de la estancia que tiene junto con sus hijos en la provincia del Pánuco¹⁸⁷, así como de 300 novillos y 50 vacas¹⁸⁸. Asimismo, consiguió que doña María de Montes de Oca, otra mujer viuda, le diera la fianza requerida para “disponer de las carnicerías de la villa de Toluca y del abasto de carne de vaca durante un año”¹⁸⁹. Además de involucrarse en el campo de la ganadería, las escrituras dan cuenta de que doña Ana administró sus propiedades así como el patrimonio de sus hijos, para ello arrendó casas¹⁹⁰, cobró deudas¹⁹¹ y vendió esclavos¹⁹². La emprendedora viuda no descuidó el cuidado de su casa y demás bienes inmuebles por lo que acudió ante el escribano para concertar el servicio de varios

¹⁸⁰ Ver ficha 4788 en **CPAGNCM VOL. I**

¹⁸¹ Ver ficha 4172 en **CPAGNCM VOL. I**

¹⁸² Ver fichas 1124, 4971 en **CPAGNCM VOL. I**

¹⁸³ Ver ficha 1086 en **CPAGNCM VOL. I**

¹⁸⁴ Ver ficha 4874 en **CPAGNCM VOL. I**

¹⁸⁵ Ver fichas 4739, 4795, 4797, 4801, 4829 en **CPAGNCM VOL. I**

¹⁸⁶ Ver ficha 4794 en **CPAGNCM VOL. I**

¹⁸⁷ Ver ficha 169 en **CPAGNCM VOL. I**

¹⁸⁸ Ver ficha 224 en **CPAGNCM VOL. I**

¹⁸⁹ Ver ficha 310 en **CPAGNCM VOL. I**

¹⁹⁰ Ver fichas 228, 232, 315 en **CPAGNCM VOL. I**

¹⁹¹ Ver ficha 312 en **CPAGNCM VOL. I**

¹⁹² Ver ficha 240 en **CPAGNCM VOL. I**

criados¹⁹³. También se ocupó de dotar a su hija, doña Inés de Cabrera, para que entrara al monasterio de la Concepción¹⁹⁴.

Los casos arriba analizados dan cuenta de la mayor independencia con la que actuaban las viudas en comparación con las casadas; dan cuenta también de que para dichas mujeres no existieron diferencias sustanciales en relación a los hombres, en cuanto a la calidad de los negocios y contratos que realizaron.

- Las capacidades jurídicas y los roles sociales de los hijos vs. cotidianidad

Los roles sociales y las capacidades jurídicas de los hijos:

Por razón de la edad, los hijos -niñas y niños- son considerados *menores de edad* desde los doce y catorce años, respectivamente, hasta los veinticinco¹⁹⁵. Antes de las edades referidas, se consideran *incapaces* debido a que sus capacidades físicas e intelectuales no se han desarrollado completamente. Dado que los menores no pueden obligarse en ningún acto civil, necesitan estar sometidos a una autoridad inmediata que los proteja y gobierne. Una excepción a la regla en cuanto a su capacidad jurídica, es que a partir de los catorce años, siendo varón, y de los doce siendo mujer, pueden los hijos, con autorización de los padres, contraer matrimonio¹⁹⁶ y hacer testamento¹⁹⁷. No será hasta los veinticinco años cumplidos, cuando hombres y mujeres alcancen la *mayoría de edad*, adquiriendo con ello plena capacidad jurídica para gobernar su hacienda y disponer de su persona¹⁹⁸. Así, el *mayor de edad* -hombre o mujer, ésta última siempre y cuando no esté casada- es capaz de realizar todos los actos de la vida civil, pudiendo comprar, vender, permutar, aceptar o hacer donaciones, celebrar contratos, presentarse en juicio, etc.¹⁹⁹. Sin embargo, a pesar de que la

¹⁹³ Ver fichas 231, 244, 319 en **CPAGNCM VOL. I**

¹⁹⁴ Ver ficha 192 en **CPAGNCM VOL. I**

¹⁹⁵ **Las Siete Partidas**, Partida 6, Título 19, Ley 2.

¹⁹⁶ **Las Siete Partidas**, Partida 4, Título 1, Ley 6

¹⁹⁷ **Las Siete Partidas**, Partida 6, Título 1, Ley 13

¹⁹⁸ José Ma. Ots y Capdequi, **Historia del Derecho** ..., p. 49

¹⁹⁹ **Fuero Real** Libro 1, Título 11, Ley 8.

normatividad jurídica no le impide a los hijos realizar los actos mencionados, en la práctica cotidiana éstos no actuaban libremente. Sin duda, como se ha referido ya, el hecho de que en la normatividad civil se impida a los hijos utilizar sus bienes mientras estén bajo la potestad del padre tiene como consecuencia el fortalecimiento del *paterfamilias*. De ahí que para poder administrar libremente sus bienes, hijos e hijas tengan que “salir” de la patria potestad ya sea por mayoría de edad, emancipación –acto por el cual el padre liberta al hijo de la patria potestad- o casamiento -recuérdese que las casadas requieren de la licencia del marido para celebrar contratos.

A pesar de que la ley, a través de la emancipación y del reconocimiento de ciertas capacidades jurídicas en los menores de edad, permite a hijos e hijas acudir ante escribano para realizar cierto tipo de contratos, en la práctica esto sucede de manera excepcional. Por un lado, la casi imperceptible presencia de los emancipados en los protocolos notariales, muestra que casi la totalidad de los hijos estuvieron sujetos al gobierno del padre en cuanto a la administración de sus bienes, al menos hasta que cumplieron la mayoría de edad o contrajeron matrimonio. Apenas cinco escrituras de un total de 4913, refieren la participación de un varón emancipado como parte involucrada en el contrato²⁰⁰. Dentro de los casos excepcionales se encuentra el de don Antonio de Saavedra de 22 años que “... por cuanto ha sido muy obediente y es capaz y suficiente para vivir libre y emancipado, han concertado padre e hijo en que lo emancipe. Por tanto otorgó que emancipaba a su hijo, y en señal de ello lo tomó por la mano y le apartó y desvió de sí y le dejó aparte y le dio por libre y quitó. Y le remitió la mitad de usufructo de los bienes adventicios de su hijo y para que su hijo tenga bienes conocidos y señalados y para ayuda y sustentación, por el amor que su padre le tiene, le hace gracia y donación de 2,000 pesos de oro común”²⁰¹.

²⁰⁰ Ver fichas 1244, 1512, 1898, 1996 y 2439 en **CPAGNCM VOL. I**

²⁰¹ Ver ficha 1898 en **CPAGNCM VOL. I**

Por el otro, en relación a los menores de edad, la participación de los varones fue mucho más variada en comparación con la de las mujeres. Mientras que los primeros acudieron ante el escribano principalmente para pagar deudas, comprar mercaderías, otorgar cartas de pago de dote o solicitar un curador²⁰², las segundas se presentaron ante el escribano junto con sus maridos, o bien con su licencia, para vender o traspasar algún inmueble²⁰³ o donar parte de su hacienda²⁰⁴.

La importancia del nacimiento legítimo:

Sin duda, además del reforzamiento de la autoridad paterna sobre los hijos, otro de los aspectos sancionados por la legislación -en plena concordancia con lo establecido por la moral cristiana y que contribuye al establecimiento de la familia monogámica y del matrimonio sancionado por la Iglesia como pilares de estructuración social-, es la importancia dada al nacimiento legítimo. En las *Partidas* se establece que la legitimidad de los hijos dentro del matrimonio se presume siempre, salvo en caso de ausencia ininterrumpida del marido. Para que esta presunción de legitimidad tenga lugar, el nacimiento había de ocurrir después de los seis meses y un día de celebrado el matrimonio y antes de los diez meses y un día después de muerto el padre²⁰⁵. Cabe señalar que en los partos dobles, si los recién nacidos eran varón y mujer, independientemente de que haya nacido primero esta última, se reconoce la primogenitura del varón y puede gozar de los derechos que como tal le corresponden; en cambio, si los dos eran varones se reconocen los derechos de primogenitura al que hubiere nacido primero²⁰⁶.

²⁰² Ver fichas 44, 122, 153, 248, 650, 1013, 1032, 1058, 1071, 1112, 1185, 1230, 1985, 2231 y 2252 en **CPAGNCM VOL. I**

²⁰³ Ver fichas 772, 988, 2082 en **CPAGNCM VOL. I**

²⁰⁴ Ver fichas 1868, 2167 en **CPAGNCM VOL. I**

²⁰⁵ **Las Partidas**, Partida 4, Título 23, Ley 4

²⁰⁶ **Las Siete Partidas**, Partida 7, Título 33, Ley 12. En términos generales, la primogenitura proporciona el derecho a suceder al padre o madre en instituciones como los mayorazgos y encomiendas, los títulos nobiliarios y los patronatos, con la consecuente obligación de alimentar y proporcionar lo necesario al resto de los hermanos.

La condena a los hijos ilegítimos se refleja en primer lugar, en la compleja tipología que respecto de los “hijos bastardos” se establece en la normatividad civil de acuerdo al tipo de unión sexual habida entre los padres²⁰⁷. Y en segundo lugar, en la serie de impedimentos legales que tienen los hijos ilegítimos para acceder a la vida religiosa, a ciertos cargos y honores, y para suceder en la herencia de sus padres –no se considera como obligación de éstos el tener que heredar a los hijos ilegítimos, salvo en ciertos casos que se abordarán más adelante²⁰⁸. Puede decirse que en el Derecho civil castellano, tanto el padre como la madre tienen la misma capacidad jurídica para transmitir legitimidad a sus descendientes –lo cual no sucedía en el antiguo Derecho romano²⁰⁹. Sin embargo, a pesar de la mencionada igualdad habida entre los padres para transmitir legitimidad a la prole, la madre tiene una responsabilidad mayor en el proceso, pues ella tiene la obligación, mediante un comportamiento sexual intachable, de no introducir sangre ilegítima o impura en la familia, contribuyendo con ello a la conservación del capital simbólico (honorabilidad percibida) de la unidad familiar.

En los siglos XVI y XVII, mestizo y mulato eran sinónimos de ilegítimo²¹⁰, cabe recordar que para la época los hijos legítimos de español e india eran considerados como españoles. En relación a los mestizos, Juan de Solórzano –

²⁰⁷ Los hijos ilegítimos se dividen en naturales y espurios o bastardos. Por hijo natural se entiende al nacido de mujer que “ha tenido comercio con uno sólo, privada y secretamente, en cuyo caso el padre tiene la certeza de su paternidad” (**Leyes de Toro**, Leyes 10, 11). Por hijo espurio se entiende al nacido fuera del matrimonio de padres que no podían casarse al tiempo de la concepción ni al del nacimiento; y también al nacido de “ramera pública”. Todos los hijos que no son legítimos ni naturales, se llaman espurios o bastardos porque proceden de un origen más innoble o culpable. Los espurios se dividen en *adulterinos* o procedentes de adulterio, *incestuosos* o habidos entre parientes, *sacrílegos* o hijos de clérigos, frailes o monjas, y *manceres* (mancillados) o hijos de “ramera pública” (**Las Siete Partidas**, Partida 4, Título 15, Ley 1).

²⁰⁸ **Las Siete Partidas**, Partida 6, Título 13, Leyes 10-12; **Leyes de Toro**, Ley 9, 10, 12; **Fuero Real**, Libro 1, Título 6, Ley 3; Libro 3, Título 6, Ley 17.

²⁰⁹ Antes de la reforma justiniana, las madres romanas no tenían la capacidad de heredar sus bienes a sus hijos, de ahí que se considerara que eran incapaces, jurídicamente hablando, de transmitir legitimidad a su prole (Yan Thomas, “The División of the Sexes in Roman Law”, pp. 82-137 en **History of Women**, Vol. I, p. 82).

²¹⁰ Patricia Seed, **Amar, Honrar y Obedecer ...**, p. 40.

conocida autoridad de principios del siglo XVII en asuntos hispanoamericanos-, a pesar de reconocer que éstos eran “hijos de españoles” y por consiguiente podían aspirar a cargos en el gobierno, la Iglesia o el Ayuntamiento, estimaba que en general los mestizos eran hijos ilegítimos, particularidad que en su opinión constituía un obstáculo insuperable para que se les admitiera en la clase de los ciudadanos. Los mestizos, afirmaba Solórzano, eran fruto de la licencia, circunstancia que hacía de ellos una nación viciada e indigna de un empleo o de una vida honorable²¹¹. Algunas disposiciones normativas de carácter civil reflejan la visión negativa que se tenía en la época sobre este grupo racial, entre las cuales se encuentran las siguientes: no podían ser protectores de indios “... porque en lugar de defenderlos y aprovecharlos, los dañan y perjudican, mandamos ... que no provean de estos oficios a mestizos, sino a personas honradas y de conciencia”²¹²; tampoco podían admitirse “informaciones para que mestizos y mulatos sean escribanos”²¹³, mucho menos podía darse el oficio de corregidor a “personas bajas” o de “oficio mecánico”²¹⁴. De igual forma se señala que “se excusen de dar [la orden sacerdotal] a mestizos ... declaramos que lo susodicho se entienda tan solamente con los hijos de india o indio, con español o española”²¹⁵.

No obstante, a pesar de las sanciones legales y sociales existentes en torno a la ilegitimidad, esto no quiere decir que en la práctica todos los padres se desentendieran de sus hijos naturales; o que por su condición de hijos ilegítimos perdieran capacidades jurídicas –salvo el mencionado derecho de suceder a sus padres. Los protocolos notariales dan cuenta de que algunos hijos ilegítimos heredaron a sus padres, aunque no como herederos forzosos²¹⁶, y/o acudieron

²¹¹ Juan de Solórzano y Pereira, **Política indiana**, Madrid, 1647, pp. 246-248 citado en Jonathan Israel, **Razas, clases sociales y vida política en el México Colonial ...**, p. 73

²¹² **RLI**, Libro 7, Título 8, Ley 5, Fol. 99.

²¹³ **Reales cédulas** de 15 de noviembre de 1576

²¹⁴ **RLI**, Libro 4, Título 4, Ley 27, Fol. 62

²¹⁵ **RLI**, Libro 1, Título 2, Leyes 11, 12.

²¹⁶ Ver fichas 1867, 1868, 2205, 3316, 4182 y 4996 en **CPAGNCM VOL. I**

ante escribano para realizar negocios o contratos de diversa índole –v.gr. donar o vender algún bien²¹⁷, otorgar poderes a terceros²¹⁸, concertar servicios²¹⁹. Hay que decir que los bienes involucrados no tenían mucho valor y que las pocas veces que se hizo mención en las escrituras a la condición de mestizo estuvo asociada a un hijo o hija ilegítima²²⁰. A Pedro García de Beas su condición de hijo natural no le impidió solicitar “se le haga merced del título de escribano de Su Majestad y de alguna ayuda de costa, oficios, cargos u otras mercedes, como hijo natural de conquistador que no dejó hijo legítimo²²¹. Tampoco fue impedimento para que Antonia de Paz y Diego Moreno Bretón, cada uno por su cuenta, contrajeran legítimo matrimonio²²².

Honrarás a tu padre y madre:

“A mozo respondón, pan y bastón”²²³.

“Al hijo querido el mayor regalo es el castigo”²²⁴.

Respecto de las obligaciones morales que deben tener los hijos, las *Partidas* establecen que los hijos deben naturalmente “de amar y temer a sus padres, y de hacerles honra y servicio, y ayuda en todas aquellas maneras que lo pudieren hacer”²²⁵. Las cartas escritas por algunos inmigrantes dan cuenta de la preocupación que como hijos tenían por socorrer a sus padres y darles una “buena vejez”. Beatriz de Carvallar es una de ellas y desde México le dice a su padre lo siguiente: “... Si v.md. se atreviere [a venir a la Nueva España], enhorabuena, que yo haré todo lo que soy obligada como hija ... Si Dios me lo deja ver en esta tierra mi hacienda será suya, porque otro no es mi deseo sino

²¹⁷ Ver fichas 87, 1867, 1868, 2205 en **CPAGNCM VOL. I**

²¹⁸ Ver fichas 3460, 4504, 5024 en **CPAGNCM VOL. I**

²¹⁹ Ver ficha 1791 en **CPAGNCM VOL. I**

²²⁰ Ver fichas 2205, 4996, 5700 en **CPAGNCM VOL. I**

²²¹ Ver ficha 3313 en **CPAGNCM VOL. I**

²²² Ver fichas 5024, 1301 en **CPAGNCM VOL. I**

²²³ Refrán de la época en Gonzalo Correas, **Vocabulario de refranes ...**, p. 28

²²⁴ Refrán de la época en Gonzalo Correas, **Vocabulario de refranes ...**, p. 58

²²⁵ **Las Siete Partidas**, Partida 4, Introducción al Título 19

darle contento y buena vejez²²⁶. Otros tantos escribieron a sus padres para decírles que pronto estarían en condiciones de enviarles algún recuello. Así lo hizo Cristóbal Vicente quien le señala a su madre que "... enmendaré el descuido que he tenido de no acudir lo que debo como hijo obediente, más no se maraville v.md. haya tenido descuido, porque aún ahora empiezo a tener de comer"²²⁷.

Por otro lado ante la adversidad, algunas madres, sobre todo viudas, escribieron a sus hijos para que envíasen por ellas, o bien, para que les hicieran llegar algún remedio²²⁸. Catalina de Ávila escribe desesperada a su hijo lo siguiente: "... Así, mi señor hijo, por amor de Dios, os ruego que no me olvidéis, ni a vuestra hermana, que os prometo que si no fuese por ella y su marido, podría vivir de limosna"²²⁹. En el mismo tenor escribe María de Acevedo a su hijo en México: "...te fuiste en tanto riesgo [a la Nueva España] sólo para valer más, y ayudarme, y darme buena vejez y para remedio de tus hermanas"²³⁰.

En términos generales, puede decirse, con base en el análisis de la correspondencia privada, que las madres solicitaron con mayor frecuencia la ayuda económica de los hijos y no de las hijas, sobre todo porque la mayoría de las hijas de familia permanecían al lado de sus madres, siendo doncellas, y cuando se casaban requerían de la licencia del marido para disponer sobre la mayor parte de sus bienes. Antes que ayuda económica, de las hijas los padres esperan sobre todo compañía y que ayudaran en las tareas domésticas. Mari Plazuela le escribe a su hijo en relación a su hermana lo siguiente: "... vuestra hermana la menor está tan mujer como yo, y con su ayuda y compañía tengo

²²⁶ Beatriz de Carvallar en México a su padre Lorenzo Martínez de Carvallar, 1574, en Enrique Otte, op.cit., carta 56, p. 84. Ver también cartas 69, 96 y 101.

²²⁷ Cristóbal Vicente desde México a su madre Mari González en Lepe, 1576, en Enrique Otte, op.cit., carta 68, p. 94

²²⁸ Ver cartas 73 y 79 en Enrique Otte, op.cit.

²²⁹ Catalina de Ávila desde Almodóvar del Campo, escribe a su hijo Gonzalo de Ávila en la ciudad de México, 1561, en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, op.cit., carta 5, p. 45. Cf. cartas 6-9 y 11 en ibid.

²³⁰ María de Acevedo desde Tordesillas, escribe a su hijo Gaspar Núñez en la ciudad de México, 1584, en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, op.cit., carta 64, p. 154

descanso y consuelo”²³¹. Un indicio de que en algunas ocasiones las hijas eran consideradas como propiedad privada por el *paterfamilias*, es el hecho de que para algunos padres el destino de al menos una de las hijas debía ser el acompañarles en la vejez, muestra de ello es la expresión escrita por Juan López de Soria a la condesa de Rivadavia cuando le cuenta sobre sus tres hijos: “Los dos varones ... los ha de ver en esos reinos, para que sepan lo que conviene, que criándose en esta tierra [se refiere a la Nueva España] aprueban mal. La niña la quiero para mi vejez, que ya me sirve y regala”²³².

Hijos e hijas guardianes de la honra familiar:

“A la moza andadera, quebradle la pierna y que haga gorguera”²³³.

“A la mujer ventanera, tuércela el cuello si la quieres buena”²³⁴.

“Moza que se asoma a la ventana a cada rato, quiérese vender barato”²³⁵.

Además de socorrer y acompañar a sus padres, hijos e hijas tenían la responsabilidad de cuidar el buen nombre de la familia, pero no por los mismos medios. Mientras que de las hijas se esperaba que fueran, en palabras de la época, “mujeres honradas y no perdidas”, “mujeres recogidas y recatadas”²³⁶, esto es, que tuvieran un comportamiento sexual intachable de acuerdo a su estado civil (virginidad para las solteras, fidelidad entre las casadas), de los varones se esperaba que fueran “hombres de bien”²³⁷, “hombres de cuidado y no como mozos”²³⁸, “honrados y bien nacidos”²³⁹, pero sobre todo “buenos caballeros que tengan de comer”²⁴⁰. Aunque como dice Inés Pachona a su primo

²³¹ Mari Plazuela desde Torremilano escribe a su hijo Martín de Alcuía, 1596, en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, carta 106, p. 235

²³² Juan López de Soria a la Condesa de Rivadavia, 1576, en Enrique Otte, *op.cit.*, carta 72, p. 96

²³³ Refrán de la época en Gonzalo Correas, **Vocabulario de refranes ...**, p. 18

²³⁴ Refrán de la época en Gonzalo Correas, *op.cit.*, p. 19

²³⁵ Refrán de la época en Gonzalo Correas, *op.cit.*, p. 530

²³⁶ Carta 175 en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, p. 349

²³⁷ Carta 251 en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, p. 463

²³⁸ Carta 64 en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, p. 154

²³⁹ Carta 106 en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, p. 235

²⁴⁰ Carta 250 en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, p. 462

Juan de la Fuente que anda de soldado, “mire más por su honor y honra que por dineros, porque dinero sin honra no vale nada”²⁴¹.

Uno de los signos más visibles de la honra familiar y de la pertenencia a un determinado linaje era sin duda, el tener un apellido reconocido. Cuidar que no se perdiera el “nombre” fue, para algunos, un asunto importante. Con tal preocupación en mente, don Antonio Vaez de Vargas escribe a su hermano Bartolomé Salas que al casarse su hermana Magdalena “se ha de poner en su sobremote Clavijo [el apellido de la madre] porque de este apellido de los Clavijos no se pierda”²⁴². Por razones similares, Diego López del Castillo y su esposa Juana López, dieron a sus hijos apellidos diferentes. De los tres varones, el uno se llama Andrés López del Castillo, el otro Diego López del Castillo, y el otro más pequeño se llama Francisco López del Toril, como el abuelo²⁴³. Así, hijos e hijas fungían como depositarios y portadores del honor de sus familias y tenían la obligación de dar muestra con su comportamiento de su “buen nombre”.

A pesar de que se ha dicho que tanto los hijos como las hijas eran portadores del honor familiar, existía una diferencia sustancial entre mozos y doncellas. Estas últimas, particularmente las de “buena cuna”, a través de su atuendo fungían como “objetos testimoniales” o “medios de exhibición” de la riqueza de la familia, pero sobre todo, daban cuenta de la calidad del padre o del esposo en caso de ser casadas –el tema de la diferenciación social a través del consumo suntuario se abordará en el siguiente capítulo. A doña Isabel de Bravo le señala su padre que desea que venga muy “galana” a la Nueva España, para lo cual le pide:

²⁴¹ Inés Pachona escribe a su primo Juan de la Fuente en México, 1597, carta 93 en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, p. 214

²⁴² Don Antonio Vaez de Vargas desde Guadalajara a su hermano Bartolomé Salas en México, 1573, carta 249 en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, p. 460

²⁴³ Diego López del Castillo desde Belmonte a su suegro Asensio López en México, 1570, carta 18 en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, p. 70

... se haga tres vestidos, las basquiñas de terciopelo y raso damasco, con sus turcas de raso, y jubones de lo mismo, de los colores que tu quisieres y más galanos, guarnecido con su pasamanos de oro y plata, conforme al uso de allá, y asimismo se saque un vestido de grana, basquiña y turca y faldellín, con su pasamanos de plata. Para la mar, dos mantos de seda finos, los tocados que quisieres, que sean de oro y los mejores que allá se hicieren y que más gusto te dieren, para el camino un tudesco de damasco guarnecido, sombrero como allá se usa, con su medalla y su pluma, y porque quiero que vengas muy galana, chapines de terciopelo, con sus caireles de plata, dos pares de ellos. Y que todo esto se compre y se haga en Sevilla, porque venga bien hecho²⁴⁴.

Del dicho al hecho ...: ¿perfectas doncellas y mozos bien nacidos?

Para la época se consideraba que las "mocedades y liviandades" eran propias de los varones jóvenes, de ahí que se reprendiera a quienes ya no siendo tan mozos seguían sin enmendar su vida. Sobre el particular, Diego Mateos escribe a su hermano Juan de Salinas lo siguiente: "... más me parece que gustáis de vuestras mocedades y liviandades que de corresponder con lo que debíais, que es procurar de asentar y ganar vuestra vida y guardar de lo que ganéis para vuestra vejez, que no sois niño ... Lo quiero decir para que consideréis que lo poco que queda de la vida es menester que los hombres enmienden su vida y mocedades ... porque fuera para mí gran alboroto saber que estabais casado ... digo esto porque ya es tiempo que la valentía se deje para los que empiezan el mundo"²⁴⁵. En cambio, la desobediencia –ya no se diga la liviandad- entre las doncellas era reprimida con mayor vigor. Muestra de ello es el caso de la referida doña Isabel Bravo, quien intentó poner "muchos inconvenientes" a la petición de

²⁴⁴ Francisco Ramírez Bravo en Nochtepec, Taxco, a su hija doña Isabel Bravo en Lepe, España, 1582, en Enrique Otte, *op.cit.*, carta 216, p. 194

²⁴⁵ Diego Mateos desde Tordesillas a su hermano Juan de Salinas en México, 1590, carta 86 en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, p. 200

su padre de que viniera a casarse a la Nueva España, a cambio recibió una furibunda carta de éste en la que le escribe lo siguiente:

... Lo primero es que so pena de mi maldición, y que en mí no tendrás padre, y yo no te llamaré hija, que vista ésta y entendido mi voluntad, te vengas a esta tierra, ... porque como padre que desea tu bien, pretende tu venida acá en donde tienes casa y hacienda que yo he comprado para tí ... en donde hallarás negros y negras que te sirvan, donde tendrás todo el descanso que quisieres ... y no mires dichos de gentes de esa tierra [en Lepe, España], que no hay para qué, porque acá serás muy estimada y más honrada que en esa tierra, porque basta que seas mi hija. Demás de esto tienes hacienda con qué te casarás principalmente ... Abre los ojos y mira bien lo que haces ... y haciendo mi mandado tendrás padre que te pondrá en tanta honra como te he dicho ... no quiero decir aquí más, sino que sin réplica cumplas lo que aquí te mando²⁴⁶.

Poder determinar en qué medida las jóvenes cumplían en la práctica con el modelo de perfecta doncella predicado por los moralistas -el cual incluye además de la obediencia, la humildad, la modestia, la discreción, la vergüenza y el retraimiento²⁴⁷- y que en muchos aspectos permea o influye a la normatividad civil, es harto difícil. Sobre todo porque la experiencia de vida de las jóvenes dependía fundamentalmente del grupo social al que pertenecían. Considérese como ejemplo de ello, el problema del encierro doméstico, el cual según Mariló Vigil, afectaba principalmente a las mujeres españolas insertas en las clases sociales en las que el código del honor era inexcusable -v.gr. grupos urbanos medios y altos²⁴⁸. Está claro que para las mujeres de los grupos menos favorecidos, para la Nueva España la mayoría de las indias y las mujeres españolas pobres, esto no sucedía en la práctica.

²⁴⁶ Francisco Ramírez Bravo en Nochtepec, Taxco, a su hija doña Isabel Bravo en Lepe, España, 1582, en Enrique Otte, *op.cit.*, carta 216, p. 194

²⁴⁷ Mariló Vigil, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, p. 18

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 27

Sin embargo, son los propios moralistas quienes advierten del incumplimiento del modelo. Según Pedro de Luxán, las mujeres no estaban calladas, sino que hacían donaires, contaban fábulas y “cuentos feos y llenos de gazafatones”. Así mismo, observa que “muchas mujeres presumen de ser decidoras, graciosas y mofadoras”²⁴⁹. Por su parte, Antonio de Guevara señala “ve la madre que su hija no la obedece y digiérela, sabe que anda por las ventanas y puertas deshonestas y digiérela, ve que ya está perdida y rematada y también lo digiere”²⁵⁰. Tal parece ser el caso de María de Solórzano a quien se le inició un proceso inquisitorial por ser “alcahueta de su hija”²⁵¹.

Por otro lado ¿cómo pensar que lo propuesto como ideal de feminidad por los moralistas era práctica común, cuando el estereotipo femenino que ejerció una profunda fascinación sobre las mujeres de la época fue el de la dama del amor cortés, el de la poesía de los trovadores y las novelas de caballería?²⁵² Lo mismo puede decirse de la masculinidad.

Lo que a primera vista se advierte como un incumplimiento, no sé hasta que grado, de los modelos propuestos por los moralistas y la normatividad civil, refleja que junto con dichos modelos coexisten otros sistemas de valores con expectativas diferentes y a veces conflictivas en cuanto al comportamiento que se considera apropiado para el ocupante de una determinada posición social²⁵³. Dicho de otra manera, la vida de cualquier persona está dirigida por distintos círculos de reglas a la vez²⁵⁴. De ahí que la incoherencia de las normas sociales y la coexistencia de exigencias funcionales contradictorias, permitan al individuo

²⁴⁹ Pedro de Luxán, **Coloquios matrimoniales**, 1550, Madrid, Ed. Atlas, Colección Cisneros, 1943, p. 22 citado en Mariló Vigil, *op.cit.*, p. 26. Lo mismo piensan Vives, fray Luis de León y Juan de Pineda.

²⁵⁰ Antonio de Guevara, **Epístolas familiares**, f. 186 citado en Mariló Vigil, *op.cit.*, p. 32

²⁵¹ Ramo Inquisición (Lote Riva Palacio) del AGN, Tomo 125, vol. 125, exp. 71, 4 fs.

²⁵² Según Mariló Vigil la cultura del amor cortés fue patrimonio de todas las clases sociales y de personas de muy diversos niveles educativos (*op.cit.*, p. 62). Para la autora, la cultura cortés configuró las pautas bajo las cuales se desarrolló el galanteo en la sociedad hispana de los siglos XVI y XVII (p. 70). Ver Irving Singer, **La naturaleza del amor**, Siglo XXI, México, 1992, 3v.

²⁵³ Robert K. Merton, “The Role-Set: Problems in Sociological Theory” en **The British Journal of Sociology**, v. VIII, junio de 1957, pp. 106-120.

²⁵⁴ Stanto Wheeler, “Conducta Desviada” en Neil J. Smeler, **Sociología**, Madrid, Euramérica, 1974, p. 774.

escapar de un rígido determinismo social²⁵⁵. Luego entonces, puede entenderse el que por un lado existan jóvenes que se someten, en mayor o menor medida, a las pautas de conducta propuestas por el modelo oficial, pero por el otro, estas mismas jóvenes aceptan también valores más mundanos que señalan que para que una joven se case debe aparecer como deseable, lo que exige una cierta dosis de desenvoltura y gracia.

El matrimonio y la "objetivación" de mozos y doncellas:

"A falta de hombres buenos, casé a mi hija con suegros"²⁵⁶.

"A quien hija casa, la bolsa le queda rasa"²⁵⁷.

"Casa al hijo cuando quisieres, y a la hija cuando pudieres"²⁵⁸.

La preocupación por lograr el buen matrimonio de los jóvenes –que no sólo se dio entre la élite, ni fue exclusiva del padre- refleja el papel que tuvieron mozos y doncellas en la conformación de alianzas sociales. Alianzas que se esperaba contribuyeran al mayor prestigio del propio grupo familiar, además de proporcionar también un beneficio económico para las familias de los contrayentes. No obstante, en los siglos XVI y XVII hubo poca incidencia de matrimonios mixtos: los españoles se casaban con españoles, los indios con los indios y los negros con los negros²⁵⁹. Durante estos siglos, el matrimonio era más común entre españoles y menos común entre los negros y las castas. Los indios, a quienes la Iglesia había exentado de los derechos relativamente altos cobrados a otros grupos y sujetos a una vigilancia más estrecha por parte de los curas, se casaban casi con tanta frecuencia como los españoles²⁶⁰.

En la Nueva España del siglo XVI, en plena concordancia con lo que sucedía en España, la doctrina del consentimiento individual para casarse tenía plena

²⁵⁵ José Castillo Castillo, "El molesto hecho de la sociedad" en J.R. Torregrosa y B. Sarabia (comp.), **Perspectivas y contextos de la psicología social**, p. 152.

²⁵⁶ Refrán de la época en Gonzalo Correas, *op.cit.*, p. 13

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 33

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 157

²⁵⁹ Patricia Seed, **Amar, Honrar y Obedecer ...**, pp. 31, 40-41

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 41

vigencia. Dicha doctrina, sustentada en disposiciones tridentinas, permitía al hijo o a la hija, no a los padres, tomar una decisión con respecto al matrimonio²⁶¹. El tema del respeto a las inclinaciones individuales de los hijos en la elección de un cónyuge, estaba presente tanto en los tratados morales como en la literatura popular de la época. Entre los primeros destacan *Los Coloquios Matrimoniales* de Pedro Luján, que entre 1550 y 1789 tuvieron siete ediciones²⁶². Mientras que entre los segundos, sobresalen las obras de Lope de Vega y Miguel de Cervantes. Este último escribe en *Los trabajos de Persiles y Segismunda*, lo siguiente: “a mucho obligan las leyes de la obediencia forzosa, pero a mucho más las fuerzas del gusto”²⁶³.

Cabe señalar que no todas las monarquías europeas aplicaron las disposiciones conciliares del libre consentimiento. En Francia, cuando los obispos se quejaron ante el incumplimiento de esta disposición sobre la elección matrimonial, la Corona sólo cedió superficialmente; en 1579, Enrique II permitió el matrimonio sin el consentimiento de los padres, de acuerdo con la doctrina católica, pero definió a esos matrimonios como una violación para la cual había pena de muerte²⁶⁴.

Sin embargo, una vez más, la realidad contradecía a la norma. Los conflictos matrimoniales originados en torno a la elección matrimonial reflejan la presión que recibían los hijos (hombres y mujeres) para contraer un “buen enlace”. Particularmente los conflictos se agudizaban para aquellos que tenían una propiedad que heredar. Patricia Seed, en su texto *Amar, honrar y obedecer en el*

²⁶¹ El canón noveno de la sesión del Concilio de Trento sobre el matrimonio asentaba que ninguna autoridad civil podía usar penas (desheredar) o amenazas para obligar a una pareja a contraer matrimonio. En el capítulo I se señala que los hijos tienen derecho a contraer matrimonio por su propia voluntad y que por tanto no requerían del consentimiento de sus padres (Patricia Seed, **Amar, Honrar y Obedecer ...**, p. 52). Desde el siglo V, Graciano caracterizó el consentimiento necesario para el matrimonio como proveniente de la libre voluntad de una persona (*Ibid.*, p. 61).

²⁶² *Ibid.*, p. 73.

²⁶³ Miguel de Cervantes, **Los trabajos de Persiles y Segismunda**, Libro 4, capítulo 1.

²⁶⁴ Patricia Seed, **Amar, Honrar y Obedecer ...**, p. 53.

México Colonial, señala que para los siglos XVI y XVII, “de modo alguno puede afirmarse que sólo las personas muy ricas participaron en conflictos prenupciales, sino que la mayoría de los que lo hicieron tenían alguna propiedad o negocio que heredar”²⁶⁵. El 92% de los conflictos que llegaron ante los jueces eclesiásticos entre 1580 y 1689 fueron resueltos, no a favor de los padres, sino a favor de las parejas²⁶⁶.

La correspondencia privada da cuenta de la intervención de los padres –y al faltar éstos, de hermanos y tíos– para encontrar un buen partido a las jóvenes casaderas²⁶⁷. Juan Alonso Velázquez deseoso de emparentar con la familia del clérigo Francisco García, aceptó la oferta de éste de casar a su hija con uno de los sobrinos que el sacerdote tenía en España. Para formalizar el matrimonio, el dicho Juan Alonso escribe al padre del muchacho diciéndole que “... es cierto que por emparentar con el padre Francisco García yo he dejado de casar a mi hija con quien me estuviera bien y que tiene más hacienda que la que él puede dar a su sobrino, que no es poca cosa, y cualquier pérdida en esto tengo por ganancia a trueque de darle este contento y yo recibirle con tales deudos como él y sus parientes”²⁶⁸. Sobre el probable contrayente le advierte “yo quería que fuese el mayor de ellos, porque la moza tiene 22 años, y quería que fuese avisado y gentil hombre, porque la moza no es necia, y es hermosa y sobre todo de conocida virtud”²⁶⁹.

Por su parte, Don Antonio Vaez de Vargas escribe a su hermano que ya ha conseguido quien se case con su hermana Magdalena Clavijo, “hallé a un hombre tan de bien y de tantos quilates ... demás de ser caballero hijodalgo, y

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 43

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 111

²⁶⁷ Ver cartas 22, 33, 35, 59, 65, 70, 77, 85, 87, 99, 104, 106, 121, 162, 166, 173, 186, 227, 249 y 251 en Enrique Otte, *op.cit.*

²⁶⁸ Juan Alonso Velázquez desde Michoacán a Juan García en Torrecilla de los Cameros, 1577, en Enrique Otte, *op.cit.*, carta 223, p. 202

²⁶⁹ *Ibid.* Asimismo le recuerda al padre del joven que para que su hijo pueda pasar a las Indias debe de traer “información que ha de venir comprobada de dos o tres escribanos” en donde conste que “no es de los prohibidos, moro ni judío, ni de Trujillo ni Cáceres, ni casado ni fraile” *Ibid.*

que conocido tiene de comer, llámase Juan de Figueroa ... acá le han salido muy buenos casamientos y ninguno le ha cuadrado sino ha sido el de mi hermana, aunque no la ha visto, con lo cual me ha echado muy grande obligación”²⁷⁰. Preocupado por la dote que ha de darse al dicho Juan de Figueroa, nuevamente le escribe don Antonio a su hermano en México diciéndole: “... dara v.md. orden de que se despose mi hermana Magdalena de Clavijo con el señor Juan de Figueroa y se cumpla con él los quinientos pesos de mi hermana la monja y los trescientos pesos y lo demás que tuviere suyo, porque conviene mucho darle contento; que doy mi palabra a v.md. que le salían acá tantos casamientos que entre las más me lo sacaban acá para casarlo”²⁷¹. Ambos casos dan cuenta de la importancia que tenían tanto hombres como mujeres para contraer un “buen matrimonio”, pues se requería que ambos contrayentes aportaran sus propias cuotas de capital económico (dote, arras), social (redes de parentesco) y simbólico (prestigio, honorabilidad) a la futura unión.

Si bien es cierto que en algunas sociedades el matrimonio es el contexto donde las mujeres “son vistas más intensa y apropiadamente como valores de cambio”²⁷², parece ser que en el caso de la Nueva España, al menos en el siglo XVI, esto es una verdad a medias, ya que tanto hombres como mujeres pueden ser considerados como “objetos de intercambio”²⁷³. Particularmente para el caso novohispano, pudiera considerarse que dentro de los criterios simbólicos y morales que contribuyen a la búsqueda, a través del matrimonio, de un incremento en el prestigio, nombre o fortuna de los contrayentes y sus familias,

²⁷⁰ Don Antonio Vaez de Vargas desde Guadalajara a su hermano Bartolomé Salas en México, 1573, carta 249 en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, p. 460

²⁷¹ Don Antonio Vaez de Vargas desde Guadalajara a su hermano Bartolomé Salas en México, 1573, carta 250 en Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez, *op.cit.*, p. 462

²⁷² Arjun Appadurai, **La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías**, p. 31.

²⁷³ Según Arjun Appadurai dentro de las condiciones necesarias para que se dé la “objetivación de las personas”, es decir, el proceso por el cual los individuos se convierten en mercancías, se encuentran, entre otras: 1) el que existan los criterios simbólicos y morales que definen el intercambio; 2) el que exista una razón por la cual la intercambiabilidad de “la cosa” se convierte en algo socialmente relevante, y 3) el que exista un contexto que permita el intercambio (Arjun Appadurai, **La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías**, p. 28-36).

se encuentran la importancia dada a la dote, las arras, la honorabilidad familiar y muy particularmente a la virginidad de la joven. Así, doncellas y mozos al contraer matrimonio intercambian las mencionadas cuotas de capital económico, social y simbólico. Cabe señalar que el "intercambio" se facilitaba cuanto mayor fuera la dote de la joven.

Además de servir como símbolos del valor social y económico de la alianza a contraer, la dote y las arras contribuyeron en la Nueva España a que los matrimonios se dieran entre miembros del mismo estamento o grupo social (endogamia). Por ello fueron utilizadas por hombres y mujeres como parte fundamental de una estrategia matrimonial para contraer un "enlace favorable". Según Guillermo Margadant ambas instituciones sirvieron para proteger a la oligarquía de los intrusos de "abajo"²⁷⁴. De la dote se ha dicho ya que es una especie de herencia pre-mortem otorgada a la mujer para contribuir a solventar las cargas del matrimonio, es propiedad de ésta pero mientras dure la asociación conyugal la dote es administrada por el marido²⁷⁵. Por su parte, el contrayente por razón del casamiento y cuando a ello se obliga mediante un contrato celebrado frente a escribano, dona a la novia las arras -también llamadas donación *propter nuptias*- como remuneración a la dote, virginidad o nobleza de la mujer, éstas no pueden exceder de la décima parte de los bienes del futuro marido²⁷⁶, son propiedad de la mujer, pero al igual que la dote, las administra el esposo mientras dure el matrimonio. La concepción misma de las arras viene a confirmar que la pureza sexual y un origen familiar sino noble, sí "decente", son valores intercambiables muy deseables entre las mujeres casaderas. Hay que recordar el hecho de que en la normatividad civil se establece que los padres tienen la obligación de dotar a la hija, y que no hay ley alguna

²⁷⁴ Guillermo Margadant, "La familia en el derecho novohispano" en **Familias novohispanas ...**, p. 42.

²⁷⁵ Jack Goody, **Bridewealth ...**, pp, 1, 17. Ver Natalia Fiorentini, **Dotes matrimoniales y religiosas en la Ciudad de México: 1557-1643**, UNAM-FFyL, Tesis de Licenciatura, 2001.

²⁷⁶ **Leyes de Toro**, Ley 50; **Fuero Real**, Libro 3, Título 2, Leyes 1-3

que regule la cantidad que debe otorgarse como dote a la novia -¿cuestión de oferta y demanda?-, mientras que claramente se estipula que las arras no pueden exceder de la décima parte del caudal del futuro esposo. Probablemente estos dos aspectos -la obligatoriedad que tienen los padres de dotar a las hijas y la no regulación del monto de la dote- inclinen un poco la balanza en cuanto a una mayor "objetivación" de las mujeres en comparación con los hombres.

En términos generales, el intercambio de la dote y las arras se lleva a cabo de la manera siguiente: después de concertado el matrimonio, generalmente el padre de la novia -y en caso de ausencia, la madre o algún otro familiar- hace una *carta de promesa de dote* en la que se "obliga a pagar" al novio cierta cantidad, en pesos o bienes, como dote de la joven. Por su parte, en el mismo contrato, el novio estipula la cantidad que se obliga a pagar a la novia por concepto de arras. Una vez entregada la dote, el novio o esposo a través de una *carta de pago de dote* acepta haber recibido la cantidad señalada, y da a la mujer lo estipulado como arras. En dicho documento generalmente se establece que el esposo se obliga a que disuelto el matrimonio devolverá a su esposa los pesos de la dote y arras.

En la escribanía del mencionado Antonio Alonso aparecen 40 documentos relacionados con dotes, 31 de ellos refieren el origen de las mismas. En la mayoría de los casos (17 ocasiones) la dote provino de la legítima paterna o materna²⁷⁷; en otros tantos (6 ocasiones) además de lo otorgado como dote por los padres a las hijas, se señala que tíos, tías, hermanos y/o mujeres a las que sirvieron las doncellas aportaron alguna cantidad para incrementar las dotes de las susodichas²⁷⁸. Pero también, los documentos analizados reflejan que en otras ocasiones (8 casos), sobre todo cuando se trataba de mujeres huérfanas desamparadas, las dotes provinieron de lo otorgado por un tercero o por una

²⁷⁷ Ver fichas 153, 204, 571, 637, 801, 887, 981, 1037, 1048, 1111, 1136, 1155, 1185, 1668, 1806, 2002, 2249 en **CPAGNCM VOL. I**

²⁷⁸ Ver fichas 1075, 1161, 2161, 2173, 2266 y 2233 en **CPAGNCM VOL. I**

institución benéfica creada exprofeso para dotar a aquellas doncellas desprotegidas que vivían de acuerdo al modelo de feminidad propuesto por el discurso dominante²⁷⁹. Recuérdese que una obra de caridad bastante habitual en la época fue el dotar a doncellas pobres para que se pudieran casar. María Hernández, huérfana de ambos padres, hija legítima, como doncella del Colegio de las Doncellas Recogidas, pudo acceder a una de las dotes otorgadas por el colegio valorada en 300 pesos de oro común²⁸⁰.

La participación de los padres y de diversos miembros de la familia para dotar a las jóvenes confirma la importancia que tenía para las doncellas recibir una dote, pues de ello dependía que pudieran contraer un "matrimonio decente", es decir, económicamente favorable. Lo escrito por Rodrigo de Prado a su hermano da cuenta de ello: "...ahora sabréis cómo mediante Nuestro Señor yo he casado a nuestra hermana Leonor con un primo de mi mujer, un mancebo muy honrado y que tiene de comer, aunque el casamiento ha sido a costa de mi hacienda, yo lo doy por bien empleado por dar remedio a esa hermana, que la tenía sobre mis ojos"²⁸¹.

Del análisis de las escrituras de dote realizadas ante Antonio Alonso se desprende que las dotes son comunes entre las mujeres españolas –tanto peninsulares como criollas- y no entre las mujeres mestizas, indias, o negras libres. Algo similar sucede con las arras, éstas fueron otorgadas únicamente por hombres españoles. Puede decirse que tanto la dote como las arras son símbolos de prestigio que contribuyen a la diferenciación social de quienes tienen acceso a ellas. Un caso excepcional fue el de Francisca Rodríguez de Araujo, hija natural y mujer mestiza. Su padre, Pedro Rodríguez de Araujo, preocupado por el destino de su hija, otorgó un poder a Alonso de Espinosa

²⁷⁹ Ver fichas 283, 876, 900, 1117, 1188, 1249, 1572, 1710 en **CPAGNCM VOL. I**

²⁸⁰ Ver ficha 876 en **CPAGNCM VOL. I**

²⁸¹ Rodrigo de Prado en México a su hermano Pedro de Prado en Sevilla, 1565 en Enrique Otte, op.cit., carta 15, p. 48.

“donde le dejó por encargo que buscara persona con quien casar a su hija”²⁸². Después de haber encontrado al futuro contrayente de nombre Martín Ruíz, de oficio herrador y natural de la villa de Fuenteovejuna, el dicho Alonso de Espinosa en nombre del padre de la joven, “por cuanto han concertado que se case con Francisca Rodríguez, promete darle en dote 1,000 pesos de oro común”²⁸³. Por su parte Martín Ruiz promete dar en arras 200 pesos.

Sin hacer un estudio comparativo es difícil confirmar lo dicho por algunos inmigrantes en sus cartas, en el sentido de que en la Nueva España –al menos en el siglo XVI- los varones podían contraer mejores matrimonios en comparación con los contraídos en la Península. Sin embargo, sobre el particular escribe Álvaro Zambrano desde la ciudad de México a Juan Martín en la Fuente del Maestre lo siguiente: “... hasta hoy no he determinado de tomar estado en mi persona, aunque se me ha ofrecido, porque me parece que en esta opinión que quiero decir es que en esas partes [en España]... no miran para este efecto del matrimonio tan bien acá como allá ... y por esta razón aunque en mi persona no haya los méritos que en otros tiempos se solía mirar ... no faltaría acá manera para tomar estado”²⁸⁴. Lo mismo dice Gaspar de Arciniega - corregidor en la provincia de Ucula, Oaxaca- a su hermano Francisco: “... si v.m.d. quiere casarse, hallará mejor casamiento en esta tierra y muchos más dineros que en casa”²⁸⁵. Por el contrario, se considera que para que las doncellas pudieran contraer un buen matrimonio en la Nueva España requerían de dotes más cuantiosas en comparación con las otorgadas en la Península. El doctor Céspedes de Cárdenas, alcalde de la corte y corregidor de las villas del Marquesado del Valle, refiere a su primo que va ahorrar alguna cosa para poder

²⁸² Ver ficha 2002 en **CPAGNCM VOL. I**

²⁸³ Ibid.

²⁸⁴ Álvaro Zambrano en México a Juan Martín en la Fuente del Maestre, España, 1558, en Enrique Otte, op.cit., carta 3, p. 40

²⁸⁵ Gaspar de Arciniega en Oaxaca a su hermano Francisco de Arciniega en Frías, España, 1577, en Enrique Otte, op.cit., carta 206, p. 184

casar a su prima “que acá son las dotes de a veinte mil pesos los moderados, que otros exceden a treinta y de allí arriba”²⁸⁶.

La herencia y la diferenciación genérica y social de los hijos:

El Derecho sucesorio castellano además de regular la herencia de los bienes al interior de la familia, también contribuyó a la diferenciación genérica y social de los hijos. ¿Cómo? En primer lugar, porque a pesar de que en la normatividad civil se establece que sólo los hijos legítimos y no los naturales son los herederos forzosos de sus padres, por partes iguales e independientemente de su sexo²⁸⁷, existen a su vez, otros instrumentos, como la mejora, el mayorazgo y la primogenitura que permiten la herencia desigual entre hermanos. Y, en segundo lugar, porque a través de la distribución diferenciada de los bienes heredables según el sexo, se construye la desigualdad y se reproducen los roles de género entre hombres y mujeres. Tales son los temas del presente subapartado.

²⁸⁶ Doctor Céspedes de Cárdenas a su primo el bachiller Alonso Bernal en Oropesa, 1574, en Enrique Otte, *op.cit.*, carta 60, p. 88. En los documentos analizados doce dotes tienen un monto inferior a los mil pesos, veinte refieren un monto entre 1,000 y 2,999 pesos, seis entre 3,000 y 9,999, y tan sólo dos dotes superan los diez mil pesos. Respecto de las arras, éstas fueron bastante frecuentes en la Nueva España del siglo XVI, 29 de los 40 – el 72.5%– documentos consultados refieren que los contrayentes dieron o prometieron arras a sus esposas, de las cuales trece tuvieron un monto menor a los 500 pesos, otras trece entre 500 y 1,000 pesos, y tan sólo tres superaron los 1,000 pesos (Ver fichas 153, 204, 542, 637, 664, 741, 800, 801, 863, 876, 887, 900, 1037, 1075, 1076, 1111, 1117, 1136, 1155, 1161, 1185, 1188, 1249, 1572, 1749, 2002, 2161, 2173, 2303 en **CPAGNCM VOL. I**).

²⁸⁷ **Las Siete Partidas**, Partida 6, Título 3, Leyes 1, 2 y 4. A su vez, los hijos tienen la obligación de heredar a sus ascendientes –generalmente los padres– en caso de no tener hijos. En cuanto al caudal sujeto a ser heredable, se establece que la cuota *legítima* de los hijos está integrada por las cuatro quintas partes de la herencia; y la de los padres con respecto a los hijos fallecidos sin descendencia, por dos tercios. En consecuencia, la cuota de libre disposición del testador que tuviere hijos o descendientes se limita al *quinto* de sus bienes, y la del que no tuviere hijos o descendientes, pero sí ascendientes, llega hasta el *tercio* (**Leyes de Toro**, leyes 6, 28; **Novísima Recopilación**, Libro 10, Título 20, Leyes 1,8).

En relación a los hijos naturales, éstos nunca son herederos forzosos del padre pero lo son de la madre a falta de hijos legítimos, con preferencia sobre los ascendientes. Habiendo hijos legítimos, los hijos naturales quedan excluidos de la herencia paterna y materna, y en tal caso el padre o la madre, puede dejarles por vía de alimentos sólo el quinto de sus bienes (Ver **Leyes de Toro**, Leyes 4, 9, 10 y 12, **Novísima Recopilación**, Libro 10, Título 20, Ley 7)

Tradicionalmente se ha considerado que la herencia opera como un factor de estabilidad en una sociedad estamental y que no tiene ningún efecto al interior de los diversos grupos sociales²⁸⁸. Investigaciones más recientes han hecho hincapié en que la herencia no es sólo un factor estabilizador, sino que también, en algunas ocasiones, es causante de movilidad (ascendente y descendente), sobre todo entre las grandes familias y cuando se trata de bienes que no pueden dividirse²⁸⁹. En este sentido, no puede negarse que la herencia produce tanto diferenciación como similitudes entre padres e hijos y entre hermanos, en donde la no sucesión de algunos es el precio de la sucesión de otros. La desigualdad es más evidente cuando el acceso a cierta forma de propiedad es el principal medio para acceder a la posición del padre. De ahí que la herencia deba de verse como un proceso social que involucra no sólo el reclutamiento de uno de los hijos varones a la posición del padre –generalmente el primogénito-, con la consecuente adquisición de derechos y obligaciones propios de dicha posición familiar, sino que también excluye al resto de los hijos, particularmente a las mujeres, para ocupar el lugar del padre al recibir una herencia diferenciada, es decir, otro tipo de propiedad.

Como se señaló líneas arriba, en la Nueva España uno de los instrumentos jurídicos que contribuyó a la herencia desigual entre hermanos fue el mayorazgo²⁹⁰. Al parecer, la fundación de mayorazgos se dio a lo largo de todo el periodo virreinal y fue una práctica bastante generalizada entre los miembros

²⁸⁸ Christine Delphy y Diana Leonard, “Class Analysis, Gender Analysis and the Family” pp. 57-73, en Rosemary Crompton y Michael Mann, (Eds.), **Gender and Stratification**, p. 68.

²⁸⁹ *Ibid.*, pp. 6-65, 71.

²⁹⁰ El mayorazgo es una forma de propiedad privada y de propiedad vinculada, en la cual el titular dispone de la renta, pero no de los bienes que la producen. Se beneficia únicamente del fruto recibido por un determinado patrimonio sin poder disponer del valor constituido por el mismo. (Nicolas de Yrolo Calar, **La política de escrituras**, coord. por Ma. del Pilar Martínez López-Cano, p. LVII; Ver **Leyes de Toro**, Ley 40). La fundación de un mayorazgo no excluye de la herencia al resto de los herederos forzosos, pues la mayoría de las veces proviene del tercio o del quinto de libre disposición (Ana Guerrero Mayllo, **Familia y vida cotidiana de una elite en el poder**, p.208).

de la oligarquía novohispana²⁹¹. Sin embargo, no fue un recurso privativo de los miembros de la elite, sino que también recurrieron a su fundación poseedores de unos cuantos bienes, aunque esto fue menos frecuente. Gloria Artís Espriu señala que en el siglo XVI se establecieron 36 mayorazgos, de los cuales: 23 fueron fundados por varones, 12 por ambos esposos y 1 por una mujer viuda²⁹². Tómese como ejemplo de que los hijos que resultaban beneficiados en la sucesión hereditaria de sus padres adquirirían un estatus diferente al de sus hermanos, lo señalado en el formulario jurídico que sobre el mayorazgo elaboró Nicolás de Yrolo en el siglo XVI:

... Y visto y considerado que los bienes agregados se conservan y permanecen mejor que los que están divididos y apartados y que los deudos y parientes de los que los poseen pueden ser socorridos y que las casas y estados se aumentan y ennoblecen y así vienen los linajes a ilustrarse y haber de ellos memoria ... Por tanto otorgo que hago y fundo el dicho mayorazgo a favor del dicho ... mi hijo, y de los demás a él llamados por esta escritura, de los bienes siguientes ... los poseedores de este dicho mayorazgo, teniendo hermanos y hermanas quier estén casados o no, teniendo necesidad de alimentos, sean obligados a se los dar conforme a la calidad de sus personas, todo el tiempo que tuvieren la dicha necesidad, y a las hermanas que estuvieren por casar [o] que quisieren entrar en religión sean obligados a darles la renta de un año ... el dicho mi hijo y los que después de él sucedieren en este dicho mayorazgo, sean obligados a llamarse y hacerse llamar por sobrenombre y apellido, ... y todos traigan mis armas que son tales ... quiero y es mi

²⁹¹ Con los mayorazgos se pretende evitar la excesiva disgregación de los patrimonios sobre los cuales descansa el ascendiente social y económico de los linajes más distinguidos (Jose Ma. Ots y Capdequi, **Historia del Derecho ...**, p. 66). Asegurar la integridad patrimonial fue una preocupación explícita de los miembros de la oligarquía, quienes conscientes de que “los linajes ilustres se vienen a perder y olvidar” cuando “los bienes temporales se consumen y menoscaban”, buscaron preservar a través del tiempo esas bases materiales que les permiten ocupar un lugar privilegiado en la sociedad novohispana (Gloria Artís Espriu, **Familia, riqueza y poder. Un estudio genealógico de la oligarquía novohispana**, p. 103).

²⁹² *Ibid.*, pp. 108, 112-114.

voluntad que el dicho mi hijo, tenga y posea los dichos bienes por ... título de mayorazgo; y después de él, su hijo mayor legítimo ... y después su nieto y bisnieto ... sucesivamente ... y a falta de varones sucedan las mujeres²⁹³.

Claramente se advierte que aquél sobre el cual se funda el mayorazgo asume la posición del padre al tener la responsabilidad de velar e incrementar los bienes sobre los cuales se fundó el mayorazgo, además de proporcionar lo necesario para el sostenimiento de la madre y del resto de los hermanos. Dicha posición es ratificada por el derecho exclusivo que tiene de utilizar los signos de prestigio de la familia –escudo de armas, nombre, etc. Se observa también que la sucesión del mayorazgo se da de acuerdo a lo establecido en la ley, esto es, el primogénito es el primero a quien se llama para suceder, después de él a su descendencia; en segundo término entran en posesión los hermanos varones, según el orden de nacimiento, y después de éstos las hermanas, respetando el mismo orden²⁹⁴. Es claro que la preferencia en la sucesión es por línea masculina, pero no se excluye a las mujeres. Sólo en ausencia de un heredero varón pueden suceder las hermanas.

En algunas ocasiones, para acceder a la posición del padre no se requería de la fundación de un mayorazgo, bastaba con ser el hijo primogénito para recibir un tipo de propiedad diferente a la otorgada al resto de los hermanos, la cual generalmente tenía una profunda carga simbólica que reforzaba la autoridad de quien la heredaba. Lo anterior se advierte principalmente en los testamentos realizados por indígenas y no entre los españoles. Martín de la Cruz Huitziluhuitl, principal de Tepexi, heredó a su hijo mayor sus indios vasallos y terrazgueros²⁹⁵. Por su parte Tadeo Ytlamasegal heredó a su hijo mayor, Diego Martín, la casa

²⁹³ Nicolas de Yrolo Calar, **La política de escrituras**, coord. por Ma. del Pilar Martínez López-Cano, pp. 162-167

²⁹⁴ **Las Siete Partidas**, Partida 2, Título 15, Ley 2

²⁹⁵ AGN, *Traslado de Tierras*, vol. 5, exp. 14, fs. 316r-318r en Teresa Rojas Rabiela et al., **Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos**, vol 1, testamento 4, p. 109-111

principal con su solar, y estableció en su testamento que "... Diego Martín ha de estar en lugar de padre, mi dicho hijo haya de mantener a mi mujer Juana Inés y a sus hermanos Ernando [sic.] Suárez y a Juana Marta, a todos los ha de mantener y criar, no algún día los apesare o los haga llorar, que ahí está la justicia que lo castigará y lo pondrá un mes en la cárcel"²⁹⁶. Como se observa, en algunos casos los primogénitos de origen indígena, al igual que los hispanos, heredaron mejores bienes en comparación con el resto de sus hermanos y hermanas, quienes accedieron a tierras con menor valor, sino económico sí simbólico –v.gr. milpas, sementeras, suertes de tierra de humedad y temporal, tierra de sembradura o de labor, etc.²⁹⁷.

La ley de sucesión establecida para los mayorazgos también se aplicaba en los cacicazgos indígenas. Gabriel de Guzmán, cacique y gobernador de la provincia de Yanguitlán, deja a su hijo Francisco el cacicazgo de Achiutla, aclara que si su hijo muere sin hijos ni herederos "haya, herede y suceda en los cacicazgos y señoríos de Yanguitlán y Achiutla, doña María de Guzmán, mi hija ... porque esta es mi voluntad por quitarlos de pleitos y diferencias que subcedan uno en pos de otro"²⁹⁸.

Otro mecanismo que permitía la herencia desigual entre los hermanos era la mejora. A través de ella, los testadores tienen la facultad de "mejorar" la herencia de alguno de sus descendientes legítimos, al otorgarle una cantidad adicional a la que por ley le corresponde, la cual proviene del quinto o tercio de libre disposición²⁹⁹. No en pocas ocasiones la mejora fue utilizada para incrementar las dotes de las hijas. Así lo hizo doña María de Castañeda, viuda de

²⁹⁶ AGN, *Tierras*, vol. 2232, exp. 13, fs. 6r-6v; tr. f. 7v. en Teresa Rojas Rabiela et al., *op.cit.*, vol 2, testamento 4, p. 78-82.

²⁹⁷ Ver testamentos #1, 4, 17, 18, 21 en Teresa Rojas Rabiela et al., *op.cit.*, vol 1 pp. 104-162. Testamentos 16, 19, 25, 38, 43, 44 y 45 en *ibid.*, pp. 182-336. Testamentos 4, 24, 35, 40 en *ibid.*, vol 2.

²⁹⁸ AGN, *Tierras*, vol. 400, exp. 1, fs. 55r-60r en Teresa Rojas Rabiela et al., *op.cit.*, vol 1, testamento 17, p. 147-153. Ver también testamento 13, vol. 2, pp. 130-142.

²⁹⁹ **Fuero Real**, Libro 3, Título 12, Leyes 3, 7; Título 5, Ley 9; **Novísima Recopilación**, Libro 10, Título 6, Ley 15; **Leyes de Toro**, Leyes 17, 18, 19, 27, 25

don Juan de Andrada Moctezuma, quien mejoró del tercio y remanente del quinto de sus bienes a doña María de Andrada Moctezuma, y si falleciese, en uno de los hijos de su matrimonio³⁰⁰.

En relación a la distribución diferenciada de los bienes heredables según el sexo, ésta se advierte principalmente en las escrituras de dote y en algunos testamentos. Este tema lo abordaré en el siguiente capítulo en donde pretendo analizar la carga simbólica de los objetos y su incidencia en el proceso de diferenciación genérica. No obstante, ni la herencia desigual, ni la distribución diferenciada de los bienes heredables privilegian al individuo como tal, ni tampoco fomentan el libre uso de los bienes propios, sino que fundamentalmente “miran” por el grupo familiar, al establecer los mecanismos que permiten la protección y la concentración del patrimonio, así como la expansión y el fortalecimiento de los lazos familiares y de las redes de parentesco.

ⁱ Ver fichas 79, 270, 667, 1080, 1186, 1285, 1800, 1811, 2470, 2471 en **CPAGNCM VOL. I**

ⁱⁱ Ver fichas 1579, 1757, 1784, 1772, 1745, 1810, 2076 y 2123 en **CPAGNCM VOL. I**

ⁱⁱⁱ Ver fichas 713, 965, 2445, 2493 en **CPAGNCM VOL. I**

^{iv} Ver fichas 1291, 1837, 1877, 1023, 2279, 2325 en **CPAGNCM VOL. I**

^v Ver fichas 859, 1296, 1342, 1745, 1923, 1930, 1931 en **CPAGNCM VOL. I**

^{vi} Ver fichas 2319, 2433 en **CPAGNCM VOL. I**

^{vii} Ver fichas 238, 1256 en **CPAGNCM VOL. I**

^{viii} Ver ficha 2427 en **CPAGNCM VOL. I**

^{ix} Ver ficha 1582 en **CPAGNCM VOL. I**

^x Ver ficha 2077 en **CPAGNCM VOL. I**

^{xi} Ver ficha 874 en **CPAGNCM VOL. I**

^{xii} Ver ficha 205 en **CPAGNCM VOL. I**

^{xiii} Ver ficha 990 en **CPAGNCM VOL. I**

^{xiv} Ver ficha 1233 en **CPAGNCM VOL. I**

^{xv} Ver ficha 79 en **CPAGNCM VOL. I**

^{xvi} Ver fichas 1121, 1900, 1210, 1885 en **CPAGNCM VOL. I**

^{xvii} Ver fichas 244, 2477 en **CPAGNCM VOL. I**

^{xviii} Ver fichas 469, 1164, 1911 en **CPAGNCM VOL. I**

^{xix} Ver ficha 425 en **CPAGNCM VOL. I**

^{xx} Ver ficha 1000 en **CPAGNCM VOL. I**

^{xxi} Ver fichas 964, 1459 en **CPAGNCM VOL. I**

³⁰⁰ Ver ficha 2233 en **CPAGNCM VOL. I**

-
- xxii Ver fichas 98, 535, 552, 806, 872, 929, 1145, 1260, 1286, 1287, 2428 y 2503 en **CPAGNCM VOL. I**
- xxiii Ver ficha 402 en **CPAGNCM VOL. I**
- xxiv Ver ficha 178 en **CPAGNCM VOL. I**
- xxv Ver fichas 3063, 3285, 4993, 5228, 5938, 3136, 5770 y 5880 en **CPAGNCM VOL. I**
- xxvi Ver fichas 984, 2748, 3640, 3102, 3177, 3621, 4121, 4220, 4673, 5175, 5224, 4647 en **CPAGNCM VOL. I**
- xxvii Ver fichas 1370, 1513, 1826 y 2314 en **CPAGNCM VOL. I**
- xxviii Ver fichas 1626, 655 en **CPAGNCM VOL. I**
- xxix Ver ficha 999 en **CPAGNCM VOL. I**
- xxx Ver ficha 1139 en **CPAGNCM VOL. I**
- xxxi Ver ficha 2249 en **CPAGNCM VOL. I**
- xxxii Ver fichas 1311, 1852, 5049 en **CPAGNCM VOL. I**
- xxxiii Ver fichas 87, 235 en **CPAGNCM VOL. I**
- xxxiv Ver fichas 123, 2177, 113 en **CPAGNCM VOL. I**
- xxxv Ver ficha 113 en **CPAGNCM VOL. I**
- xxxvi Ver fichas 5, 475, 903, 1058, 1059, 2017, 2048 y 2268 en **CPAGNCM VOL. I**
- xxxvii Ver fichas 34, 978, 1135, 1716, 1814, 2025 y 2496 en **CPAGNCM VOL. I**
- xxxviii Ver fichas 136, 787, 1303, 2277 y 2492 en **CPAGNCM VOL. I**
- xxxix Ver fichas 508, 731, 1889, 2167 y 2229 en **CPAGNCM VOL. I**
- xl Ver fichas 33, 2246 en **CPAGNCM VOL. I**
- xli Ver ficha 1052 en **CPAGNCM VOL. I**
- xliv Fichas 997 y 1907 en **CPAGNCM VOL. I**
- xliv Ver fichas 670, 676, 699, 705, 772, 780, 783, 956, 974, 988, 1028, 1045, 1118, 1366, 1406, 1507, 1623, 1670, 1686, 1730, 1740, 1825, 1842, 1939, 1957, 1960, 1965, 1973, 1993, 2068, 2144, 2152, 2289, 2323, 2330, 2336, 2478 en **CPAGNCM VOL. I**
- xliv Ver fichas 642, 641, 1247, 1250, 1487, 1675, 1840, 1867, 1919, 2061, 2115, 2299 en **CPAGNCM VOL. I**
- xliv Ver fichas 518, 775, 924, 927, 1100, 1293, 1359, 1420, 1457, 1543, 1744, 1943, 1962, 1963, 1966, 1990, 1991, 2197, 2498 en **CPAGNCM VOL. I**
- xlvi Ver fichas 15, 340, 837, 1130, 1395, 1486, 1557, 1645, 1758, 1769, 2000, 2072, 2215, 2155 y 2251 en **CPAGNCM VOL. I**
- xlvi Ver fichas 107, 218, 318, 480, 1633, 1776, 1809 en **CPAGNCM VOL. I**
- xlvi Ver fichas 139, 313, 581, 1068, 2064, 2369, 2374, 2376 en **CPAGNCM VOL. I**
- xlvi Ver fichas 304, 575, 782, 1167, 1175, 2212, 2475 en **CPAGNCM VOL. I**
- l Ver fichas 1306, 1787, 1927, 2159 en **CPAGNCM VOL. I**
- li Ver fichas 1173 y 2317 en **CPAGNCM VOL. I**
- lii Ver fichas 171, 1027, 1490, 1629, 1967, 2397, 2484 en **CPAGNCM VOL. I**
- lii Ver fichas 2082 y 2424 en **CPAGNCM VOL. I**
- liv Ver ficha 1073 en **CPAGNCM VOL. I**
- lv Ver fichas 150, 151, 152, 2395 y 2406 en **CPAGNCM VOL. I**
- lvi Ver fichas 1232, 1884 y 2431 en **CPAGNCM VOL. I**
- lvii Ver ficha 2371 en **CPAGNCM VOL. I**
- lviii Ver ficha 2147 en **CPAGNCM VOL. I**
- lix Ver fichas 1132, 1532, 1824, 1853, 1857, 2032, 2033, 65, 1088, 1419, 1524, 1689, 1790, 1917, 1935, 1964, 1983, 1987, 2009, 2100, 2101, 2269, 2174, 2291, 74, 96, 717, 808, 1124, 1168, 1253, 1300, 1723, 1908, 2134, 2136, 2165 y 2222 en **CPAGNCM VOL. I**
- lx Ver fichas 336, 390, 902, 926, 1108, 1150, 1199, 1277, 1278, 1307, 1808, 1916, 2075, 1308 y 2057 en **CPAGNCM VOL. I**
- lxi Ver fichas 3648, 1087, 5, 187, 896, 1005, 1172, 1404, 1485, 1808, 1845, 1906, 2052, 2238, 2489 y 2300 en **CPAGNCM VOL. I**

^{lxii} Ver fichas 16, 18, 62, 71, 118, 417, 550, 653, 706, 708, 725, 729, 793, 851, 879, 942, 1055, 1126, 1195, 1533, 1169, 1892, 2160, 2182, 2232, 2274, 2284, 2373 y 2410 en **CPAGNCM VOL. I**.

^{lxiii} Ver fichas 785, 1009, 2148, 2156, 2157, 932, 774, 1157, 1535, 2210, 2219, 2220, 393, 577, 578, 683, 714, 735, 812, 862, 1070, 1071, 1166, 1697, 1713, 1937, 2105 y 2331 en **CPAGNCM VOL. I**.

^{lxiv} Ver fichas 10, 716, 833, 1581, 1997, 2358, 102, 307 y 723 en **CPAGNCM VOL. I**.

^{lxv} Ver fichas 102, 261, 1257, 1330 y 2116 en **CPAGNCM VOL. I**.

^{lxvi} Ver fichas 2313, 2344 en **CPAGNCM VOL. I**.

^{lxvii} Ver ficha 2350 en **CPAGNCM VOL. I**.

^{lxviii} Ver ficha 196 en **CPAGNCM VOL. I**.

^{lxix} Ver ficha 2269 en **CPAGNCM VOL. I**.

Capítulo 3.- La “materialización” de la diferenciación genérica y social a través de los símbolos distintivos.

Como se ha visto en los capítulos anteriores, toda sociedad requiere de una o varias formaciones ideológicas –de las cuales los sistemas normativos forman parte- para la producción y reproducción de la vida social de los sujetos que la conforman. Dichas formaciones ideológicas se materializan en instituciones; prácticas sociales; prácticas discursivas (verbales y semióticas¹), estructuras espaciales, etc.². Concretamente, en este capítulo se analizará cómo en la Nueva España del siglo XVI la diferenciación genérica y social enunciada en la normatividad se materializó en *símbolos o signos distintivos* –v.gr. las armas, los caballos, los títulos nobiliarios, los escudos, las precedencias, las cortesías, cierto tipo de indumentaria, las joyas, etc.- que sirvieron para comunicar a los *otros*, es decir, a quienes no los poseían o tenían acceso a ellos, el alto estatus social del portador. En otras palabras, dichos símbolos, además de representar de una manera tangible el poder y la autoridad de aquellos que poseían una cuota considerable de capital simbólico (honorabilidad percibida), económico y/o social (alianzas, relaciones de parentesco), contribuyeron a la consagración de la superioridad social de los varones y las mujeres de las elites respecto de los varones y las mujeres de los otros grupos, al reconocérseles mediante disposiciones normativas, contenidas muchas de ellas en la legislación indiana³, derechos exclusivos que otorgaron a sus beneficiarios un estatus de privilegio.

¹ Sistemas signícos no verbales.

² Julieta Haidar, “El poder y la magia de la palabra” pp. 33-66 en Norma del Río Lugo (Coord.), **La producción textual del discurso científico, UAM-Xochimilco, 2000**. De acuerdo con Regine Robin, los cuatro rasgos fundamentales que caracterizan una ideología determinada son: a) las ideologías no son arbitrarias, sino orgánicas e históricamente necesarias; b) las ideologías tienen la función de desplazar las contradicciones reales de la sociedad y reconstruir sobre el plano imaginario un discurso relativamente coherente que sirve de horizonte a lo vivido por los sujetos sociales; c) una ideología es inconsciente de sus propias determinaciones, de su lugar en el campo de la lucha de clases, y d) las ideologías tienen una existencia material, entendida como una serie de prácticas con una estructura institucional. (R. Robin, **Histoire et Linguistique**, Paris, Armand Collin, 1973, p. 103 citado en Julieta Haidar, op.cit., p. 47).

³ Las circunstancias sociales, económicas, raciales y geográficas de las Indias occidentales, no pudieron ser encuadradas dentro de los rígidos preceptos del viejo Derecho castellano. Por tal

Pareciera ser que la distinción que caracterizaba a la jerarquía, exigía la elaboración continua de normas sociales que mantuvieran las distancias y las diferencias entre los estamentos. Dicho de otra manera, la existencia misma de los grupos privilegiados dependía, en parte claro está, de la *regulación del consumo* de los símbolos de distinción, pero sobre todo de su acumulación⁴. En este sentido puede decirse que las leyes suntuarias, mediante las cuales se pretendió normar el consumo de dichos símbolos, estaban vinculadas a la jerarquía, la discriminación y al rango en la vida social, y respondían fundamentalmente a una necesidad política: preservar las clasificaciones sociales, es decir, los estamentos⁵.

Así pues, como se verá a continuación, el discurso normativo convertido en práctica social, en este caso a través de los símbolos distintivos, contribuye a la construcción del sujeto (hombre/mujer) desde la relación del propio sujeto con su lugar social y como éste es representado dentro de una estructura simbólica y material.

razón, se tuvieron que dictar normas jurídicas nuevas para hacer frente a situaciones desconocidas hasta entonces, naciendo con ello el Derecho propiamente indiano. El cual está integrado por aquellas normas jurídicas –Reales cédulas, Provisiones, Instrucciones, Ordenanzas, etc.- que fueron dictadas por los monarcas españoles y por las autoridades virreinales, para ser aplicadas de manera exclusiva en los territorios de las Indias Occidentales (José Ma. Ots y Capdequi, **Historia del Derecho ...**, p. 43).

⁴ Ver lo señalado por Gustavo Curiel, “Ajuares domésticos. Los rituales de lo cotidiano” pp. 81-108 en Pilar Gonzalbo (dir.), **Historia de la vida cotidiana en México**, vol. II, p. 81.

⁵ Ver Arjun Appadurai, **La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías**, pp. 47-50. En el mismo tono se pronuncia Regine Robin quien define a los discursos como prácticas sociales reglamentadas, codificadas, institucionalizadas que son componentes fundamentales de los aparatos hegemónicos (Regine Robin, “Discours politique et coyuntura” en **L’analyse du discours**, Montreal, Centre Educatif et Cultural, pp. 139-141 en Julieta Haidar, *op. cit.*, p. 52).

3.1 Los símbolos distintivos

“... Una de las cosas que más deseamos y con más cuidado procuramos, es que los premios, honras y acrecentamientos que se han de distribuir en las nuestras Indias, se conviertan en las personas que allá más nos sirvieren ...”⁶.

- Las precedencias y cortesías

Los más altos “tratamientos y cortesías” debían darse al representante del rey (el virrey), a los miembros de la alta burocracia del gobierno virreinal (oidores y ministros) y de la jerarquía eclesiástica (arzobispos y obispos)⁷. Particularmente, al virrey se le concedía el derecho a utilizar distintos símbolos de la potestad real, como el ser recibido bajo palio procesional en su entrada triunfal a la capital, el derecho a usar un tiro de seis caballos en el carruaje y el goce de una escolta personal armada y uniformada⁸. En términos generales, el común denominador de las disposiciones que normaron las cortesías y precedencias debidas a las máximas autoridades, fue que contribuyeron a la

⁶ Instrucción dada por Felipe II a los virreyes, presidentes y oidores en las Indias (**RLI**, Libro 4, Título 22, Ley 83).

⁷ La legislación civil refiere: que si el virrey no fuere titulado se le trate de señoría (**RLI**, Libro 4, Título 22, Ley 2); que las ceremonias que se guardan con la persona real (rey) en su capilla se guarden en las Indias con los virreyes –v.gr. recepción por las máximas autoridades eclesiásticas afuera de la Iglesia con capa y cruz en la mano, con alfombra puesta y almohada para que pueda el virrey ponerse de rodillas; genuflexión profunda de los capellanes al paso de éste, etc. (**RLI**, Libro 4, Título 22, Ley 9)-; que el ritual de bajar el misal para que lo bese el virrey sólo se haga con éste y no con los presidentes de las Audiencias (**RLI**, Libro 4, Título 22, Ley 11). También sobresale el hecho de que por no convenir que a las altas figuras de autoridad, civiles o eclesiásticas, se les contradiga públicamente en lo que dijeren, éstas deberán ser representadas por un tercero en caso de estar inmiscuidas en algún pleito (**Fuero Real**, Libro 1, Título 10, Ley 3). A su vez, se establece la preeminencia de los obispos sobre los oidores en ciertos aspectos, tales como la preferencia de los primeros sobre los segundos en caso de que ambos desearan alquilar la misma casa, ya que “por ser pastor y prelado se le debe guardar este respeto” (**RLI**, Libro 4, Título 22, Ley 54. Ver **RLI**, Libro 4, Título 22, Ley 15, 16, 18). Recuérdese también que las recepciones más fastuosas y tumultuarias se dieron en honor de virreyes y arzobispos. Para la descripción de estos ceremoniales ver a Ma. del Carmen León Cázares, **La plaza mayor de la ciudad de México en la vida cotidiana de sus habitantes ...**, p. 120.

⁸ Iván Escamilla González, “La corte de los virreyes”, pp. 371- 406 en Pilar Gonzalbo (dir.), **Historia de la vida cotidiana en México**, vol. II, p. 379.

legitimación cotidiana de su autoridad, especialmente cuando la mayoría de ellas se daban de manera pública.

Las cortesías y precedencias sancionadas en la legislación no estaban únicamente destinadas a los varones que ocupaban los altos puestos del gobierno virreinal o eclesiástico, también se extendían a las esposas de los miembros de la Audiencia y de algunos otros altos funcionarios. Sin embargo, dichas disposiciones reflejan la posición secundaria que ocupaban estas mujeres en el mundo del ceremonial. Ejemplo de ello es el que se haya dispuesto que las esposas de estos funcionarios debían ocupar un lugar diferente al de sus maridos al estar en la capilla mayor de la Iglesia catedral:

... y las mujeres de los dichos presidente y oidores no entren en la dicha capilla mayor [en donde se encontraban sus esposos], y [tampoco] se asienten en la peana de ella con las doncellas que llevaren consigo y otras mujeres principales, sin asentar con ellas negras, ni mulatas, ni indias, ni otras personas. Ni haya estrados de madera con espaldar, ... en cuanto a los dichos estrados y asientos de las mujeres de los dichos presidentes, oidores, fiscales y alguacil mayor, declaramos que los puedan tener en la Iglesia catedral conforme a la calidad de los oficios de sus maridos⁹.

Adicionalmente se les prohibía a las esposas de los oidores que pusieran en las iglesias estrados de madera muy grandes, y que recibieran el saludo de la paz por parte de los capellanes¹⁰. También se prohibía que las esposas de los presidentes de las Audiencias pudieran ser incensadas por el diácono dentro del ceremonial eclesiástico "por ser cosa muy indecente y mal parecida", lo cual sí se hacía con sus maridos¹¹. Tampoco podían éstas participar en los asuntos

⁹ **RLI**, Libro 4, Título 22, Ley 21

¹⁰ **RLI**, Libro 4, Título 22, Ley 22

¹¹ **RLI**, Libro 4, Título 22, Ley 9

públicos, así como escribir cartas de ruegos e intercesiones a funcionarios¹². Probablemente esto último se deba a que en la práctica algunas de las mujeres de los ministros y oidores, utilizando su elevada posición social y la influencia de sus esposos, intentaban interferir en asuntos considerados como muy poco apropiados para las féminas¹³.

De lo anterior se desprenden varios aspectos que conviene enfatizar: primero, la prohibición de que estas mujeres ocupen el mismo lugar que sus maridos dentro de la iglesia implica una diferencia importante en cuanto a los privilegios reconocidos para hombres y mujeres del mismo estrato social. Segundo, la prohibición expresa de que las mujeres de la elite pudieran compartir un lugar de privilegio con mujeres de otros grupos sociales muestra que el ceremonial contribuye a la diferenciación estamental de las mujeres. Tercero, la prohibición de que las mujeres utilicen "sillas con espaldar" refleja que los objetos de la vida cotidiana contienen en sí mismos una profunda carga ideológica. Es decir, las "sillas de mujer" –sin brazos y mas bien bajas en contraposición a las sillas masculinas más altas y con brazos¹⁴- reflejan, simbólicamente, la posición subordinada, en este caso de la mujer de la elite respecto de su marido. Finalmente, el hecho de que se les otorguen a estas mujeres ciertos privilegios sólo por ser esposas de altos funcionarios y no por su linaje o atributos personales, enfatiza el aspecto relacional del honor, es decir, las mujeres de la elite son reconocidas en el exterior, en parte claro está pero muy especialmente también, por la "calidad" de sus esposos.

¹² **RLI**, Libro 5, Título 2, Leyes 40, 41

¹³ Con respecto a la capacidad o incapacidad femenina para desempeñar altos cargos públicos, nada se plantea en la legislación civil que rigió en la Nueva España. Sin embargo, se sabe que en circunstancias excepcionales algunas mujeres llegaron a desempeñar altos cargos en diversos ramos de la administración pública. Conocidos son los casos de doña María de Toledo y doña Ana de Borja, que se desempeñaron, aunque sólo fuera accidentalmente, como virreinas. Doña Juana de Zárate y doña Catalina de Montejo heredaron y ejercieron el puesto de Adelantado. Por su parte, doña Isabel Manrique y doña Aldonza Villalobos, figuran en la lista de los gobernadores de los distintos territorios virreinales. Por elección del Cabildo, llegó a regir en Guatemala, doña Beatriz de la Cueva. A su vez, doña Isabel Barreto desempeñó el puesto de almirante (José Ma. Ots y Capdequi, **Historia del Derecho ...**, p. 216).

¹⁴ Ana Guerrero Mayllo, **Familia y vida cotidiana de una elite de poder**, p. 310.

- Los títulos nobiliarios:

Uno de los símbolos de prestigio más buscados por los recién llegados conquistadores y principales pobladores de la Nueva España fue el título nobiliario¹⁵. El ser noble implicaba cierta calidad de distinción que por razón de su estado eleva al hombre a una clase superior a la ordinaria de los demás, y le hace gozar de ciertos derechos y exenciones. Javier Sanchiz señala que frente a la comunidad doméstica y a los estrechos límites del triángulo padre-madre-hijos que definía a la familia nuclear, los nobles fueron dando forma también en las Indias a la figura de la “casa solariega”, entendida ésta como el lugar simbólico al que todos se sentían vinculados, y que actuaba como elemento de unión entre los miembros de una misma familia, de un linaje, aglutinados en su origen por la sangre¹⁶.

En este sentido, es difícil hablar de un solo tipo de masculinidad o feminidad cuando a través de la ley se legitima “una calidad de distinción superior” de un grupo social en particular: el que sirve de mejor manera a los intereses reales¹⁷.

De acuerdo con lo anterior, es válido afirmar que en la temprana sociedad colonial, además de la nobleza de origen indígena reconocida por la Corona, existió una “nobleza novohispana” conformada, en un primer momento, por los principales conquistadores y pobladores del nuevo reino, quienes por sus servicios al rey –pacificación, poblamiento¹⁸, coste de la evangelización

¹⁵ “La nobleza se hereda del padre y no de la madre, por lo cual si el padre la goza, aunque la madre no la tenga, serán nobles sus hijos legítimos y naturales; más no al contrario, porque la mujer es el fin de la familia y a nadie ennoblece por sí sola”. De esta manera si la madre es “villana” y el padre hidalgo, hidalgo es el hijo que de ellos naciere. Mas si la madre es hidalga y el padre “villano”, el hijo no tiene derecho a ser noble, a menos que el rey le conceda la nobleza como un privilegio. (Joaquin Escriche, **Diccionario razonado ...**, p. 467. Ver Nobleza).

¹⁶ Javier Sanchiz, “La nobleza y sus vínculos familiares”, pp. 335- 369 en Pilar Gonzalbo (dir.), **Historia de la vida cotidiana en México**, vol. II, p. 335.

¹⁷ Mar Martínez Góngora señala que la Corona veía en la nobleza un elemento de estabilidad político-social, por su función de contención de la “plebe” (Mar Martínez Góngora, **Discursos sobre la mujer en el Humanismo renacentista español ...**, p. 188).

¹⁸ **RLI**, Libro 7, Título 4, Ley 12

indígena¹⁹, cobro de tributos, defensa de la tierra²⁰, etc.-, recibieron “mercedes y [fueron] favorecidos y aprovechados ... encomendándoseles cosas de nuestro servicio”²¹, otorgándoseles tierras e indios de acuerdo al caudal y méritos de cada uno²², además de que fueron reconocidos por la Corona como hidalgos:

A los que se obligaren de hacer población y la hubieren poblado y cumplido con su asiento, por honrar sus personas y de sus descendientes ... les hacemos hijosdalgo, de solar conocido, a ellos y a sus descendientes legítimos, para que en el pueblo que poblaren y en otras cualesquier parte de las Indias, sean hijosdalgo, y personas nobles de linaje y solar conocido, y por tales sean habidos y tenidos, y gocen de todas las honras y preeminencias, y puedan hacer todas las cosas que todos los hombres hijosdalgo y caballeros de los reinos de Castilla, según fueros, leyes y costumbres de España, pueden y deben gozar²³.

Algunos de estos “primeros pobladores”, gracias a sus méritos en la conquista y poblamiento de la Nueva España, adquirieron una posición de privilegio que heredaron a sus descendientes²⁴. Confirmándose con ello que los hombres, al igual que las mujeres, también fueron transmisores de valores como el honor y el prestigio social, tan caros para la sociedad novohispana. La diferencia entre la transmisión masculina y femenina del honor y el prestigio social, está en que para la primera, tienen más peso las acciones consideradas como viriles, públicas y exteriores, con las cuales se sirve al rey; mientras que para la segunda, la cuota de capital simbólico es otorgada, en parte, por la sangre y como reconocimiento a un comportamiento intachable tanto dentro como fuera del espacio doméstico. Es decir, a pesar de que hombres y mujeres comparten la

¹⁹ **RLI**, Libro 6, Título 1, Ley 57

²⁰ **RLI**, Libro 4, Título 9, Ley 3

²¹ **RLI**, Libro 7, Título 4, Ley 21

²² **RLI**, Libro 7, Título 4, Ley 19

²³ **RLI**, Libro 7, Título 4, Ley 4. Sobre el procedimiento para obtener una certificación oficial de hidalguía ver Ana Guerrero Mayllo, **Familia y vida cotidiana de una elite de poder...**, p. 6.

²⁴ **RLI**, Libro 7, Título 4, Ley 19, 21; Libro 4, Título 2, Ley 9, 40, 45; Título 4, Ley 10.

posibilidad de tener un estatus de privilegio gracias a la transmisión hereditaria del linaje, queda claro que en la legislación se reconoce como motivo para el otorgamiento de la hidalguía y las respectivas mercedes, principalmente a las acciones masculinas realizadas por hombres de "calidad probada" a favor del rey.

Sin embargo, no sólo eran importantes las acciones viriles en servicio de Su Majestad para ser, en el sentido estricto de la palabra, un noble, había que tener también tanto un comportamiento distintivo como un estilo de vida acorde a dicha posición social. De hecho, dentro de las peculiaridades de las sociedades señoriales -como lo fueron la novohispana del siglo XVI y la nahua antes de la conquista- se encuentra la existencia de una serie de costumbres refinadas y maneras de trato social muy elaboradas y diferentes a las costumbres, lenguaje y conducta del pueblo común²⁵. Muchas de ellas provenían de la imitación de las costumbres y modas de la corte²⁶. De hecho, la corte virreinal era en este sentido una institución educativa informal, "donde los jóvenes hidalgos, tanto peninsulares como criollos, se inclinaban en los valores de la cortesanía al servicio del señor. Los soberanos mismos pedían a los virreyes incorporar a su séquito a los hijos de la nobleza indiana, <<para que aprendan urbanidad y tengan buena educación>>, e hicieran méritos ante la Corona. El aprendizaje incluía habilidades como el manejo de las armas, el arte ecuestre, la buena

²⁵ Santiago Ávila Sandoval, "La vida cotidiana del último tlatoani mexica" pp. 279-300 en Pilar Gonzalbo (dir.), **Historia de la vida cotidiana en México**, vol. I, p. 295.

²⁶ "Desde el siglo XII los palacios habían sido el lugar de invención y perfeccionamiento de un auténtico sistema de valores, que incluía virtudes como la fidelidad del caballero a su señor y a su dama, la valentía, la magnanimidad, la piedad religiosa, la liberalidad, la refinación en el trato y la templanza. Su cultivo podía elevar al cortesano a los más altos destinos y otorgarle recompensas de honor y riquezas; desconocerlas, acarrea el descrédito y hacía al noble indigno de su sangre", Iván Escamilla González, "La corte de los virreyes" pp. 371-406, en Pilar Gonzalbo (dir.), **Historia de la vida cotidiana en México**, vol. II, p. 383. Durante el siglo XVI los manuales para la educación del cortesano eran bastante comunes, destacando entre ellos *El cortesano* de Castiglione, el cual apareció en italiano en 1528 y su primera traducción fue publicada en castellano por Juan Boscán en 1534 (*Ibid.*, ver nota 36, p. 398).

conversación, las maneras en la mesa, el cuidado de la apariencia personal, el baile y, por supuesto, el galanteo con las damas²⁷.

Fray Antonio de Guevara describe muy bien a los cortesanos “novatos”, es decir, a aquellos que no habían adquirido todavía los modales refinados :

En la corte hay muchos hijos de señores que, cuando vinieron a ella, eran más para se casar, que no para servir; porque son muy descuidados, hablan como bisoños, no son nada polidos [sic], andan desacompañados, cuentan donaires muy fríos, son en el visitar muy pesados, comen como aldeanos, son con las damas muy cortos, son en las medidas un poco locos y en el hablar de palacio muy grandes necios. El bien que de su venida se sigue es que hay en la corte para algunos días de qué burlar y para algunas noches de qué mofar²⁸.

Respecto de los comportamientos esperados de los caballeros y los hidalgo, las *Siete Partidas* refieren que: debían los varones de este estado guardar la nobleza y la hidalguía²⁹; tener buenas costumbres³⁰, conocer bien los caballos y las armas³¹; ser medidos en el comer, beber y vestir³², y sobre todo poseer cuatro virtudes principales: cordura, fortaleza, medida y justicia³³.

Mientras que el “vivir noblemente” implicaba tener una hacienda considerable, por ello en la sociedad castellana del siglo XVI, y por ende también en la novohispana, se estimaba a la persona –y con ella al linaje- no por su valía intelectual o profesional, sino por su hidalguía y limpieza de sangre, pero sobre todo por lo que aparentaba ser, es decir, por los signos exteriores de riqueza - v.gr. vivienda de alta calidad, objetos de lujo, vestuario, joyas, servidumbre,

²⁷ Iván Escamilla González, “La corte de los virreyes” pp. 371-406, en Pilar Gonzalbo (dir.), **Historia de la vida cotidiana en México**, vol. II, p. 383.

²⁸ Fray Antonio de Guevara (1539) , **Menosprecio de corte y alabanza de aldea**, p. 97.

²⁹ **Las Siete Partidas**, Partida 2, Título 21, Ley 3

³⁰ **Las Siete Partidas**, Partida 2, Título 21, Ley 7

³¹ **Las Siete Partidas**, Partida 2, Título 21, Ley 10

³² **Las Siete Partidas**, Partida 2, Título 21, Ley 19

³³ **Las Siete Partidas**, Partida 2, Título 21, Ley 4

esclavos, ciertas aficiones culturales, ceremonial mortuorio ostentoso, realización de importantes obras benéficas, etc.-, de ahí que fuera importante acumular el mayor número posible de signos distintivos³⁴.

Entre los nobles, como parte de su comportamiento, había un marcado culto a los antepasados que se tradujo en la elaboración de árboles genealógicos, memoriales de apellidos y armas, y la celebración de misas por los antepasados del linaje³⁵. En general, el comportamiento de la familia nobiliaria "se vio sometido a estrictas normas que las leyes civiles y la moral católica imponían: a mantener una posición acorde con lo que la sociedad consideraba era el modelo a seguir, a cubrir un ceremonial en actos públicos y a la adquisición de una gran cantidad de símbolos de estatus, muchas veces imitado por otros grupos sociales ... Los intereses de grupo, el parentesco, la comunidad y el propio estado civil ocupaban un lugar prioritario y relegaban los deseos individuales y las expectativas de ver cumplidas sus aspiraciones a un lugar secundario"³⁶.

El tema del comportamiento distintivo es un tema fundamental y algo paradójico dentro del proceso de diferenciación social. Por un lado, la normatividad establece formas de comportamiento esperadas entre los grupos privilegiados - sobre todo entre los nobles-, como un mecanismo de distinción propio de sociedades jerárquicas que quieren evitar la *mezcla social*. Pero por el otro, en la vida cotidiana, los individuos que no pertenecen a la nobleza, pero que tienen la capacidad económica para hacerlo, imitan los comportamientos considerados

³⁴ Ana Guerrero Mayllo, **Familia y vida cotidiana de una elite de poder**, pp. 5-7, 290, 301, 305-311, 333, 355, 378-383 y 399. Tan grandes eran los dispendios de la elite en materia de artículos suntuarios, que desde mediados del siglo XVI la Corona promulgó una serie de leyes para intentar contener los excesos en la comida y las demasías en los trajes, muebles, modas y demás ramos del lujo (*Ibid.*, p. 332; Cf. Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Vestir al desnudo. Un acercamiento a la ética y a la estética del vestido en el siglo XVI novohispano", pp. 329-349, en Rafael Diego Fernández de Sotelo, **Herencia española en la cultura material de las regiones de México. Casa, vestido y sustento ...**, pp. 331-333).

³⁵ Javier Sanchiz, "La nobleza y sus vínculos familiares", pp. 335- 369 en Pilar Gonzalbo (dir.), **Historia de la vida cotidiana en México**, vol. II, p. 336.

³⁶*Ibid.*

como propios de las elites para hacerse de una mayor cuota de capital simbólico y lograr con ello una mayor estima social³⁷. Es decir, el comportamiento distintivo, a pesar de ser un modelo propuesto *desde arriba* con fines de exclusión, sirve junto con otros factores –v.gr. la compra de cargos o títulos, una adecuada política matrimonial o de sucesión hereditaria, etc.- para que algunos de los que no estaban originalmente incluidos dentro de los estratos superiores del ordenamiento social, pero que contaban con un caudal relevante, pudieran acceder a una jerarquía superior.

En general, entre los privilegios de los nobles, ya fueran éstos varones españoles o indígenas, figuraban: no pagar tributos³⁸; poseer un escudo de armas; poder andar a caballo ensillado y enfrenado; la exención de servicio en galeras y cárcel de acuerdo a la calidad de sus personas y delitos³⁹; y el no ser susceptibles de embargo sus casas, caballos, mulas ni armas por razón de sus deudas⁴⁰. Particularmente a los nobles indígenas se les permitía, además de los privilegios anteriores, vestirse a la usanza española y poder traer armas ofensivas y defensivas⁴¹. Desde fechas tempranas se les concedieron numerosos escudos de armas y blasones distintivos de la nobleza. Sirva como ejemplo el caso de Gerónimo de Santiago, principal del pueblo de Tlacotepec, quien en 1561 recibió un escudo de armas “por ser indio, cacique, noble y descendiente de los reyes de México, y además por haber aceptado a Carlos I como su rey y

³⁷ Sobre la emulación de los hábitos de la nobleza ver Mar Martínez-Góngora, **Discursos sobre la mujer en el Humanismo renacentista español ...**, p. 212. La autora rescata el hecho de que fray Antonio de Guevara y fray Luis de León criticaban en sus obras a las mujeres de mediana condición que atentaban contra la economía familiar al emular los hábitos de la nobleza (*Ibid.*); Cf. Giulia Calvi, **La mujer barroca**, p. 24; Ana Guerrero Mayllo, **Familia y vida cotidiana de una elite de poder**, p. 33; Javier Sanchiz, *op.cit.*, p. 335.

³⁸ **RLI**, Libro 7, Título 13, Ley 8. La disposición se aplicaba tanto a los caciques como a sus hijos mayores, excluyéndoles también de acudir a la mita (*Ibid.*).

³⁹ **RLI**, Libro 6, Título 16, Ley 17; **RLI**, Libro 7, Título 9, Ley 17.

⁴⁰ José Ma. Ots y Capdequi, **Historia del Derecho ...**, p. 49

⁴¹ Guillermo, Fernández de Recas, **Cacicazgos y nobiliario indígena de la Nueva España**, p. XVI.

soberano, haberle obedecido y servido poniendo bajo su dominio a otros indígenas, y haber participado en la pacificación del territorio chichimeca⁴².

Sin embargo, no hay que olvidar que a lo largo del siglo XVI la nobleza indígena vio disminuida su influencia con la llegada del primer gobierno virreinal y el paulatino fortalecimiento de la autoridad real⁴³. A pesar de que inicialmente se reconoció la calidad noble de los señores (*tlatiques*) y señoras (*cihuapillis*) indígenas⁴⁴, también desde un primer momento, se intentó acabar con algunos de los derechos que tenían antes de la conquista por ser contrarios a los principios del cristianismo⁴⁵. Asimismo, a través de la legislación, se intentó limitar su autoridad sobre el resto de los indígenas al impedirseles que tuvieran jurisdicción civil o criminal en sus señoríos⁴⁶ y al obligárseles a pagar jornales a los indios que trabajaren en sus labranzas⁴⁷. También se les prohibió que se intitulasen señores "porque a nuestro servicio y preeminencia real conviene que no se lo llamen"⁴⁸, así como el viajar a España sin licencia del rey⁴⁹. Lo cual es

⁴² Margarita Menegus, "**La nobleza indígena en la Nueva España: circunstancias, costumbres y actitudes**", pp. 501-523 en Pilar Gonzalbo (dir.), **Historia de la vida cotidiana en México**, vol. I, p. 504

⁴³ Para un análisis detallado de los cambios realizados por la corona en la estructura política del señorío indígena ver Margarita Menegus, "**La nobleza indígena en la Nueva España: circunstancias, costumbres y actitudes**", pp. 501-523 en Pilar Gonzalbo (dir.), **Historia de la vida cotidiana en México**, vol. I

⁴⁴ Recuérdese que Hernán Cortés concedió el Señorío y Cacicazgo de Tacuba a Doña Isabel Moctezuma, hija del último emperador del México Antiguo, lo cual fue aprobado por los Reyes de España (Guillermo, Fernández de Recas, **Cacicazgos y nobiliario indígena de la Nueva España**, p. XVII). Bernardino de Sahagún en su *Historia general de las cosas de la Nueva España* dedica unas líneas a las mujeres nobles y gobernantes: "La señora principal gobierna y manda como el señor, la tal, si es buena, rige muy bien a sus vasallos y castiga a los malos; a ella se tiene respeto, pone leyes y da orden"(Bernardino de Sahagún, *op.cit.*, p. 559).

⁴⁵ A saber: Que se evite la gentilidad de matar indios para enterrarlos con los caciques que murieren (**RLI**, Libro 7, Título 9, Ley 15); Que los indios no den a sus hijas como tributo a los caciques (**RLI**, Libro 7, Título 9, Ley 13); Que los indios no vendan sus hijas a los que se casaren con ellas (**RLI**, Libro 1, Título 2, Ley 17, Fol. 16); Que ningún cacique ni principal, mate a indio por delito (**RLI**, Libro 7, Título 9, Ley 14); Que se procure que los indios no idolatren ni coman carne humana (**RLI**, Libro 1, Título 1, Ley 10, Fol. 7).

⁴⁶ **RLI**, Libro 7, Título 9, Ley 1

⁴⁷ **RLI**, Libro 7, Título 9, Ley 12

⁴⁸ **RLI**, Libro 7, Título 9, Ley 2

⁴⁹ **RLI**, Libro 7, Título 9, Ley 21

muestra de que la nobleza indígena era considerada por el discurso dominante como inferior a la hispana.

Como se observa, por un lado, a través de la legislación se minó, no sé que tan efectivamente y tampoco si con o sin resistencia, la autoridad de los *tlatoques* indígenas al interior de sus comunidades en aquellos aspectos que atentaban contra el fortalecimiento de la autoridad real; pero por el otro, se buscó ganar su lealtad a través de los privilegios y exenciones que se les otorgaron. Sirva como ejemplo el caso de la nobleza indígena tlaxcalteca que por haber sido “los primeros que dieron obediencia y recibieron nuestra Santa Fe Católica en la Nueva España, [los reyes mandaron] a los virreyes que [tuvieran] particular cuenta con honrarlos y favorecerlos en todo lo que se ofrece... para que viendo los demás la merced que les hacemos, nos sirvan con fidelidad”⁵⁰. O bien, la fundación de la orden de los caballeros indios. En 1537 el virrey don Antonio de Mendoza decidió formalizar las distinciones con las que se honraba a algunos caciques indígenas creando la Orden de los Caballeros Tecles. El juramento que debían presentar los aspirantes dice así:

Yo Fulano juro a Dios y a esta cruz y Santos Evangelios en que pongo mis manos, que seré bueno y fiel cristiano, y que en cuanto en mí fuere y con todas mis fuerzas perseguiré y destruiré los sacrificios e idolatrías. Asimismo juro de ser fiel y leal vasallo del Emperador Don Carlos Rey de España y del Príncipe Don Felipe, nuestros señores, y que en cuanto en mí fuere allegaré su bien y apartaré su mal, y no consentiré en traición ni levantamiento que contra S.M. se haga, sino que luego que a mi noticia

⁵⁰ **RLI**, Libro 7, Título 10, Ley 12. Por ejemplo la autorización real para guardar las ordenanzas de Tlaxcala (**RLI**, Libro 7, Título 10, Ley 12), o el que no se ponga estanco en el vino ni carnicerías de Tlaxcala (**RLI**, Libro 7, Título 10, Ley 12).

venga por cualquier vía que sea lo descubriré y manifestaré a la persona que tuviere en nombre de S.M. el cargo de gobierno desta tierra⁵¹.

Hecho el juramento se les responde lo siguiente:

Yo en nombre de S.M. os hago Tecles, y mando que os sean guardadas vuestras preeminencias y honras y que podáis traer en vuestras mantas y ropa de vestir la divisa de S.M.I. ponella y tenella en su casa y morada.

Lo anterior confirma que la Corona, a través de la legislación, otorgó derechos y exenciones a los grupos –integrados principalmente por varones- que le sirvieron con mayor lealtad, dando con ello un mayor estatus social a los integrantes de estos grupos y por ende a sus familias (regulación de la circulación de los diversos capitales). Pero también, poco a poco, iría disminuyendo los privilegios otorgados a quienes amenazaron su autoridad - como en un momento lo hicieron los grandes encomenderos. De esta manera, es la propia Corona la que determinaba qué grupos, de acuerdo a sus intereses y necesidades sobre todo económicas y políticas, conformarían al estamento noble.

Generalmente los varones pertenecientes a la nobleza tenían el derecho de poseer armas según la calidad de sus personas, especialmente aquellos que tenían indios encomendados, para que cuando fuese necesario pudieran servir con ellas al rey como era su obligación⁵². Sin duda, el miedo de las autoridades virreinales a las posibles revueltas o sublevaciones de los marginados, fue una de las razones para impedirles a los indios, mestizos, negros y mulatos que portaran armas sin la debida licencia⁵³; pero también hay que considerar que las

⁵¹ Citado por Bustamante en Margarita Menegus, “**La nobleza indígena en la Nueva España: circunstancias, costumbres y actitudes**”, pp. 501-523 en Pilar Gonzalbo (dir.), **Historia de la vida cotidiana en México**, vol. I, p. 506.

⁵² **RLI**, Libro 4, Título 6, Ley 21. Recuérdese que una de las principales obligaciones de los varones del estamento noble era la defensa del territorio.

⁵³ **RLI**, Libro 4, Título 6, Ley 13, 14, 17; Libro 1, Título 20, Ley 39. Cf. con Cédula Real fechada el 15 de octubre de 1522 en la que Carlos V demostraba su preocupación por una posible revuelta al ordenar a todos los conquistadores que anduvieran armados “... para guarda e defensa de sus personas ...” (**Actas de Cabildo**, Tomo I, libro I, pp. 217-218).

armas eran un signo de distinción, de estatus, es decir, eran símbolos del poder masculino, especialmente en una sociedad con profundos rasgos señoriales. Lo mismo puede decirse respecto de la prohibición de que los indios anden a caballo⁵⁴.

Según Stephanie Woods existe evidencia suficiente en las fuentes de origen indígena, tanto textuales como pictóricas, para pensar que algunos caciques solicitaron la respectiva licencia para adquirir espadas, caballos y vestir a la usanza de los señores españoles, aparentemente para emular el comportamiento de la *otra elite* y con ello disfrutar del estatus correspondiente⁵⁵. Otros estudios sugieren que las autoridades españolas pudieron haber otorgado las licencias referidas con la finalidad de cooptar la influencia de las autoridades indígenas y así ganar su lealtad como intermediarios en el sistema colonial⁵⁶. El evitar que los estratos inferiores de la sociedad indígena accedieran a dichos privilegios era fundamental para que los señores indígenas mantuvieran su calidad de individuos privilegiados.

Otros símbolos de distinción que resultaban muy útiles para que los subordinados reconocieran, al menos visualmente, a la máxima autoridad presente en algún ceremonial, fueron ciertos objetos de la vida material tales como los diferentes tipos de sillas utilizadas por los diversos funcionarios de acuerdo a su rango. Después de todo, las muestras de respeto sólo pueden darse al superior cuando es posible identificarlo entre los demás. Por ello, la ley

⁵⁴ **RLI**, Libro 7, Título 12, Ley 32

⁵⁵ Stephahine Woods, **Transcending Conquest. Nahua Views of Spanish Colonial Mexico**, p. 49. El uso de sombreros entre los caciques se advierte en el **Mapa de Chalchihuapan**, en el **Mapa de Cuauhtlantzinco**, en la **Manta de Salamanca**, en el **Código Guapean** y en la **Relación de Tuzantla** (*Ibid.*, pp. 53-54). Cf. Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Vestir al desnudo. Un acercamiento a la ética y a la estética del vestido en el siglo XVI novohispano”, pp. 329-349 en Rafael Diego Fernández de Sotelo, *op.cit.*, p. 346-347.

⁵⁶ Robert Haskett, “Living in Two Worlds: Cultural Continuity and Change among Cuernavaca’s Colonial Indigenous Ruling Elite” en **Ethnohistory**, 35:34,59, p. 45 citado en Stephanie Woods, *op.cit.*, p. 53.

establecía que cuando faltare el virrey a alguna ceremonia eclesiástica, sólo el oidor más antiguo podía tener “silla de terciopelo y almohada” en el lugar más preeminente, el resto de los oidores únicamente banco y alfombra al igual que los vecinos más honorables⁵⁷. En cambio, los oficiales españoles de menor rango, como los corregidores, utilizaron en sus diligencias civiles la curul de madera como símbolo de su autoridad⁵⁸. El uso exclusivo de ciertas sillas no fue una característica propia del mundo hispano. Antes de la conquista, los señores indígenas usaron como signos de distinción esteras y taburetes especiales – v.gr. el *icpalli* nahua⁵⁹. Así como sucedió con otros símbolos de poder, después de la conquista, los caciques adoptaron la silla tipo curul en sustitución de la silla local⁶⁰.

- El vestuario: “por la facha y por el traje se conoce bien al personaje”

A lo largo de la investigación se ha visto que para mantener la estructura jerárquica de la sociedad novohispana -tan acorde a la idea bíblica de que la jerarquización y el orden de las cosas y de las personas en el mundo provienen de Dios- era preciso mantener las diferencias sociales entre los hombres y las mujeres de los diversos grupos. En este sentido, en la temprana sociedad colonial, se pretendió que el vestuario contribuyera a tal propósito, es decir, el vestido debía reflejar ese orden. Así pues, el atuendo, además de ser un indicador de la posición económica y social de quien lo portaba, estaba asociado a distinciones de sexo, estado civil y origen étnico, en suma, ponía de manifiesto la identidad del portador⁶¹.

⁵⁷ **RLI**, Libro 4, Título 22, Ley 8, 20

⁵⁸ Stephaine Woods, **Transcending Conquest. Nahua Views of Spanish Colonial Mexico**, p. 54.

⁵⁹ Ibid., p. 54.

⁶⁰ Ver el *Codex Valeriano, Títulos de Tocuaro, Tira de Tepechpan, Códice de Tlateloco, Lienzo de Tlaxcala, Códice Azoyú I, Códice Sierra* citados en Stephanie Woods, **Transcending Conquest. Nahua Views of Spanish Colonial Mexico**, p. 55.

⁶¹ José Lameiras, “Ser y vestir. Tangibilidades y representaciones de la indumentaria en el pasado colonial mexicano”, pp. 207-234 en Rafael Diego Fernández de Sotelo, **Herencia española en la cultura material de las regiones de México. Casa, vestido y sustento ...**, pp. 211, 213. El autor

El tema del vestuario fue materia de algunas disposiciones normativas de carácter civil, que si bien es cierto no explicitan con claridad cómo debe de vestir cada grupo social, sí son muestra de que la Corona pretendía que el vestido fuera un elemento diferenciador entre los novohispanos. Esto coincidía con lo expresado por los moralistas de la época. Antonio Torquemada afirmaba que los oficiales y los hombres comunes iban tan aderezados que ya no se diferenciaban en el hábito de los caballeros y poderosos: “todo va desbaratado y sin ningún orden ni concierto”⁶². Igualmente, para fray Tomás de Trujillo la vestimenta debe ser un sistema simbólico preciso que exprese la estratificación social; por eso “ni me parece que todos anden vestidos de un paño, ni de una hechura, sino que cada uno en su traje se diferencie, según la calidad de su persona, estado y oficio”⁶³.

Además de la diferenciación de trajes por estamentos, los moralistas argumentaban que debía haber una diferenciación por sexos –tema sobre el cual nada se dice en la legislación civil. Para fray Hernando de Talavera, las mujeres fueron hechas para estar encerradas y ocupadas en sus casas, por eso “a donde quier que hay seso, se usa que traigan ropa luenga, que refrena la ligereza que naturalmente tienen las mujeres”. Los hombres en cambio deben llevar ropa corta y la cabeza descubierta, puesto que están destinados a una vida más activa. Mientras que las mujeres deben traer siempre cubierta la cabeza por dar a entender que el varón es cabeza de la mujer, y que ella es y ha de ser sujeta

señala que eran grandes los contrastes manifestados en la indumentaria de la gente común, “la ropa y los ropajes correspondían en América como en España, a diferencias en la posición social, el origen familiar y los haberes materiales” (*Ibid.*, p. 218). El vestir de acuerdo al estrato social al que se pertenecía era un concepto igualmente familiar entre los indios mesoamericanos. La distinción entre el vestido de los principales y de los macehuales fue reconocida por todos los cronistas –ver Juan de Torquemada, Juan Bautista Pomar, entre otros. (Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Vestir al desnudo. Un acercamiento a la ética y a la estética del vestido en el siglo XVI novohispano”, pp. 329-349 en Rafael Diego Fernández de Sotelo, *op.cit.*, p. 337-338).

⁶² Antonio Torquemada, *Colloquios Satíricos*, Segovia, 1552, p. 639 citado en Mariló Vigil, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, p. 182

⁶³ Fray Tomás de Trujillo, *Libro llamado reprobación de trajes y abusos de juramentos*, 1563, citado en Mariló Vigil, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, p. 183

al varón⁶⁴. En términos generales, los moralistas, a través de los numerosos tratados que sobre el vestido, escribieron en la época, condenaron el excesivo interés de mujeres y hombres por los afeites y el vestido. Fray Luis de León dice a las mujeres: "en [los vestidos] y señaladamente en los afeites del rostro, hay grande exceso, aún en las mujeres que en lo demás son honestas [y les advierte que no deben tener] afición con los oros, ni rodear su cuello con perlas o con jacintos ...ni con diversas maneras de lazos enlacen sus cabellos, ni se alcoholen con negro los ojos, ni se colorean las mejillas"⁶⁵.

Por su parte, fray Tomás de Trujillo critica los excesos en el vestir de los hombres y se dirige a los varones en los siguientes términos: "... después que has pedido la horma al zapatero para mirar si es puntiaguda o roma; después que le has dado relación de la altura del cuello o del talón del zapato y del número de cuchilladas, y de la forma que han de llevar; y después que para ellos has escogido el terciopelo carmesí o de otro color, y seda para los caireles, y de allí te vas al calcetero, y jubonero, ... y de allí te vas al sastre y le muelas con las invenciones del sayo y las guarniciones de la capa ¿qué tiempo te queda para el gobierno de tu casa?"⁶⁶. A pesar de las numerosas y duras críticas a los excesos en el vestir femenino y masculino, hombres y mujeres, especialmente los pertenecientes a las elites, siguieron utilizando costosas y elaboradas prendas como símbolo de la calidad de sus personas.

El atuendo entre los hispanos del mismo sexo no se diferenciaba tanto por el tipo de prenda utilizada, sino más bien por la calidad de los materiales, el color y la ornamentación de éste. La seda, el terciopelo, las guarniciones "doradas" y los

⁶⁴ Fray Hernando de Talavera, **De vestir y de calzar, tratado provechoso cómo en el vestir e calzar comúnmente se cometen muchos pecados ...**, p. 208 citado en Mariló Vigil, **La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII**, p. 181

⁶⁵ Fray Luis de León, **La perfecta casada**, pp. 75-79. Además de los referidos tratados de fray Hernando de Talavera y de fray Tomás de Trujillo, ver también la **Rogación en detestación de los grandes abusos en los trabajos y adornos nuevamente introducidos en España** de Alonso de Carranza, los **Coloquios matrimoniales** de Pedro de Luxán, el **Discurso de los tufos, copetes y calvas** de Bartolomé Ximénez Patón, etc.

⁶⁶ Fray Tomás de Trujillo, **Libro llamado reprobación de trajes y abusos de juramentos**, 1563, citado en Mariló Vigil, **La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII**, p. 183

colores negro y rojo -el primero por ser el color más frecuentemente utilizado en el vestuario de los cortesanos españoles del siglo XVI, y el segundo por el alto costo de la grana cochinilla con la que se elaboraba el tono carmesí- eran propios de los ropajes y objetos más finos. Las ropas y accesorios incluidos en algunas dotes dan cuenta de ello: camisas de mujer labradas en oro y en sedas de colores brillantes; sayas de terciopelo –principalmente negro y morado- con pasamanos de plata y aforradas en tafetanes diversos; basquiñas con grana y terciopelo; paños de manos labrados de grana o con rosas de seda; chapines de terciopelo; tocados con seda, oro, aljófara y granates; tocadillos con argentería, lentejuelas de oro, piedras y perlas; bolsas de seda y aguja de plata y oro; sombreros de terciopelo; guantes, etc.⁶⁷. Lo cual contrasta con la sencillez, los colores opacos y la menor calidad de las telas utilizadas en el atuendo de los grupos hispanos pobres, para ellos el vestido era un artículo de primera necesidad y no expresión de lujo y poder como lo era para los grupos privilegiados.

El poco privado acto de vestir a una mujer de la elite podía durar varias horas y requería de la ayuda de las doñas o dueñas que le colocaban bombachas, mantellinas, chambergas, polleras, emballenados, capotillos, mangotes, sobre todos, tápalos, tapapiés, sayas, huipiles, quesquémiles, faldellines, fallas, ceñidores, medias, calcetas, paños de red, vueltas, rebozos, paños de tapar, rosas de tocados, cordones, guantes, regalillos, bobillos y multitud de puntillas y encajes⁶⁸.

El detalle con el cual los moralistas abordan el tema del vestuario, contrasta con las pocas referencias que sobre el tema se incluyen en la normatividad civil. Entre éstas destacan algunas disposiciones dirigidas a regular el vestido de las

⁶⁷ Ver fichas 186, 204, 637, 664, 741, 801, 887, 1111, 2173, 2249, 2303 en **CPAGNCM**

⁶⁸ Ver lo señalado por Gustavo Curiel, “Ajuares domésticos. Los rituales de lo cotidiano” pp. 81-108 en Pilar Gonzalbo (dir.), **Historia de la vida cotidiana en México**, vol. II, pp. 100-101.

negras, mulatas y horras, a quienes se les prohíbe el uso de ciertas fibras valiosas como la seda y otros signos de riqueza:

Ninguna negra, horra ni cautiva, ni mulata, traiga oro, seda ni perlas, pero si fuere la tal negra horra casada con español, pueda traer unos zarcillos de oro con perlas y una gargantilla, y en la saya pueda echar un ribete de terciopelo, y no puedan traer ni traigan mantos de buratos ni otra cosa alguna, salvo unas mantellinas que lleguen poco más debajo de la cintura, so pena que la que lo contrario hiciere, pierda las joyas de oro y seda y el manto que trajere⁶⁹.

También se dispuso que "ninguna mestiza, mulata o negra, ande vestida como india, sino de española, so pena de ser presa y que se le den 100 azotes públicamente por las calles y pague pena de cuatro reales al alguacil que la aprehendiere; y que esto no se entienda con las mestizas, mulatas y negras que fueren casadas con indios"⁷⁰.

Dichas prohibiciones dan cuenta de que los símbolos de distinción, como lo son las joyas y las telas finas, dejan de serlo cuando se les da un uso generalizado entre la población. De ahí el interés de las autoridades por regular el *consumo* de este tipo de bienes. Las leyes suntuarias expresan no sólo el deseo del Estado por mantener el orden social, también son muestra del malestar de los estamentos más altos al ver que eran imitados por los más bajos⁷¹.

A su vez, disponer que al casarse una negra con un español -para la época alguien de calidad superior en relación con la mayoría de los indios y negros- podía ésta utilizar ciertas joyas y adornos en su vestido, refleja que el origen étnico, aunado a un origen social "bajo", eran factores que impedían a estas mujeres acceder a derechos que otras mujeres tenían simplemente porque su color de piel era diferente. El haber contraído matrimonio con alguien de "calidad superior" les permitía a estas mujeres ascender en la escala social, es decir,

⁶⁹ **RLI**, Libro 4, Título 18, Ley 5

⁷⁰ Abelardo Carrillo y Gariel, **El traje en la Nueva España**, p. 73

⁷¹ Fernand Braudel, **Capitalism and Material Life**, p. 226

acceder a una cuota mayor de capital simbólico (honorabilidad percibida), la cual era reconocida socialmente por el derecho sancionado en la legislación para usar ciertas prendas antes prohibidas. Estos “matrimonios mixtos” son prueba de que la mezcla racial representó para estas mujeres un medio para mejorar su calidad social.

La creencia de la época de que la mayoría de las mujeres negras y mulatas tenían un comportamiento sexual “muy relajado”, pudo haber influido en los legisladores para que a través de las leyes se intentara regular su forma de vestir. La supuesta promiscuidad de la mujer de color se diseminaría rápidamente, dando origen a refranes como “no hay tamarindo dulce ni mulata señorita”⁷². En este sentido, pudiera decirse que la construcción de la imagen de la mujer de color como un objeto sexual particularmente atractivo para el hombre español, se basó en la proyección de los deseos sexuales masculinos sobre ésta. Esta “objetivación sexual” de la mujer de color pudo haber producido una conversión de la mujer blanca en lo contrario, es decir, en un “objeto” carente de emociones, cuya colocación en un pedestal –tal como se hace con la virgen María- constituye otra forma de opresión sexual⁷³. Habría pues que comprobar que con la sexualización de la mujer de color va paralela la asexualización de la mujer blanca⁷⁴.

⁷² Refrán citado por Marianella Belliard Acosta, “Del lecho al hecho hay un gran trecho: mestizaje, sexo y concubinato ...”, pp. 87-95 en Luisa Campuzano (Coord.) **Mujeres Latinoamericanas. Historia y Cultura. Siglos XVI al XIX**, Tomo II, p. 90.

⁷³ Marianella Belliard Acosta, “Del lecho al hecho hay un gran trecho: mestizaje, sexo y concubinato ...”, pp. 87-95 en Luisa Campuzano (Coord.) **Mujeres Latinoamericanas. Historia y Cultura. Siglos XVI al XIX**, Tomo II, pp. 90-91.

⁷⁴ El viajero Thomas Gage escribió en 1625 lo siguiente: “una esclava joven, negra o mulata, hará un gran esfuerzo, pero estará a la moda con collar y brazaletes de perlas, y pendientes de mucho valor. El atuendo de esta clase de gente, la más baja de los negros y mulatos ... es tan ligero, y su actitud tan seductora, que muchos españoles aún de la mejor clase desprecian a sus esposas por ellas” (Thomas Gage, citado en Jonathan Israel, **Razas, clases sociales y vida política en el México Colonial ...**, p. 81). Gage describía que en el paseo de la Alameda, las esclavas negras acompañaban a las damas luciendo espléndidas galas: sayas de seda o de finísima indiana, recamadas de randas de oro y plata, con moños de cintas de color y flecos de oro, zapatos altos de muchas suelas y bordes de plata, y la cabeza cubierta con una escofieta, además de portar

La normatividad civil poco dice respecto de la vestimenta que habían de usar los indios recién conquistados, y básicamente se resume a una solicitud Real hecha a los doctrineros para “que persuadan a los indios ... a que anden vestidos, para más honestidad y decencia de sus personas”⁷⁵. Al parecer, la responsabilidad de modificar el vestido de los indios correspondió a los religiosos, quienes desde un primer momento, a través de sus recomendaciones catequísticas, combatieron la desnudez⁷⁶ y vigilaron la ropa que debían utilizar los indios (varones y mujeres) en determinadas ceremonias –bautizos, matrimonios, etc.⁷⁷. Para tal efecto, los misioneros dictaron parámetros para normar la forma de vestir de los indios imponiéndoles una vestimenta acorde a la moral cristiana, preferiblemente uniforme y distinta a la portada por los no indios⁷⁸. Recuérdense las ordenanzas de Vasco de Quiroga contenidas en sus constituciones para el gobierno de los hospitales de Santa Fe, en ellas se prescribe traje igual para todos los indios para evitar la emulación, estos debían ser “blancos, limpios y honestos, sin labores costosas o demasiado vistosos ... Para hombres, un jubón grueso de algodón o lana y zaragüelles anchos con pliegues. Las mujeres usarían falda

collares y pendientes con alguna piedra preciosa. De la misma manera, los esclavos que acompañaban a sus amos, iban vestidos con costosas libreas, medias de seda y rosas en los zapatos (Thomas Gage citado en Teresa Castelló Yturbe, “Indumentaria y orden social entre las castas de mestizaje” pp. 249-290 en Rafael Fernández Sotelo (Ed.), **Herencia española en la cultura material**, p. 256).

⁷⁵ Real cédula de 1552, refrendada en 1618 y reproducida en la **RLI**, Libro 6, Título 1, Ley 21, fol. 194.

⁷⁶ Especialmente al considerar que con vestir al indio desnudo se ponía en práctica la tercera obra de misericordia, a saber, vestir a los que andan desnudos y pobres (Ver **Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana, por los religiosos de la orden de Santo Domingo**, ff. CXIV-CXV). La desnudez era indicio de debilidad, de una inferioridad relativa. Según esto el indio desnudo, habría desarrollado una humanidad menos plena que el castellano vestido. De ahí que correspondiera al español, como padre y maestro, instruirlo y corregirlo y enseñarle a vivir como hombre civilizado (Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Vestir al desnudo. Un acercamiento a la ética y a la estética del vestido en el siglo XVI novohispano”, pp. 329-349 en Rafael Diego Fernández de Sotelo, op.cit., p. 331).

⁷⁷ Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Vestir al desnudo. Un acercamiento a la ética y a la estética del vestido en el siglo XVI novohispano”, pp. 329-349 en Rafael Diego Fernández de Sotelo, op.cit., p. 342.

⁷⁸ José Lameiras, “Ser y vestir. Tangibilidades y representaciones de la indumentaria en el pasado colonial mexicano”, pp. 207-234 en Rafael Diego Fernández de Sotelo, op.cit., p. 219.

plegada, larga hasta el tobillo, blusa y toca blanca; llevando la cabeza siempre cubierta las casadas y descubierta las que no lo eran⁷⁹.

Sin embargo, toda una serie de factores disminuirían la pretendida uniformidad y distinción general de la indumentaria indígena, entre éstos: los privilegios concedidos a los indios de origen noble que les permitieron vestir a la usanza española. Los indios principales no podían ver con buenos ojos el que se anulasen los privilegios de vestido y el adorno que siempre habían marcado la diferencia entre *pipiltin* y *macehualin*. Por eso fueron numerosísimas las solicitudes elevadas por nobles indígenas a las autoridades españolas en demanda del derecho a vestir el atuendo español, con capa y espada⁸⁰. La asimilación cultural, el ascenso en el nivel social y la capacidad económica, también serían motivo para que muchos indios usaran jubón de algodón, capa, chaquetas de paño, zapatos, botas de cuero y sombrero al estilo hispano, y para que muchas indias enriquecieran con elementos extranjeros sus huipiles y *quexquemits*⁸¹. También habría que considerar que el vestido impuesto a los

⁷⁹ El apartado correspondiente se titula: “De los vestidos que han de usar y cuáles, e como en ello se han de aver para menos costa y más concordia y honestidad y cómo las casadas y cómo las doncellas”. (Reproducido por Rafael Aguayo Spencer, **Don Vasco de Quiroga, taumaturgo de la organización social**, México, Eds. Oasis, 1970, pp. 258-159). Según las recomendaciones del prelado, y lo que era costumbre en muchas comunidades, la diferencia ente doncellas y casadas se limitaba al tocado, que cubría la cabeza de las últimas, dejando al descubierto el cabello de las primeras (Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Vestir al desnudo. Un acercamiento a la ética y a la estética del vestido en el siglo XVI novohispano”, pp. 329-349 en Rafael Diego Fernández de Sotelo, *op.cit.*, p. 343).

⁸⁰ Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Vestir al desnudo. Un acercamiento a la ética y a la estética del vestido en el siglo XVI novohispano”, pp. 329-349 en Rafael Diego Fernández de Sotelo, *op.cit.*, p. 346. En el ramo Mercedes del AGN se encuentran ejemplos de estas concesiones. Entre otros, en vol. 4, fol. 215 y vol. 5, fol. 63v.

⁸¹ José Lameiras, “Ser y vestir. Tangibilidades y representaciones de la indumentaria en el pasado colonial mexicano”, pp. 207-234 en Rafael Diego Fernández de Sotelo, *op.cit.*, p. 211; Gustavo Curiel, “Consideraciones sobre el comercio de obras suntuarias en la Nueva España” en **México Colonial**, p. 67 citado en Rafael Diego Fernández de Sotelo, *op.cit.*, p. 254. Para conocer con detalle la indumentaria de los macehuales –hombres y mujeres- ver los ensayos de Teresa Castelló Yturbide, “Indumentaria y orden social entre las castas de mestizaje” pp. 249-290, Virginia Armella de Aspe, “Vestido y evolución de la moda en Michoacán”, pp. 291-324 y Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Vestir al desnudo. Un acercamiento a la ética y a la estética del vestido en el

indios por los recién llegados era una marca de sumisión al dominio ajeno y cambiarlo equivalía a rebelarse al orden establecido⁸².

En suma, a pesar de que hombres y mujeres vistieron de acuerdo a sus posibilidades socioeconómicas, no puede negarse que las disposiciones sobre cómo vestir de acuerdo al sexo y origen étnico, contribuyeron a la diferenciación social y genérica de los individuos, al regularse quiénes podían utilizar y quiénes no, ciertas prendas o determinados materiales⁸³.

3.2 La cultura material y los roles genéricos

“[Los objetos] ... particularizan al individuo, muestran su función, establecen jerarquías, en pocas palabras, marcan diferencias”⁸⁴.

A través del análisis de los testamentos y las cartas de dote es posible determinar algunas tendencias respecto del tipo de objetos que le son traspasados a hombres y mujeres según su calidad social. Al parecer, como se verá a continuación, la partición hereditaria fue permeada por la creencia de la época de que hombres y mujeres tenían diferentes destinos en la vida, y por lo tanto, debían de recibir bienes materiales y simbólicos diferentes, lo cual, sin duda, contribuyó a la reproducción de los roles de género entre los individuos y a la división sexual del trabajo.

siglo XVI novohispano”, pp. 329-349, todos ensayos incluidos en Rafael Diego Fernández de Sotelo, *op.cit.*

⁸² Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Vestir al desnudo. Un acercamiento a la ética y a la estética del vestido en el siglo XVI novohispano”, pp. 329-349 en Rafael Diego Fernández de Sotelo, *op.cit.*, p. 340

⁸³ Sobre el particular ver Giulia Calvi, **La mujer barroca**, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 20; Cf. Natalie Zemon Davis, “Boundaries and the Sense of the Self in the 16th Century France” pp. 53-63 en **Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality and the Self in the Western Thought**, Stanford, 1986.

⁸⁴ Santiago Ávila Sandoval, “La vida cotidiana del último tlatoani mexicana” pp. 279-300 en Pilar Gonzalbo (dir.), **Historia de la vida cotidiana en México**, vol. I, p. 284.

Los referidos documentos dan cuenta de que los objetos heredados a las mujeres estaban relacionados principalmente con el vestuario –ya analizado líneas arriba-, la cocina y la recámara. Estos dos últimos espacios han sido tradicionalmente considerados como los propios o “naturales” de las féminas, por ser los más apropiados para cumplir con los roles que le son asignados por el discurso dominante y por la tradición cultural en general, a saber: reproductoras biológicas, reproductoras de alianzas sociales y productoras de bienes de consumo doméstico (alimentos, bordados y mantas principalmente –estas últimas elaboradas exclusivamente por indias).

Sin embargo, a pesar de que la mayoría de las mujeres hispanas e indígenas recibieron objetos de muy diferentes calidades y usos, relacionados con los mismos espacios y funciones, los objetos de las segundas (“los objetos de las otras”, o si se quiere “los otros objetos”) tenían para la cultura dominante un valor menor. Muestra de ello es que ni en las dotes, ni en los testamentos hispanos se incluyeron objetos o utensilios de origen indígena –no obstante de que algunos de ellos muy probablemente fueron utilizados por las mujeres españolas, sobre todo durante los primeros tiempos cuando los implementos de origen europeo eran verdaderamente escasos-, por considerarse que éstos no tenían un valor económico y cultural relevante para ser transmitidos a través de la herencia⁸⁵.

Así, en relación a la cocina y la mesa, manteles, servilletas, paños de manos y de mesa, platos, pailas, calderos, sartenes, peroles, fuentes, candeleros, fruteros, picheles, jarros, saleros, cucharas, salseros y copas –elaborados en materiales de muy diversas calidades (plata, madera, etc.)-⁸⁶ contrastaban con los metates, molcajetes, ollas, piedras de moler y tecomates heredados a la mayoría de las indias. Pero además, los primeros, son muestra del papel que las mujeres hispanas tuvieron como introductoras de una nueva cultura material y

⁸⁵ Ver lo señalado por Gustavo Curiel, “Ajuares domésticos. Los rituales de lo cotidiano” pp. 81-108 en Pilar Gonzalbo (dir.), **Historia de la vida cotidiana en México**, vol. I, p. 104.

⁸⁶ Ver fichas 153, 186, 204, 571, 637, 741, 887, 900, 1048, 1076, 1111, 1136, 1249, 1710, 2173 en **CAGNPCM**

de nuevas formas de sociabilización a través de la transmisión de nuevos modales –en este caso en la mesa-, lo cual contribuyó a la distinción social entre la población de origen europeo y la indígena.

Lo mismo sucede con los objetos propios de la recámara. Probablemente sea éste uno de los “espacios femeninos” que ejemplifique con mayor claridad el “rol civilizador” de las mujeres hispanas al introducir objetos que expresaban la creencia de que la cultura material europea era superior a la nativa. Dentro de estos objetos destacan de manera especial el colchón y la cama, los cuales adquirieron nuevos significados al llegar a tierras americanas. El “ajuar de cama” se convirtió en un símbolo de la distinción social y la superioridad cultural de los recién llegados, que contrastaba con la costumbre indígena de dormir en el suelo sobre un petate. Particularmente, las mujeres de los grupos medios y altos, conscientes de que el despliegue ostentoso de riqueza refleja la calidad, poder y estatus, tanto personal como familiar, hicieron de la recámara el principal espacio de exhibición de su modo de vida. Así, colchones, almohadas, cojines, cortinas, cobijas y cubrecamas elaborados en finas y coloridas telas, ornamentaban las recámaras más lujosas. El valor simbólico y económico de dichos objetos era tal, que en la mayoría de las cartas de dotes estaban presentes. Sirva como ejemplo el “ajuar de cama” que Francisca Díaz recibió como parte de su dote, el cual incluía una cama torneada con dos colchones, su sobrecama de tafetán morado y amarillo, cortinas, manga y rodapié también de tafetán con guarniciones de seda en los mismos colores; dos sábanas, dos frazadas y dos almohadas labradas de negro con sus acericos⁸⁷; que contrasta con el recibido por Isabel Núñez compuesto por una cama de madera, una frazada blanca y dos sábanas de rúan⁸⁸.

⁸⁷ Ver ficha 1185 en **CAGPNCM**

⁸⁸ Ver ficha 1048 en **CAGPNCM**

Además de la ropa, los utensilios de cocina y el “ajuar de cama”, existieron también otros objetos considerados como propios de las mujeres. Entre éstos destacan las pequeñas cajas y cofrecillos utilizados para guardar los implementos necesarios para la costura y el bordado⁸⁹. Los objetos bordados –especialmente los paños de manos, las camisas para hombre o mujer, las delanteras para las almohadas y los acericos labrados, entre las hispanas; y los huipiles y *quexquemitls* entre las indias- se convirtieron en objetos muy valorados socialmente –para el respectivo grupo étnico-, además de dar cuenta de la laboriosidad y la domesticidad de las mujeres que los elaboraban⁹⁰. Asimismo, destacan como propios de las mujeres, los relicarios, las imágenes religiosas, los libros de “horas” y los rosarios, estos objetos reflejan que para algunas mujeres la oración en casa era una actividad cotidiana⁹¹.

Otro espacio considerado fundamentalmente como femenino era el estrado de la señora de la casa. Los estrados estaban perfectamente delimitados dentro de las salas de visitas y tenían normas de sociabilidad propias. En el estrado la señora de la casa recibía a invitados de su mismo nivel social; en él también se reunían las mujeres para bordar y tocar música. Este espacio toma su nombre de las tarimas de madera que se colocaban sobre el piso de la sala de visitas, las cuales eran cubiertas por ostentosas alfombras en casa de los ricos, y por “petates de estrado pintados” en casas de personas de escasos recursos. Lo anterior permitía la creación de un espacio a mayor altura dentro de la habitación; es decir, con el uso de tarimas se creaban dos espacios de distintas calidades sociales dentro de una misma sala⁹². Sobre las alfombras de los

⁸⁹ Ver fichas 153, 186, 741, 801, 1048, 1076, 1136, 1710, 2173, 2249 en **CAGPNCM**

⁹⁰ Ver fichas 153, 186, 204, 571, 887, 637, 741, 1048, 1136, 1249, 1710, 2173, 2303 en **CAGPNCM**

⁹¹ Ver fichas 637, 741, 801, 887, 1161, 1249, 1710, 2173 en **CAGPNCM**

⁹² Gustavo Curiel, “Ajuares domésticos. Los rituales de lo cotidiano” pp. 81- 108 en Pilar Gonzalbo (dir.), **Historia de la vida cotidiana en México**, vol. II, p. 82.

estrados se disponían los asientos para las señoras, a saber, cojines y taburetes; mientras que para los varones había sillas y canapés⁹³.

Los objetos y espacios mencionados muestran que el *consumo femenino* se dio principalmente en el ámbito doméstico, y que formó parte de un proceso en el cual las mujeres de ciertos grupos sociales, a través del consumo suntuario – según los parámetros definidos por cada cultura-, reafirmaron su pertenencia de “clase” y su domesticidad. Sin embargo, entre las hispanas, la construcción de la identidad doméstica propia de las mujeres de los grupos medios y altos, se dio en oposición a la mayoría de las mujeres indias y negras que “carecían” del gusto y refinamiento establecido por la cultura hegemónica. Asimismo, no puede dejarse de lado el papel que tuvieron las mujeres españolas en la construcción de una forma de vida propia de la “gente decente”, poniendo de manifiesto la cualidad civilizadora y la profunda carga simbólica de los objetos. Para el discurso dominante, una *buena casa* elevaba el carácter y refinaba las costumbres y modales que distinguían a los hombres civilizados de los brutos o salvajes.⁹⁴

Algo similar sucede entre las mujeres pertenecientes a la elite indígena, quienes además de poseer objetos considerados como valiosos según los parámetros de las culturas nativas, también adoptaron algunos objetos hispanos -bien pocos por cierto-, para distinguirse, todavía más, del resto de las indias. Sirvan como ejemplo los objetos personales que doña Ana de Guzmán –mujer principal de la cabecera de Olac y viuda de don Martín Cortés, señor que fue de Tepetenchi- refiere en su testamento: naguas, huipiles sencillos y “urdidos en tochomite”, tarimas, petates, santos, crucifijos, pinturas pintadas en tablas y retratos, cajas

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Sobre el tema del consumo femenino ver la introducción de Lori Merish, **Sentimental Materialism. Gender, Commodity Culture and 19th century American Literature**, Duke University Press, Durham and London, 2000; y Pierre Bourdieu, **A Social Critique of the Judgement of Taste**, Cambridge University Press, 1984.

con sus cerraduras, telar, cargas de cardo, una guitarra, chalchihuites y teponastlis⁹⁵. Por su parte doña María de Paredes, “mujer principala” del pueblo de Tepescolula, señaló en su testamento como parte de sus bienes, además de numerosas tierras y algunos objetos de origen indígena, una caja con su cerradura, dos tazas de China, un espejo, dos pares de tijeras, un cuchillo y un sombrero⁹⁶.

No obstante, los ejemplos analizados permiten pensar que los patrones de consumo entre las mujeres de las “dos elites” eran muy distintos, y que diferían principalmente en que las indias no adquirirían tantos objetos suntuarios como las hispanas. Al igual, se advierte que lógicamente, el potencial de la mayoría de las macehuales como consumidoras domésticas –lo mismo que entre las españolas pobres-, era mucho menor al observado entre las indias nobles y las hispanas de los grupos medios y altos, y que fundamentalmente estaba motivado por otras razones, entre las que destacan el aprecio por el valor utilitario de los objetos *per se*, y no tanto por razones de prestigio o de diferenciación social.

Por otro lado, entre las mujeres indias también se dio el referido fortalecimiento de los roles de género en el espacio doméstico. En primer lugar, debido a la permanencia del antiguo *cihuacalli* (“cuarto o casa de las mujeres”) entre los nahuas del siglo XVI, el cual hace alusión al sitio del fuego, donde se preparaba e ingería la comida⁹⁷ -María Papan, heredó de su madre “la pieza y casa que dicen *cihuacalli*”⁹⁸, por su parte, don Alonso de la Cruz Tezozómoc heredó a su

⁹⁵ AGN, *Vínculos y Mayorazgos*, vol. 279, exp. 1, fs. 19r-21v; en Teresa Rojas Rabiela et al., **Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos**, vol 2, testamento 26, pp. 204-216.

⁹⁶ AGN, *Traslado de Tierras*, vol. 34, exp. 1, fs. 82r-86v en Teresa Rojas Rabiela et al., **Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos**, vol 1, testamento 14, p. 133-136.

⁹⁷ Pablo Escalante Gonzalbo, “La vida urbana en el periodo clásico mesoamericano. Teotihuacan hacia el año 600 d.C.”, pp. 41-98” en Pilar Gonzalbo (dir.), **Historia de la vida cotidiana en México**, Tomo I, p. 62.

⁹⁸ AGN, *Tierras*, vol. 22, exp. 5, fs. 140r-141r en Teresa Rojas Rabiela et al., **Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos**, vol 1, testamento 7, pp. 116-118.

nieta doña Isabel, la cocina⁹⁹. Y en segundo lugar, a través de recibir objetos considerados como propios de las mujeres, a saber: piedras de moler, molcajetes, tecomates, metates, cazuelas, cajas de bordado, naguas, huipiles, telares, lana, ovillos de hilo, hilados en tela para huipiles, entre otros¹⁰⁰.

En relación al *consumo masculino*, son pocos los documentos que dan cuenta de cuáles fueron los objetos transmitidos a los hombres a manera de herencia. En la casi totalidad de los *testamentos españoles* sólo se menciona que tanto los hijos como las hijas, son los herederos por partes iguales de los bienes de sus padres. De ahí que en la mayoría de los casos, dichos bienes se rematen en pública almoneda, y lo procedido de la venta se divide por igual entre los herederos -la diferencia entre los sexos, como se ha visto ya, se establece principalmente por los objetos que le son heredados a las mujeres a través de sus dotes.

En cambio, en algunos testamentos indígenas se señala con detalle qué objetos le corresponden a cada uno de los hijos. Entre los principales artículos heredados a los indios varones se encuentran: azadones, coas, hachas, cuchillos, tijeras, arcos, carretas, yerros para herrar ganado, capotes, caballos, yuntas de bueyes y herramientas de carpintería¹⁰¹. Dichos objetos promueven el trabajo masculino fuera del espacio doméstico y son muestra clara de que la cultura material contribuye a la división sexual del trabajo.

Se advierte también que los caciques y gobernadores adquirieron un mayor número de objetos de origen hispano en comparación con los acumulados por las mujeres del mismo grupo social. Don Gabriel de Guzmán, cacique y gobernador del pueblo de Yanguitlán, tenía, según su testamento, como parte

⁹⁹ AGN, *Tierras*, vol. 1848, exp. 3, fs. 31v-34v en *ibid.*, pp. 144-146. En la documentación de archivo ocasionalmente se describe al *cihuacalli* como cocina.

¹⁰⁰ Ver testamentos 7, 15, 18, 20, 24 en *ibid.*, Testamentos 20, 26, 30, 40 en *ibid.*, vol 2.

¹⁰¹ Ver testamentos 7, 13, 17, 24, 26, 44 en *ibid.*, Testamentos 4, 24, 37, 38, 40 y 41 en *ibid.*, vol 2.

de sus bienes “una taza de plata dorada, con un jarro de plata llano, una jarrilla con su tapadera, otra ollita con una asa, un cubilete de plata dorado ..., seis cucharas de plata acanaladas ...” además de diversas joyas, imágenes religiosas, un libro *Flor Sanctorum* y otro chico que se llama *Contentus Mundi*, una saya de paño de color y una turca de tafetán pardo¹⁰². Por su parte don Fernando de Tapia Conín, más castellanizado que otros, contaba con una mesa alta con sillas, manteles y servilletas de Castilla. Su cama era dorada con su colgadura y sobrecama de damasco de China; y su vajilla era de plata labrada¹⁰³. Como se observa, la mayoría de estos objetos no redundaron en el fortalecimiento de los roles de género para los hombres, pero sí fueron utilizados como símbolos de distinción que los diferenciaban del resto de los indios y los acercaban a la otra elite (la hispana).

Hay que mencionar que muchos objetos suntuarios fueron utilizados indistintamente por los hombres y mujeres de la elite, tales como los espejos, los carruajes y los objetos de plata. Sobre estos últimos, las múltiples piezas de orfebrería de que estaba compuesto “el servicio de plata y oro” de las mesas, estuvieron ligadas a la necesidad de ostentación de los estamentos más privilegiados de la sociedad virreinal. De hecho, entre los miembros más acaudalados, se tenía la costumbre de utilizar mostradores de orfebrería y cristales durante las fiestas que ofrecía la familia. Cuando se celebraba una boda u otro ágape de importancia social, los anfitriones mandaban a los sirvientes construyeran junto a las cabeceras de la mesa de fiestas enormes mostradores (estructuras de forma piramidal hechas con tablas recubiertas con finas telas), en los cuales se exhibían las mejores piezas del ajuar de plata y oro que poseía la familia. Según Gustavo Curiel, la desbordada pasión de los ricos por el uso de mostradores de orfebrería y cristal no tuvo límites. A tal grado llegó el afán de

¹⁰² AGN, *Traslado de Tierras*, vol. 400, exp. 1, fs. 55r-60r en *ibid.*, testamento 17, p. 147-153

¹⁰³ Margarita Menegus, “La nobleza indígena en la Nueva España: circunstancias, costumbres y actitudes”, pp. 501-523 en Pilar Gonzalbo (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. I, p. 514

ostentación que, con motivo de los bautizos, las familias cargaban con mostradores y otros objetos suntuarios del ajuar doméstico para decorar los bautisterios de los templos¹⁰⁴.

Lo expresado en el presente capítulo da cuenta de que en materia de diferenciación genérica y social, existe una *interdiscursividad* por la cual todo discurso remite a otro (la norma al símbolo; el símbolo a la norma, etc.), estableciéndose una relación de alianza o antagonismo que favorece la producción de sentido, de significación, sobre los lugares sociales e individuales que corresponden a hombres y mujeres en una sociedad jerarquizada como la novohispana.

¹⁰⁴ Ver lo señalado por Gustavo Curiel, “Ajuares domésticos. Los rituales de lo cotidiano” pp. 81- 108 en Pilar Gonzalbo (dir.), **Historia de la vida cotidiana en México**, vol. II, p. 96.

CONCLUSIONES

Decir que la investigación ha concluido me parece francamente imposible, pues siempre habrá alguna forma de enriquecerla o de replantear los problemas tratados. Sobre todo cuando en el proceso de diferenciación genérica en cuestión, no sólo intervienen los discursos jurídicos (canónico y civil) aquí analizados, también intervienen otras modalidades discursivas como el discurso médico (la diferenciación sexual y la naturaleza humoral) y el cosmográfico (la variedad humana determinada por los climas), no abordados en la presente investigación y que serán materia de estudio en futuros trabajos¹. Sin embargo, a pesar de lo parcial que pudiera resultar el enfoque aquí propuesto, es posible señalar una serie de reflexiones que a continuación se presentan.

Si lo histórico es lo específico en un tiempo y espacio determinados, ¿cuáles son entonces las características propias del proceso de diferenciación genérica y social llevado a cabo en la Nueva España del siglo XVI? Hay que partir de la base de que dicho proceso no puede separarse de la concepción que sobre la formación de la sociedad se tenía en la época. Recuérdese que se creía que el orden social provenía de Dios y que tenía como peculiaridades principales la subordinación femenina al varón y la división estamental de la sociedad. Se creía también, que la división sexual del trabajo -en la cual supuestamente el hombre era más apto para las actividades exteriores y de gobierno y, la mujer para las actividades internas o domésticas como la crianza y el cuidado de la casa- era un requisito indispensable para la vida social. Tales argumentos, convertidos en normas, fueron el sustento ideológico que contribuyó tanto a la legitimación de la subordinación de la mujer al varón, del indio al español y del niño al adulto,

¹ Dentro de los autores que habrán de estudiarse se encuentran Juan de Cárdenas (1563-1609) -*Problemas y secretos maravillosos de las Indias*-; Juan Huarte de San Juan -*Examen de ingenio para las ciencias*-; Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) -*Historia del Nuevo Mundo*-, Bartolomé de las Casas y su polémica sobre la naturaleza de los indios, entre otros.

así como a la jerarquización de los diversos grupos sociales que formaron parte de la sociedad novohispana.

Durante el periodo en estudio, la diferenciación genérica no puede separarse de la diferenciación estamental (social), ya que las experiencias de vida de hombres y mujeres, esto es, las formas en cómo los individuos experimentaron su feminidad y masculinidad, dependieron, en parte, de la posición ocupada dentro de la estructura social y familiar. De ahí que pueda decirse que la diversidad de experiencias deriven también en la existencia de diversas "identidades de género", las cuales aluden al modo en que el ser hombre o mujer viene prescrito socialmente por la combinación de rol y estatus atribuidos a una persona en función de su sexo. Recuérdese que tanto en el discurso del Derecho natural cristiano como en el civil castellano, al establecer quiénes debían mandar y quiénes debían obedecer, quiénes podían apropiarse del trabajo de los dominados y quiénes debían servir, estructuraron jerárquica y genéricamente las relaciones sociales entre los novohispanos.

El fortalecimiento de la autoridad del padre en el espacio doméstico, con la consecuente sujeción de la mujer al marido, fue una de las características de la diferenciación genérica durante este periodo. Las normas otorgaron mayores capacidades jurídicas al *paterfamilias* en comparación con las otorgadas a la esposa, a saber: el reconocimiento del padre como la máxima autoridad de la unidad doméstica; la potestad sobre los bienes y personas de los hijos y, la facultad para administrar la dote y los bienes obtenidos conjuntamente por el matrimonio. Estos derechos exclusivos del padre, le permitían concentrar en su persona los recursos económicos de la familia; teniendo también la obligación de administrar, conservar e incrementar el patrimonio familiar. De esta manera, la reputación de "hombre de bien" estaba íntimamente relacionada con el servicio a la familia (rol de proveedor y protector del hogar). En contraste, recuérdese que las capacidades jurídicas de las mujeres disminuían al contraer matrimonio, y que antes dependían de otro varón (padre, hermano, etc.). En general, la

actuación jurídica de la mujer casada requería de la autorización del esposo. Como se ha visto ya, el cambio en el estado civil de las mujeres alteraba sus capacidades jurídicas, no así las de los varones. Quedaba claro que mientras las mujeres y los hijos formaran parte de una estructura familiar patriarcal, éstos no podían disponer de sus bienes y personas libremente.

A la referida subordinación femenina también contribuyó el sistema de valores sancionado por la moral cristiana, presente a su vez en los ordenamientos civiles, que establecía que las mujeres eran socialmente valoradas por su domesticidad, fidelidad, obediencia, docilidad y paciencia, lo que equivalía a evitar las propiedades y prácticas consideradas como masculinas –v.gr. autoridad, participación en actividades económicas que proporcionaran prestigio social, etc. La domesticidad femenina, como se ha señalado en la investigación, fue promovida tanto por el discurso de los moralistas, como por las disposiciones del Derecho canónico y civil castellano, dando como resultado un sistema de interacción social que fortalecía la autoridad del marido sobre la esposa.

La insistencia en la domesticidad femenina, presente en todos los discursos normativos analizados, se justificó con el argumento de que era necesaria la división sexual del trabajo, pero también por la supuesta “naturaleza pecaminosa” de las mujeres –menos dadas a la razón y más propensas a la lujuria. Esta visión negativa de las mujeres, reproducida fundamentalmente por la Iglesia, derivó en una mayor exigencia social para que, a través de un comportamiento moral intachable, superaran su condición de pecadoras “naturales”, no habiendo un mejor espacio para ello que el doméstico. De ahí, la importancia dada al encierro femenino y a la vigilancia masculina sobre las féminas; la cual era considerada como un deber moral, ya que la honra familiar y, muy particularmente, la masculina, descansaban en gran medida en la virginidad de las doncellas y la castidad de las casadas.

Como se ha hecho patente a lo largo de la investigación, dentro de las peculiaridades propias del proceso de diferenciación genérica y social llevado a cabo en la Nueva España del siglo XVI, se encuentra el hecho de que la Iglesia y el Estado, a través de las normas, contribuyeron a la reproducción de los roles y papeles sociales de acuerdo al sexo de los individuos; aspecto que fue determinante para la estructuración de las relaciones sociales entre hombres y mujeres. Pero, ¿cuáles fueron los aspectos comunes y las diferencias entre el discurso normativo de la Iglesia y el Estado, en relación a la masculinidad y la feminidad? Dentro de los aspectos comunes se encuentran los siguientes: ambos fortalecen la autoridad masculina, y muy particularmente, la del marido sobre la esposa y los hijos; ambos estructuran jerárquicamente las relaciones entre los sexos y entre los diversos grupos sociales; ambos acuden a la sanción moral y jurídica ante el incumplimiento de la norma; ambos son expresión de la visión masculina sobre la sociedad, la mujer, el hombre y las relaciones entre los sexos que refleja la imagen que determinado grupo, en determinado momento, tiene de sí mismo y de los demás; ambos consideran a la familia cristiana -producto del matrimonio sancionado por la Iglesia- como la base de la estructura social; y también ambos son elaborados por varones. Ambos poseen contradicciones internas perceptibles en que, por un lado, en ciertos aspectos, intentan igualar a hombres y mujeres independientemente de su calidad social, pero por el otro, establecen los mecanismos para la diferenciación. Tómese como ejemplo de ello que el discurso del Derecho natural cristiano establece que todos los individuos son hijos de Dios, pero también reproduce una inferioridad estamental al reconocer la existencia de diferentes estados sociales. Por su parte, el discurso del Derecho civil castellano establece que todos los hombres y las mujeres libres, tanto cristianos viejos como los indios recién convertidos, son súbditos y vasallos del rey, pero a su vez, a través de las instituciones reguladoras del trabajo y del establecimiento de capacidades jurídicas diferenciadas de acuerdo al sexo y posición familiar, contribuye a la superioridad de un sexo sobre el otro, y del grupo dominante sobre el resto de los estamentos. Asimismo, ambos discursos

“naturalizan” la diferencia social y sexual al considerar que ésta forma parte del orden divino (orden natural). Sin lugar a dudas, ambos discursos contribuyen a la distribución desigual de poder (económico, social y simbólico) entre los sexos y entre los estamentos, incluso puede decirse que dicha distribución es la base para la diferenciación social y la sujeción femenina.

Si bien es cierto que a un nivel individual se puede aceptar, rechazar o adaptar lo enunciado por los dos discursos, no puede negarse que éstos establecen los parámetros bajo los cuales se espera que los demás regulen su comportamiento. Lo expuesto a lo largo de la investigación, permite concluir que el “deber ser” jurídico y canónico, se materializó en formas de vida y convivencia -visibles en la representación simbólica, la cultura material, la significación y la metáfora- que rigieron los comportamientos sociales y las relaciones entre los sexos. Así pues, las normas se convirtieron en los instrumentos mediadores entre las abstracciones teológico-jurídicas y la vida cotidiana. Como señala Georges Duby “en el interior de este sistema [de valores] florece o se desmorona la conciencia que la gente toma de la comunidad, de la capa, de la clase de la que forman parte, de su distancia con respecto a las demás clases, estratos o comunidades ... Es este sistema de valores que hace tolerar las reglas del derecho y los decretos del poder, o que las convierte en intolerables ...”².

En relación a las diferencias entre los discursos de la Iglesia y el Estado respecto de la feminidad y la masculinidad, destaca el hecho de que el primero, restringe el actuar de las mujeres y las sujeta a una autoridad masculina –llámese, padre, marido o confesor- a lo largo de toda su vida, incluso al quedar viudas; recuérdese lo señalado por los moralistas en el sentido de que éstas deben “apartarse del mundo” y hacer como si estuviesen muertas. Mientras que el discurso normativo de origen civil, otorga a las viudas y a las mayores de edad capacidades jurídicas para actuar sobre sus personas y bienes. Lo anterior es

² Georges Duby, “Historia social e ideologías de las sociedades” en Jacques Le Goff y Pierre Nora, **Hacer la Historia**, vol. I, Nuevos Problemas, Barcelona, Laia, 1974.

señal de que el Estado no sólo reconoce la plena igualdad racional entre los sexos para actuar en el mundo de los negocios y contratos -no así la Iglesia-, previa autorización del esposo o de un juez, sino que también considera a las mujeres viudas aptas para el ejercicio de la autoridad, al reconocerles capacidad de gobierno sobre las personas y bienes de sus hijos, luego entonces para el discurso normativo del Estado, la sujeción de la esposa al marido tiene por objeto el fortalecimiento de la autoridad patriarcal mientras dure el vínculo matrimonial. El reconocimiento de la igualdad racional entre hombres y mujeres, y la capacidad de gobierno de las viudas sobre sus hijos y bienes, dan cuenta de que el Estado se ve obligado a abrir caminos para que la realidad no se desborde.

Otra diferencia entre los referidos discursos, es la forma en cómo las dos instituciones contribuyen a la diferenciación estamental de la sociedad novohispana. Mientras que la Iglesia presenta como obligaciones morales el ejercicio de la autoridad y la obediencia, según el estamento al que se pertenezca, y considera como pecados el no cumplir con ellas, el Estado lo hace a través de normar el uso de los símbolos distintivos -v.gr. armas, caballos, títulos nobiliarios, escudos, precedencias, joyas, etc.-, así como por las instituciones jurídicas reguladoras del trabajo y el mencionado régimen de incapacidades según la posición familiar ocupada. Pudiera argumentarse que el discurso de los moralistas también hace referencia al uso de una vestimenta acorde al estado social que se tenga, pero no dicta normas sobre la materia. Una peculiaridad más del discurso del Derecho civil, es que tiene como competencia exclusiva a la herencia. A través del Derecho de sucesión, la normatividad civil otorga igual capacidad hereditaria a hombres y mujeres, independientemente de su origen social o étnico.

En suma, me parece que puede decirse que la diferencia principal entre los dos discursos normativos analizados en relación a la construcción genérica, es que el discurso de la Iglesia define los rasgos de la masculinidad y la feminidad sólo en función de la "verdad revelada" (la tradición) que hace alusión al orden social

deseado por la Divinidad y a la sumisión natural de la mujer al varón, esta última resumida en lo dicho por San Pablo en el sentido de que "será el varón cabeza de la mujer". Mientras que el discurso del Estado, considera, además de los dogmas teológicos señalados, las condiciones económicas y de producción propias de la Nueva España durante el periodo en cuestión. Las cuales requerían del establecimiento de relaciones sociales que permitieran la explotación, supuestamente racional, de indios y esclavos, pero también era necesario incluir como agentes económicos con mayor capacidad para actuar en los diversos tipos de negocios y contratos, a aquellas mujeres libres, mayores de edad que no formaban parte de una estructura patriarcal.

Es tiempo ahora de reflexionar sobre si las normas que dictaban el deber ser a hombres y mujeres se tradujeron en prácticas, hábitos y comportamientos cotidianos concretos. Para ello conviene mantener en mente que, en términos generales, el sistema de valores producido por la normatividad analizada sirve mejor a los intereses de los grupos dominantes, al tener como función central preservar los privilegios adquiridos. De ahí que no sea nada extraño el que en la Nueva España del siglo XVI en donde, como se ha visto, junto con el discurso normativo dominante coexistían otros sistemas de creencias y valores bastante heterodoxos, las prácticas sociales no sean fiel reflejo de las normas y de las instituciones jurídicas que pretenden regularlas. Me queda claro que la aproximación realizada en la presente investigación a la vida cotidiana de algunos novohispanos a través de la correspondencia privada y los protocolos notariales, es un enfoque bastante limitado y parcial. Sin embargo, a pesar de las limitaciones del enfoque, es posible advertir tanto la distancia que separa el comportamiento de hombres y mujeres –no de todos por supuesto- del sistema de valores reproducido por la normatividad, así como los diversos grados de interiorización de la norma que derivan en un mayor o menor cumplimiento respecto del deber ser. Las mayores distancias entre la praxis social y la normatividad se dan en el terreno de los comportamientos morales esperados y

no en los comportamientos económicos regulados por las instituciones jurídicas. Estos últimos son muestra de la plena vigencia de una estructuración social jerarquizada que permitió el establecimiento de relaciones de dominación del hombre sobre la mujer y la gran mayoría de la población nativa y negra.

Como tendencias generales respecto de la diferenciación sexual y social en la cotidianidad novohispana, sobresalen las siguientes:

- 1) Al parecer, los grupos privilegiados se encuentran mejor preparados para comprender y cumplir con normas de comportamiento más estrictas. Después de todo, el incumplimiento de las normas tenía como efecto el debilitamiento de las fronteras sociales entre los grupos, de ahí que, quienes deseaban mantener sus privilegios las cumplieran en mayor grado. Dicho de otra manera, del cumplimiento de las normas dependía el mantenimiento del *status quo*.
- 2) Por las características de las fuentes utilizadas, es más fácil evaluar el cumplimiento de lo sancionado por el Derecho civil en cuanto a las capacidades jurídicas diferenciadas en hombres y mujeres, que lo establecido por la moral cristiana en cuanto a códigos de comportamiento. Se advierte en la práctica cotidiana, la plena vigencia de la división del trabajo de acuerdo al sexo del individuo, así como la existencia de una estructura social jerarquizada basada en el origen étnico y la calidad social.
- 3) No puede negarse que los diversos grados de interiorización de los modelos del "deber ser", dependen de la experiencia personal de los individuos, en la cual son determinantes el estado civil -sobre todo en las mujeres-, la calidad social y el origen étnico. Pareciera ser, que entre los indios, el discurso del "otro" se interioriza más fácilmente cuando se ven afectados los intereses propios. Considérese como ejemplo de ello, la permanencia de la poligamia indígena entre los nobles, no fue hasta que

- ésta se convirtió en un obstáculo para la adquisición de privilegios cuando empezó a disminuir su práctica.
- 4) Destaca el hecho de que en la Nueva España durante el periodo en estudio, el grupo étnico y la calidad social, antes que el sexo de los individuos, fueron factores más importantes en la diferenciación estamental y genérica. Ejemplo de ello es que, según la correspondencia privada, las mujeres españolas podían encontrar mejores condiciones de vida en esta tierra en comparación con la Península, simplemente por su origen étnico. Particularmente, aquellas mujeres que emigraron a las Indias legalmente, fungieron como agentes culturales y modelos de orden social, sin olvidar que la migración a las Indias, también facilitó a hombres y mujeres, especialmente a aquellos que viajaron solos, el incumplimiento del "deber ser". Sin embargo, lo anterior no quiere decir que en estas tierras no tuviera vigencia el ideal femenino encaminado a mantener a las mujeres bajo el control masculino. A pesar del importante papel que desempeñaron en la construcción del nuevo orden social, la mayoría de las mujeres siguió realizando tareas que eran consideradas como secundarias en comparación con las llevadas a cabo por los varones. Asimismo, carecieron de canales oficiales para el ejercicio de la autoridad fuera del espacio doméstico. También se comprueba el hecho de que las mujeres que pertenecían a una estructura familiar de tipo patriarcal tenían un mayor grado de bienestar económico –no así de libertad para actuar por sí mismas- en comparación con quienes no eran hijas de familia –excepto las viudas ricas.
 - 5) Se observa, a través de las escrituras contenidas en los protocolos notariales, la complementariedad y corresponsabilidad entre los esposos que acudieron de forma mancomunada a realizar algún contrato frente al escribano. Probablemente este fue un elemento que contribuyó a que las relaciones de poder de dichas parejas fueran más igualitarias en

- comparación con las establecidas entre matrimonios en donde las mujeres no tenían esa función.
- 6) La estructuración social estaba presente en las prácticas económicas de hombres y mujeres. Esto es, la calidad de los negocios y contratos estaba asociada a la calidad social de los individuos. De ahí que, la mayoría de los indios, mestizos y negros libres que acudieron frente a un escribano, lo hicieron para concertarse para servir a terceros, mientras que los españoles y los indios nobles lo hicieron para realizar contratos mucho más diversificados.
 - 7) La objetivación de mozos y doncellas como “medios de intercambio” para acrecentar el prestigio social de las familias, a través de los enlaces matrimoniales, fue una constante durante este periodo. De ninguna manera puede decirse que sólo las mujeres tenían esa función.

Sin duda falta mucho por hacer para poder aprehender con mayor profundidad la presencia y el efecto de las normas en la construcción y evolución de las relaciones sociales de hombres y mujeres durante el periodo en cuestión. Será necesario abordar, en investigaciones futuras, las peculiaridades regionales y sobre todo las relaciones intergenéricas e intragenéricas basadas en el origen étnico y calidad social. Lo que sí me ha quedado muy claro, es la fuerza que tuvo la norma, junto con otros mecanismos propios de los discursos jurídicos, como un elemento con el que se pretendió organizar lo desorganizado. Me queda claro también que, si el objetivo del “juego social” es, como señala Pierre Bourdieu³, adquirir la mayor cantidad de capital (social-económico-simbólico), en el balance final puedo señalar que la normatividad analizada contribuyó sin duda a la mayor acumulación de dicho capital entre los grupos privilegiados y en el varón más que en la mujer, para lograrlo era necesario impedir o regular la circulación del mismo en los otros grupos sociales, tal fue el papel de la norma en la Nueva España del siglo XVI.

³ Ver nota 1 de la *Introducción*

ABREVIATURAS:

- AGN: Archivo General de la Nación
 CPAGNCM: Catálogo de Protocolos del Archivo General de Notarías de la Ciudad de México.
 RLI: Recopilación de las Leyes de Indias

FUENTES PRIMARIAS:

Aguiar y Acuña, Rodrigo de (1629), **Sumarios de la Recopilación General de Leyes de las Indias Occidentales**, presentación de José Luis Soberanes, UNAM-FCE, México, 1994.

Alfonso X (1221-1284), **Fuero Real del Rey don Alfonso el Sabio publicado y cotejado con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia**, Imprenta Real, Madrid, 1836.

Alfonso X (1221-1284), **Las Siete Partidas del Sabio Rey don Alfonso, nuevamente glosadas por el Licenciado Gregorio López, del Consejo Real de Indias de Su Majestad**, Impreso por Andrea de Portonaris, Salamanca, 1555 (Ed. Facsimilar).

Álvarez Posadilla, Juan, **Comentarios a las leyes de Toro**, Imprenta que fue de Fuentenebro, Madrid, 1883.

Benavente, Toribio de (Motolinía) 1569, **Historia de los indios de la Nueva España**, Estudio crítico de Edmundo O’Gorman, Porrúa, México, 1995.

Cervantes de Salazar, Francisco (1514-1575), **Crónica de la Nueva España**, Porrúa, México, 1985.

Cervantes Saavedra, Miguel, **Los trabajos de Persiles y Segismunda**, Madrid, Alianza, 1999.

Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en el año de 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V, y mandado observar por el Gobierno español en diversas reales órdenes, Eugenio Maillefert y Cía. Editores, México, 1859. Primera Edición latino-español realizada y anotada por Mariano Galván Rivera.

Concilios Provinciales Primero y Segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años 1555 y 1565, dalos a la luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, Imprenta del Superior Gobierno del Br. D. Josef Antonio de Hogal, México, 1769.

Correas, Gonzalo **Vocabulario de refranes y frases proverbiales (1627),** edición de Louis Combet, Castalia, 2000.

Decretales de Gregorio IX, versión medieval española, publicada por Jaime M. Mans Puigarnau, Universidad de Barcelona-Facultad de Derecho, Barcelona, 1939, 2 vols.

Directorio para Confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano, Biblioteca Nacional de Madrid (Manuscrito 7196), reproducido en Pilar Martínez López-Cano (Coord.), **Concilios provinciales mexicanos. Época colonial,** Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, México, 2004. (Serie Instrumentos de Consulta / 4)

Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana, por los religiosos de la orden de Santo Domingo, Impreso por Juan Pablos en 1548, México (Ed. facsimilar, Editorial Cultura Hispánica, Madrid, 1944).

Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México, colegidos y anotados por P. Mariano Cuevas, S.J., publicación hecha bajo la dirección de Genaro García, Porrúa, México, 1975.

El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala. Agregose el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564, Imprenta Real, Madrid, 1787.

El libro de los jueces o Fuero Juzgo según el texto del Dr. Alonso de Villadiego Vascañana (1615), Maxtor, Valladolid, 2004.

Gante, Pedro de (Fr. 1486-1572), **Catecismo de Fray Pedro de Gante,** Estudio de Justino Cortés Castellanos, Testimonio Compañía Editorial, Madrid, 1992.

Granada, Luis de (Fr.), **Libro llamado Guía de Pecadores en el cual se enseña todo lo que el cristiano debe hacer desde el principio de su conversión hasta el fin de la perfección,** Impreso en Lisboa en casa de Joannes Blavio de Colonia, 1556, Edición facsimilar editada y prologada por Matías Martínez Burgos, Imprenta de la Ciudad Lineal, Madrid, 1929.

Guevara, Antonio de (Fr. 1480-1545), **Obras Completas**, Edición de Emilio Blanco, Turner, Madrid, 1994.

Guevara, Antonio de, **Menosprecio de corte y alabanza de aldea**, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1947.

León Pinelo, Antonio Rodríguez de, (m. 1660), **Recopilación de las Indias**, Ed. y estudio preliminar de Ismael Sánchez Bella, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM-Porrúa, México, 1992.

León, Luis de (Fr. 1528-1591), **La perfecta casada y poesías**, Molino, Buenos Aires, 1940.

Llamas y Molina, Sancho, **Comentario crítico, jurídico y literal a las ochenta y tres leyes de Toro**, Imprenta y Librería de Gaspar y Roig, Madrid, 1853.

López de Tovar, Gregorio, **Índice de las leyes y glosas de las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio**, Madrid, Oficina de Benito Cano, 1789.

Molina, Alonso de (Fr.), **Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana (1569)**, Introd. por Roberto Moreno, 4ta. ed. Facsimilar de la edición de 1569, Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM, México, 1972.

Mota y Escobar, Alonso de la (m. 1625), **Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León**, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Guadalajara, Jal., 1966.

Novísima Recopilación de las Leyes de España mandada formar por Carlos IV, Edición publicada por Vicente Salvá, París, 1846.

Núñez de Guzmán, Fernando, **Refranes o proverbios en castellana, por el orden alfabético que juntó y glosó el comendador**, Mateo Repullés, Madrid, 1804, 2 vols.

Recopilación de las Leyes de los reinos de las Indias, Escuela Libre de Derecho, Ed. Porrúa, México, 1988

Ripalda, Gerónimo de, **Catecismo de la Doctrina Cristiana**, publicado por Mariano Galván Rivera, 6ta. ed., México, 1863.

Vitoria, Francisco de (1486-1546), **Derecho natural y de gentes**, Emecé, Buenos Aires, 1946.

Vives, Juan Luis (1492-1540), **De Institutione Feminae Christianae "La Formación de la mujer cristiana"**, Introducción, traducción y notas por Joaquín Beltrán Serra, Ayuntamiento de Valencia, 1994.

Vives, Juan Luis (1492-1540), **Obras Completas**, M. Aguilar Editor, Madrid, 1947.

Yrolo Calar, Nicolás de, **La política de escrituras**, coordinado por Ma. del Pilar Martínez-López Cano, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, México, 1996.

Zumárraga, Juan de (Fr. 1468-1548), **Regla Cristiana Breve**, Edición de José Almoína, Jus, México, 1951.

Zumárraga, Juan de, **Regla Cristiana Breve**, Editorial Jus, México, 1951.

BIBLIOGRAFÍA:

Abelardo Carrillo y Gariel, **El traje en la Nueva España**, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1959.

Agonito, Rosemary, **History of Ideas on Women**, Berkley Publishing Group, 1978.

Aguayo Spencer, Rafael **Don Vasco de Quiroga, taumaturgo de la organización social**, México, Eds. Oasis, 1970.

Alberro, Solange, **Inquisición y sociedad en México, 1571-1700**, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

Alberro, Solange, **Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica : matrimonio, familia y sexualidad a través de los crónistas del siglo XVI, el nuevo testamento y el Santo Oficio de la inquisición**, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Investigaciones Históricas, México, 1980.

Alberro, Solange. "Herejes, brujas y beatas: Mujeres ante el tribunal del santo oficio de la inquisición en nueva España", en **Presencia y Transparencia: la mujer en la historia de México**, El Colegio de México PIEM, 2006, pp. 83-97.

Altamira y Crevea, Rafael, **Manual de investigación de la historia del Derecho indiano**, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1948.

Angel, Amanda Patricia, **Spanish Women in the New World: The Transmission of a Model Polity to New Spain, 1521-1570**, (Tesis Doctoral, University of California, Davis, 1997).

Areitio Rodrigo, Ramón, **Derecho Natural. Lecciones elementales**, Universidad de Deusto, Bilbao, 1996.

Arjun Appadurai en **La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías**, Ed. Grijalbo, México, 1991.

Arrom, Silvia Marina. **Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857**, Siglo Veintiuno, México, c1988.

Arrom, Silvia Marina, **La mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico: 1800-1857**. Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Divulgación, México, 1976.

Artís Espriu, Gloria, **Familia, riqueza y poder. Un estudio genealógico de la oligarquía novohispana**, CIESAS, México, 1994.

Berman, Harold J., **La formación de la tradición jurídica de Occidente**, FCE, México, 1996.

Bock, Gisela, "La historia de las mujeres y la historia de género: aspectos de un debate internacional", pp. 55-75 en **Historia Social**, 9, 1991.

Bolufer Peruga, Mónica, **Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la Ilustración española**, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1998.

Bourdieu, Pierre y Gunther Teubner, **La fuerza del derecho**, Universidad de los Andes, Santa Fe de Bogotá, Facultad de Derecho- Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Siglo del Homrbe, 2000.

Bourdieu, Pierre, **El sentido práctico**, Taurus, Madrid, 1991.

Bourdieu, Pierre, **A Social Critique of the Judgement of Taste**, Cambridge University Press, 1984.

Bourdieu, Pierre, **Cuestiones de Sociología**, Istmo, Madrid, 2000.

Bourdieu, Pierre, **La dominación masculina**, Ed. Anagrama, Barcelona, 2000.

Bourdieu, Pierre, **La masculinidad: aspectos sociales y culturales**, Abya-Yala, Quito, 1998.

Boyd-Bowman, Peter, "La emigración peninsular a America:1520-1539", pp. 165-192 en **Historia Mexicana**, 13 (1963).

Boyer, Richard, **Lives of the Bigamists. Marriage, Family and Community in Colonial Mexico**, University of New Mexico Press, New Mexico, 2001.

Braudel, Fernand, **Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII**, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Bravo, Angela, **El eterno masculino**, Madrid, Alianza, 1999.

Brown, Peter, **The Body and Society. Men and Women and Sexual Renunciation in Early Christianity**, Columbia University Press, New York, 1988.

Brundage, James, **La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval**, FCE, México, 2000.

Calvi, Giulia (Ed.), **La mujer barroca**, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

Campuzano, Luisa, (Coord..) **Mujeres Latinoamericanas. Historia y Cultura. Siglos XVI al XIX**, Tomo II, Casa de las Américas, La Habana; UAM-Iztapalapa, México, 1997.

Casaldueiro, Joaquín Gimeno, "Alfonso el Sabio: el matrimonio y la composición de las Partidas", en **Nueva Revista de Filología Hispánica**, El Colegio de México, tomo XXXVI, núm. 1, México, 1988.

Cope, R. Douglas, **The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720**, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1994.

Correas, Oscar, **Introducción a la Sociología Jurídica**, Fontamara, México, 2000.

Craddock, Jerry R., **The Legislative Works of Alfonso X, El Sabio**, Grant & Cutler, Valencia, 1986 (Research Bibliographies and Checklists, 45).

Crompton Rosemary y Michael Mann, (Eds.), **Gender and Stratification**, Polity Press, Cambridge, 1989.

Cuevas Cancino, Francisco M., **La doctrina de Suárez sobre el Derecho natural**, Juan Bravo Ed., Madrid, 1952.

Dahrendorf, Ralf, **Homo sociologicus: un ensayo sobre la historia, significado y crítica de la categoría del rol social**, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1973.

Duby Georges y Michelle Perrot (Eds.), **A History of Women in the West**, Vols. I, II, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.

Elias, Norbert, **El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas**, FCE, México, 1989.

Escrache, Joaquín, **Diccionario razonado de legislación civil, penal, comercial y forense**, Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, México, 1998.

Ettiene, Mona y Eleonor Leacock, **Woman and Colonization. Anthropological Perspectives**, Praefer Special Studies, 1982.

Fernández de Recas, Guillermo, **Cacicazgos y nobiliario indígena de la Nueva España**, Instituto Bibliográfico Mexicano, México, 1961.

Fernández de Recas, Guillermo, **Mayorazgos de la Nueva España**, Instituto Bibliográfico Mexicano, México, 1965.

Fernández de Sotelo, Rafael Diego, **Herencia española en la cultura material de las regiones de México. Casa, vestido y sustento**, El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., 1993.

Fernández-Santamaría, J.A., **La formación de la sociedad y el origen del estado. Ensayos sobre el pensamiento político en el Siglo de Oro**, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997.

Florentini Cañedo, Natalia, **Dotes matrimoniales y religiosas en la Ciudad de México: 1557-1643**, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras (Tesis de Licenciatura, 2001).

Fuller, Lon, **The Morality of the Law**, New Haven, Yale, 1964.

Fuller Osores, Norma J., **Identidades masculinas. Varones de clase media en Perú**, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú, 1997.

García-Gallo, Alfonso, **Estudios de historia del Derecho indiano**, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid, 1972.

García-Gallo, Alfonso, **Los orígenes españoles de las instituciones americanas: estudios de Derecho indiano**, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid, 1987.

García-Gallo, Alfonso, **Manual de historia del derecho español**, Artes Gráficas y Ediciones, S.A., Madrid, 1977.

Garza Carvajal, Federico, **Quemando mariposas: sodomía e imperio en Andalucía y México, Siglos XVI-XVII**, Laertes, Barcelona, 2002.

Gómez de Cervantes, Gonzalo, **La vida económica y social de la Nueva España al finalizar el siglo XVI**, Robreño, México, 1944.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Dir.), **Historia de la vida cotidiana en México**, vol. I, II, Colegio de México-FCE, México, 2004.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, **Familia y Orden Colonial**, El Colegio de México, 1998.

Gonzalbo, Pilar, **Educación y colonización en la nueva España 1521-1821**, Universidad Pedagógica Nacional, México, 2001.

Gonzalbo, Pilar, **Historia de la educación en la época colonial: la educación de los criollos y la vida urbana**, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México, c1990.

Gonzalbo, Pilar, **Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena**, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México, 1990.

Gonzalbo, Pilar, **Las mujeres de la Nueva España : educación y vida cotidiana**, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México, 1987.

Gonzalbo, Pilar, **La educación de la mujer en la Nueva España, Secretaría de Educación Pública**, Dirección General de Publicaciones, México, c1985.

Gonzalbo, Pilar, 1935, **La educación femenina en la Nueva España : colegios, conventos y escuelas de niñas**, UNAM, México, 1981 .

González y González, Enrique, **Joan Luis Vives. De la Escolástica al Humanismo**, Artes Gráficas Soler, Valencia, 1987.

Greer, Allan y Jodi Bilinkoff (Eds.), **Colonial Saints. Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800**, Routledge, New York, 2003.

Gruzinski, Serge, "Individualization and Acculturation: Confession among the Nahuas XVI-XVII centuries" en Asunción Lavrín (Comp.), **Sexuality and Marriage in Colonial Latin America**, University of Nebraska Press, Lincoln, 1989.

Guerrero Mayllo, Ana, **Familia y vida cotidiana de una elite en el poder. Los regidores madrileños en tiempos de Felipe II**, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1993.

Guilarte, Alfonso, **El régimen señorial en el siglo XVI**, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962.

Guillermo Margadant, "La familia en el derecho novohispano" en Pilar Gonzalbo (coord.), **Familias novohispanas, siglos XVI al XIX: Seminario de Historia de la familia**, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México, 1991.

Gutiérrez, Constancio, **Trento: un concilio para la unión, 1550-1552**, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1981.

Haidar, Julieta, "El poder y la magia de la palabra", pp. 33-66 en Norma del Río Lugo (Coord.), **La producción textual del discurso científico**, UAM-Xochimilco, 2000.

Haskett, Robert, "Living in Two Worlds: Cultural Continuity and Change among Cuernavaca's Colonial Indigenous Ruling Elite" en **Ethnohistory**, 35:34,59.

Heller, Thomas C., (Ed.), **Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality and the Self in the Western Thought**, Stanford University Press, Stanford, Cal., 1986.

Hernández Peñalosa, Guillermo, **El derecho en Indias y en su metrópoli**, Editorial Temis, Bogotá, 1969.

Herrera Zapién, Tarcisio, **Historia del Humanismo Mexicano. Sus textos y contextos neolatinos en cinco siglos**, Porrúa, México, 2000.

Holmes, Janet, **Women, men and politeness**, Longman, New York, 1995.

Ibarra García, Laura, **Las relaciones entre los sexos en el mundo prehispánico. Una contribución a la sociología del amor y del poder**, Porrúa, México, 1998.

Israel, Jonathan, **Razas, clases sociales y vida política en el México Colonial 1610-1670**, FCE, México, 1996.

Jacquart, Danielle y Claude Thomasset, **Sexualidad y saber médico en la Edad Media**, Labor Universitaria, Barcelona, 1989.

Jardine, Lisa, **Wordly Goods: A New History of Renaissance**, Doubleday, New York, 1996.

Jiménez Rueda, Julio, **Herejías y supersticiones en la Nueva España: los heterodoxos en México**, Universitaria, México, 1946.

Joyce, Rosemary A., **Gender and power in Prehispanic Mesoamerica**, University of Texas, Austin, Tx., 2000.

Kellog, Susan, "Aztec Women in Early Colonial Courts: Structure and Strategy in Legal Context", en Ronald Spores y Ross Hassing (Comps.), **Five Centuries of Law and Politics in Mexico**, Vanderbilt University, Nashville, 1984.

Kelly, Joan, **Women, History and Ytheory: the essays of Joan Kelly**, University of Chicago, Chicago, 1994.

Kimmel, Michael, S, **The Gendered Society**, Oxford University Press, 2000.

Küng, Hans, **El cristianismo. Esencia e historia**, Editorial Trotta, Madrid, 2001.

Lalinde, J., "La indumentaria como símbolo de la discriminación jurídico-social", pp. 583-601 en **Anuario de Historia del Derecho español**, 52, 1983.

Lamas, Marta (Comp.), **El Género. La construcción cultural de la diferencia sexual**, Ed. Porrúa-Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG)-UNAM, México, 2000.

Laqueur, Thomas, **La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud**, Ediciones Cátedra, Madrid, 1994.

Lavrín, Asunción (Comp.), **Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas Históricas**, FCE, México, 1985.

Lavrín, Asunción, "La sexualidad y las normas de la moral sexual" en **Historia de la vida cotidiana en México**, dirigida por Pilar Gonzalbo, vol. Coordinado por Antonio Rubial García, FCE-El Colegio de México, t. II, 2005, pp. 489-518

León Cázares, Ma. del Carmen, **La plaza mayor de la ciudad de México en la vida cotidiana de sus habitantes (siglos XVI y XVII)**, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, México, 1982.

Lerner, Gerda, **The Creation of Feminist Consciousness. From the Middle Ages to Eighteen-seventy**, Oxford University Press, Oxford, 1993.

Lerner, Gerda, **The Creation of Patriarchy**, Oxford University Press, Oxford, 1986.

Letes, E., **La construcción de la mujer casta**, Siglo XXI, Madrid, 1990.

Llaguno, José A., **La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano. Ensayo histórico-jurídico de los documentos originales**, Porrúa, México, 1963.

Lockhart, James, **Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central del siglo XVI al XVIII**, FCE, México, 1999.

López de Mariscal, Blanca, **La figura femenina en los narradores testigos de la conquista**, El Colegio de México-Consejo para la Cultura de Nuevo León, México, 2004.

Lozano, Teresa, **El adulterio en las comunidades domésticas novohispanas, Ciudad de México, siglo XVIII**, (Tesis doctoral, UNAM, 2003).

Margadant Spanjaardt, Guillermo Floris, **Introducción al Derecho indiano y novohispano**, El Colegio de México, México, 2000.

Martínez Berbel, Juan Antonio y Roberto Castilla Pérez (Eds.), **Las mujeres en la sociedad española del siglo de oro. Ficción teatral y realidad histórica**, Universidad de Granada, Colección Feminae, Granada, 1998.

Martínez-Góngora, Mar, **Discursos sobre la mujer en el Humanismo renacentista español. Los casos de Antonio de Guevara, Alfonso y Juan de Valdés y Luis de León**, Spanish Literatura, York, S.C., 1999.

Mateos, F., "Ecos de América n Trento", v. XIX, pp. 565-599, en Fliche Agustín y Víctor Martín (Dir.), **Historia de la Iglesia. De los orígenes a nuestros días**, EDICEP, Valencia, 1976.

Merish, Lori, **Sentimental Materialism. Gender, Commodity Culture and 19th century American Literature**, Duke University Press, Durham and London, 2000.

Merton, Robert K., "The Role-Set: Problems in Sociological Theory" en **The British Journal of Sociology**, v. VIII, junio de 1957, pp. 106-120.

Mijares Ramírez, Ivonne, **Escribanos y escrituras públicas en el siglo XVI. El caso de la ciudad de México**, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, México, 1997.

Mijares Ramírez, Ivonne, **Catálogo de Protocolos del Archivo General de Notarías de la Ciudad de México**, UNAM, México, 2002.

Millares, Carlo, **Índice y extractos de los protocolos del Archivo de Notarías de México**, 2 v., El Colegio de México, México, 1945-46.

Moncayo Rodríguez, Socorro, **Manual de Derecho romano**, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1997.

Nash, June, "Aztec Women: The Transition from Status to Class in Empire and Colony", pp. 134-147, en Etienne, Mona y Eleonor Leacock, **Women and Colonization. Anthropological Perspectives**, Praeger, New York, 1982.

Ortega, Sergio (Ed.), **De la santidad a la perversión o de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana**, Ed. Grijalbo, México, 1986.

Orozco, Federico Gómez de, **El mobiliario y la decoración en la Nueva España en el siglo XVI**, UNAM, México, 1983.

Otero-Torres, Dámaris M., **Viente, manos y espíritu: Hacia la construcción del sujeto femenino en el Siglo de Oro**, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., México, 2000.

Ots y Capdequi, José Ma., **Historia del Derecho español en América y del Derecho indiano**, Aguilar, Madrid, 1969.

Ots y Capdequi, José Ma., **Manual de historia del derecho español en las Indias y el derecho propiamente indiano**, Editorial Losada, Buenos Aires, 1945.

Otte, Enrique, **Cartas privadas de emigrantes a Indias 1540-1616**, FCE, México, 1996.

Pastor, María Alba, **Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII**, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM-FCE, México, 1999.

Pastor, María Alba, **Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales**, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM-FCE, México, 2004.

Pérez Molina, Isabel, **Las mujeres en el Antiguo Régimen: imagen y realidad s. XVI-XVIII**, ICARIA, Barcelona, 1994.

Peristiany, J.G., **El concepto del honor en la sociedad mediterránea**, Nueva Colección Labor, Barcelona, 1968.

Piossek Prebisch, Teresa, **Mujeres en las crónicas de la conquista: en Bernal Díaz del Castillo y Gracilazo de la Vega**, Copyright Teresa Piossek, San Miguel de Tucumán, 1997.

Pitt-Rivers, J., y J. G. Peristiany (Eds.), **Honor y gracia**, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

Quezada Ramírez, Noemí, **Amor y magia amorosa entre los aztecas: supervivencia en el México colonial**, Insituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, México, 1984.

Ramos Escandón, Carmen (Comp.), **Género e Historia: La historiografía sobre la mujer**, Instituto Mora-UAM, México, 1992.

Ramos Escandón, Carmen (Coord.), **Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México**, El Colegio de México, México, 2006.

Roca i Girona, Jordi, **De la pureza a la maternidad. La construcción del género femenino en la postguerra española**, Ministerio de Educación y Cultura, Madrid, 1996.

Rodríguez Delgado, Adriana (Coord.), **Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación**, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2000.

Rodríguez-San Pedro, Luis Enrique y José Luis Sánchez Lora, **Los siglos XVI-XVII. Cultura y vida cotidiana**, Síntesis, Madrid, 2000.

Rojas Rabiela, Teresa et al., **Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos**, 3 v., CIESAS-CONACYT, México, 1999-2000.

Rubial García, Antonio, **La Santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España**, Facultad de Filosofía y Letras UNAM- FCE, México, 2001.

Rusotto, Mágina, "Condiciones y preliminares para el surgimiento y formación de los discursos femeninos en la Colonia (Siglos XVI-XVIII)", pp. 9-21, en Luisa Campuzano (coord.), **Mujeres Latinoamericanas: Historia y Cultura. Siglos XVI al XIX**, Tomo I, Casa de las Américas-UAM Iztapalapa, México, 1997.

Sacristán, María Cristina, **Locura e inquisición en Nueva España, 1571-1760**, FCE, México, 1992.

Salord Beltrán, Manuel Ma., **La influencia de Francisco de Vitoria en el Derecho indiano**, Porrúa, México, 2002.

Sánchez Azcona, Jorge, **Normatividad social. Ensayo de sociología jurídica**, Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, México, 1989.

Sánchez Bella, Ismael, **Derecho indiano: estudios**, Universidad de Navarra, Pamplona, España, 1991.

Sánchez Bella, Ismael, **Nuevos estudios de Derecho indiano**, EUNSA, Pamplona, España, 1995.

Sánchez Ortega, María Helena, **La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial**, Akal, Madrid, 1992.

Sánchez Rubio, Rocío e Isabel Testón Núñez, **El hilo que nos une. Las relaciones epistolares en el Viejo y Nuevo Mundo (siglos XVI y XVII)**, Universidad de Extremadura, Cáceres, España, 1999.

Seed, Patricia, **Amar, honrar y obedecer en el México Colonial: conflicto en torno a la elección matrimonial 1574-1821**, Alianza, México, 1991.

Schroeder, Susan, Stephanie Wood and Robert Haskett, **Indian Women of Early Mexico**, Norman and London, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1997.

Scott, Joan, "El Género: Una categoría útil para el análisis histórico" en James S. Amelang y Mary Nash (eds.), **Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea**, Edicions Alfons el Magnanim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1990.

Scott, Joan, **Feminism and History**, Oxford University, Oxford, 1996.

Seminario de Historia de las Mentalidades, **Amor y desamor. Vivencias de parejas en la sociedad novohispana**, Insitutto Nacional de Antropología e Historia, México, 1992.

Seminario de Historia de las Mentalidades, **Del dicho al hecho ... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España**, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1999.

Seminario de Historia de las Mentalidades, **El placer de pecar y el afán de normar**, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Ed. Planeta, México, 1988.

Seminario de Historia de las Mentalidades, **Vida cotidiana y cultura en el México virreinal. Antología**, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2000.

Sicroff, Albert A., **Los estatutos de Limpieza de Sangre: controversias entre los siglos XV y XVII**, Taurus, Madrid, 1985.

Singer, Irving, **La naturaleza del amor**, Siglo Veintiuno, México, 1992, 3 v.

Sills, David (Dir.), **Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales**, Madrid, Aguilar, 1979, 11v.

Stanto Wheeler, "Conducta Desviada" en Neil J. Smeler, **Sociología**, Madrid, Euramérica, 1974, p. 774.

Stonequist, Everett V. **The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict**, C. Scribner's, New York, 1937.

Strauss, Levi, **Las estructuras elementales del parentesco**, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993. |

Tomás y Valente, Francisco et al., **Sexo barroco y otras transgresiones premodernas**, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

Tomás y Valiente, Francisco, **Obras completas**, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997.

Traslosheros, Jorge E., **Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzoispado de México 1528-1668**, Ed. Porrúa-Universidad Iberoamericana, México, 2004.

Trexler, Richard, **Sex and Conquest. Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas**, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1995.

Vargas, Ana et al., **Lo femenino y lo masculino en el Diccionario de la lengua de la Real Academia Española**, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, Madrid, 1998.

Vigil, Mariló, **La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII**, Siglo XXI Editores España, Madrid, 1986.

Villegas, S.J., Juan, **Aplicación del concilio de Trento en Hispanoamérica 1564-1600**, Instituto Tecnológico del Uruguay, Montevideo, 1975.

Warner, Marina, **Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María**, Taurus, Madrid, 1991.

Weber Max, **Max Weber on Law in Economy and Society**. Translation from Max Weber *Wirtschaft and Gesellschaft 1925*, Cambridge, Mass., Harvard University, 1954.

Wood, Stephanie, **Transcending Conquest. Nahua Views of Spanish Colonial Mexico**, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 2003.

Yabro-Bejarano, Ivonne, **Feminism and the Honor Play of Lope de Vega**, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 1994.

Zemon Davis, Natalie, "Boundaries and the Sense of the Self in the 16th Century France" pp. 53-63 en Thomas Heller (ed.), **Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality and the Self in the Western Thought**, Stanford, 1986.