

Conviértete en lo que eres: construcción de la masculinidad y la feminidad en el discurso del derecho natural cristiano en la Nueva España del siglo XVI

NATALIA FIORENTINI CAÑEDO*

Con la caída de Tenochtitlan en 1521 se inició la construcción de una nueva sociedad multicultural, la novohispana, en donde hombres y mujeres de diverso origen étnico, estados jurídicos y calidades sociales, tuvieron que relacionarse entre sí.¹

* Universidad de Quintana Roo, Campus Riviera Maya.

¹ Cabe aclarar que la presente investigación considera el momento posterior a la conquista y para efectos de este trabajo mi interés se centra exclusivamente en el discurso del Derecho natural cristiano, el cual influyó de manera decisiva en la definición del deber ser de hombres y mujeres. No por ello hay que dejar de considerar la carga que en el momento tuvieron las reglas de conducta de las diversas sociedades indígenas que habitaban estas tierras antes de la llegada de los españoles, tema que será abordado en un futuro trabajo.

Por otro lado, me parece necesario señalar que si bien es cierto existen investigaciones pioneras muy sólidas sobre la sexualidad y la transgresión a la normatividad de las conductas de género (entre ellas Solange Alberro *et al.*, *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica: matrimonio, familia y sexualidad a través de los cronistas del siglo XVI, el Nuevo Testamento y el Santo Oficio de la Inquisición*, 1980; Sergio Ortega *et al.*, *Amor y desamor: vivencias de parejas en la sociedad novohispana*, 1992; Sergio Ortega, *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumple la ley de Dios en la sociedad novohispana*, c.1986; Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial, *El placer de pecar y el afán de normar*, 1987; Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial, *Del dicho al hecho: transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, 1999), tienen otra orientación metodoló-

Con el fin de organizar dichas relaciones, la Corona 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.²

Concretamente, en la Nueva España del siglo XVI el proceso de construcción de las identidades 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 con las diferencias biológicas y con el origen o calidad social de los individuos.

El presente trabajo tiene por objetivo estudiar el proceso de diferenciación genérica en la Nueva España del siglo XVI, a través del análisis de: *a)* las normas compartidas y de diferenciación respecto de la masculinidad y la feminidad presentes en el Derecho natural cristiano; *b)* el rito matrimonial instituido por la Iglesia católica en las nuevas tierras, y *c)* los mitos cristianos que contribuyen a la construcción sociocultural de la diferenciación genérica. Aspectos todos que legitimaron, entre otras cosas, la sujeción femenina al varón, así como la particular estructuración social en la Nueva España.

La diferenciación genérica en el derecho natural cristiano

En el siglo XVI novohispano, el discurso del Derecho natural cristiano contribuyó, de una manera determinante, a la construcción sociocultural de la masculinidad y la feminidad. Este discurso fundamentaba, a través de los axiomas teológicos, la *natural* división entre los sexos y las normas del deber ser de hombres y mujeres; y estaba

gica y no ponen el acento en el proceso de construcción de las identidades de género (masculinidad y feminidad) en el periodo de estudio.

² Para abordar la construcción sociocultural de la diferenciación genérica es necesario entender, como lo señala Carmen Ramos, que “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”; Carmen Ramos (coord.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, 2006, p. 17.

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 textos de Derecho canónico emanados del concilio tridentino y en los textos elaborados por 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, con la verdad revelada. Así, ni pontífices, ni reyes, ni teólogos, ni juristas, tenían la capacidad de cuestionar o alterar la voluntad de Dios. Esto probablemente explique la presencia de un discurso común en relación con 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, a saber: catecismos, reglas, confesionarios, sermones, literatura hagiográfica, etcétera.

Las normas compartidas por hombres y mujeres

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”,³ 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 fieles de acuerdo con la visión cristiana del mundo.⁴ Todos, hombres y mujeres, tenían la obligación indisputable de arreglar sus obras, palabras y pensamientos según la ley de Dios; si se apartaban de ella, el extravío y la ruina eran indudables.⁵ Fray Alonso de Molina 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”.⁶ Al pecar mortalmente, hombres y mujeres perdían la gracia divina, el amor de Dios, las virtudes y

³ Gerónimo de Ripalda, *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, 1983, p. 27; *Directorio para Confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, 2004, p. 210.

⁴ Fray Juan de Zumárraga, *Regla Cristiana Breve*, 1951, pp. 12 y 18.

⁵ Gerónimo de Ripalda, *op. cit.*, pp. 6-7.

⁶ Fray Alonso de Molina, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, 1972, f. 65v.

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.⁷

En términos generales, el contenido de la doctrina cristiana se resumía en todo lo que el fiel “ha de saber, ha de orar y lo que ha de obrar”.⁸ Al respecto, el Primer Concilio Provincial Mexicano, en su capítulo primero, establecía lo que debían 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 Dios,⁹ los sacramentos,¹⁰ los cuales eran considerados como “eficacísima medicina para los heridos en batalla”, es decir, para los pecadores,¹¹ los siete pecados capitales o mortales,¹² las obras de misericordia,¹³ las virtudes teologales¹⁴ y las cardinales,¹⁵ los dones del Espíritu Santo¹⁶ y al menos las siguientes oraciones: el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo y la Salve Regina.¹⁷ Asimismo, se recomendaba que todos los vecinos y mora-

⁷ Fray Luis de Granada, *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*, 1929, Libro II, pp. 142-143.

⁸ *Ibidem*, “Introducción”, p. 10.

⁹ 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, *op. cit.*, pp. 129-149.

¹⁰ Bautismo, confirmación, penitencia, comunión, matrimonio, extremaunción.

¹¹ *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, dállos a la luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana*, 1769, p. 187.

¹² Soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia y pereza; véase Fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, pp. 151-180; también Gerónimo de Ripalda, *op. cit.*, p. 21, y “Doctrina de los Siete Pecados Capitales”, en *Directorio para Confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, pp. 143-158.

¹³ 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, *op. cit.*, p. 20. Fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, 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; *ibidem*, pp. 183-186.

¹⁴ Fe, esperanza y caridad; Fray Alonso de Molina, *op. cit.*, ff. 105-113v.

¹⁵ Prudencia, justicia, fortaleza y templanza; *ibidem*, ff. 113v-116v.

¹⁶ 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.

¹⁷ Véase Primer Concilio Provincial Mexicano, en *Concilios Provinciales Primero y Segundo...*, cap. I, p. 42.

dores 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 doctrina,¹⁸ incluso se dispuso que se escribieran libros doctrinales en lenguas indígenas para facilitar la instrucción de los indios.¹⁹

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 deshonestos;²⁰ es decir, debía preocuparse por seguir el camino hacia Dios, el cual estaba marcado por la rectitud de las costumbres.

Entre 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 éstos 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, así como la culpa por haber pecado, ocuparon un lugar importante. Los escritos catequísticos de fray Pedro de Gante y fray Alonso de Molina, orientados a los indígenas, y los de fray Luis de Granada y Gerónimo de Ripalda, dirigidos a la población hispana, presentaban la misma visión terrorífica del infierno y de la muerte.²¹

¹⁸ *Ibidem*, cap. III, p. 44.

¹⁹ *Ibidem*, p. 45.

²⁰ *Directorio para Confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, p. 131.

²¹ Molina describe al infierno como las barrancas en donde se despeñan los pecadores; Alonso de Molina, *op. cit.*, f. 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 presentara [...] 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

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 sacrificio. Las prácticas ascéticas, los ayunos, el uso de cilicios y los azotes fueron parte central de estas descripciones de virtudes. Así, las vidas de 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), mismo 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, y proyectar valores dentro de la cotidianidad de la vida de los fieles. Quedaba 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 ideas.

Los textos hagiográficos en sus diferentes formas —sermones fúnebres, interrogatorios, cartas edificantes, biografías incluidas en textos sobre santuarios, menologios o en las crónicas provinciales masculinas y femeninas— fueron verdaderos tratados de teología moral, que volvían accesibles los dogmas a una población amplia. Dichos textos 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 espirituales.²²

Así, en el discurso doctrinal del siglo XVI se establecía que todos los cristianos, hombres y mujeres, debían ejercitar las virtudes pro-

cuerpo con frío [...] En el infierno habrá hambre, sed, llantos y crujiir de dientes, y cuchillo dos veces agudo, y espíritus criados para venganza, y serpientes y gusanos, y escorpiones y martillos, y agua de hiel, y espíritu en tempestad [...]”; fray Luis de Granada, *op. cit.*, 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, *op. cit.*, p. 32. Véase también fray Pedro de Gante, *Catecismo de fray Pedro de Gante*, 1992, pictogramas 213-285 que representan la oración del “Yo miserable pecador”.

²² Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, 2001, pp. 12-42, 73-74 y 83.

puestas por la doctrina para poder dominar al cuerpo,²³ guardar los sentidos,²⁴ mortificar las pasiones,²⁵ reformar la voluntad²⁶ y sujetar la imaginación.²⁷ Los textos catequísticos escritos para los españoles,²⁸ al igual que los dirigidos a los indios,²⁹ muestran que ambos grupos recibieron las mismas recomendaciones para que pudieran cumplir con tan difíciles tareas.³⁰ Tema común en estos textos era la obsesión por la “guarda de 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 nin-

²³ “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, *op. cit.*, Segunda Parte, cap. X, p. 179.

²⁴ “[...] 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 [...]”; en *ibidem*, pp. 180-182. Respecto de los cinco sentidos y en el mismo tenor, fray Juan de Zumárraga escribe a los indios en *op. cit.*, Cuarto Documento, pp. 195-200.

²⁵ 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, *op. cit.*, Segunda Parte, cap. X, p. 187.

²⁶ “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, *op. cit.*, Segunda Parte, cap. X, p. 191).

²⁷ “La imaginación [...] es una de las potencias de nuestra ánima que más desmandadas quedaron por el pecado [...], 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 para examinar cuáles pensamientos debemos admitir y cuáles desechar”; fray Luis de Granada, *op. cit.*, Segunda Parte, cap. X, p. 194.

²⁸ Gerónimo de Ripalda, *op. cit.* y fray Luis de Granada, *op. cit.*

²⁹ Fray Alonso de Molina, *op. cit.*; fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, y fray Pedro de Gante, *op. cit.*

³⁰ 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. Aficionásete mucho y amaste las cosas muy blandas y sensuales, y vestiste siempre y usas vestiduras blandas y de camas molidas, 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, *op. cit.*, f. 103v. En este mismo sentido se expresa fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, Tercer Documento, pp. 100-102, 109.

guna 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, sobre todo del femenino.³¹

Concretamente, la doctrina establecía que para que hombres y mujeres pudieran combatir los pecados capitales, ambos deberían practicar las virtudes teologales y cardinales.³² Así, al máximo pecado capital, la soberbia, se le combatía con la humildad; a la avaricia con la largueza; a la lujuria con la castidad; a la ira con la paciencia; a la gula con la templanza; a la envidia con la caridad, y finalmente, al pecado de pereza o acidia se le combatía con la diligencia o laboriosidad.³³

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 ofensas, amando al prójimo, no cuestionando los dogmas de la Iglesia, sujetando su cuerpo y mortificándolo cuando éste “se rebelaba”, controlando su mente y rechazando cualquier clase de placer.

A todos los cristianos se les recomendaba huir de los juegos y danzas, de las malas compañías, de las conversaciones deshonestas y de las comunicaciones sospechosas; la ocupación en obras pías y ejercicios honestos; la lectura de buenos y santos libros; procurar el silencio y la soledad, “porque en el mucho hablar no pueden faltar pecados”.³⁴

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. Estos manda-

³¹ Peter Brown, *The Body and Society. Men and Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 1988, pp. 340-400.

³² Gerónimo de Ripalda, *op. cit.*, p. 21.

³³ *Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, pp. 143-156.

³⁴ Fray Luis de Granada, *op. cit.*, Libro II, cap. VII, pp. 165-166.

mientos 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”—, contribuyeron a la modelación de la estructura social de la Nueva España, tanto en su aspecto estamental como genérico: masculinidad, feminidad. En este proceso de modelación o acondicionamiento social, la Iglesia, la Corona y la familia contribuyeron de manera decisiva a perpetuar el orden de los sexos, al asegurar las permanencias sobre las concepciones de lo femenino y lo masculino.³⁵

Las normas de diferenciación entre los sexos

No obstante, independientemente de que hombres y mujeres tenían como misión común buscar la salvación de su alma, los obstáculos que los fieles tenían que sortear para conseguir tal objetivo variaban de acuerdo al sexo, oficio y estado de cada uno. Particularmente, en el caso de las mujeres, en plena concordancia con las creencias de la Europa católica, éstas fueron asociadas a la carne, es decir, al cuerpo, a la sensualidad. De ahí que simbólicamente se les relacionara 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.³⁶ En la introducción o prólogo del Primer Concilio Provincial Mexicano (1555), se hace referencia a la mujer como fuente del mal, al señalarse que ella fue la culpable de que el varón perdiera la gracia y las virtudes con las que fue creado.³⁷ Otro ejemplo de los prejuicios misóginos que rodeaban a las mujeres es la muy particular recomendación hecha a los clérigos al momento de confesarlas, la cual se cita

³⁵ Norbert Elias 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, así que los individuos estaban obligados a vivir en tales formas: señores, siervos, hombres, mujeres, padres, hijos; Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, 1989, pp. 146 y 242. Respecto de los padres, los considera como los “ejecutores primarios” del condicionamiento social al interior de la familia (*ibidem*, 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*, 2000, pp. 50, 105-109.

³⁶ Fray Luis de Granada, *op. cit.*, Segunda Parte, cap. X, p. 187.

³⁷ Primer Concilio Provincial Mexicano, en *Concilios Provinciales Primero y Segundo...*, pp. 35-36.

casi en su totalidad por reflejar el miedo que la naturaleza femenina infundía en los castos varones:

[...] 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 males.³⁸

Esta cautela ordenada a los clérigos en relación al contacto con las mujeres, también se recomendaba al resto de los hombres, a quienes se señalaba que evitaran “ver y tratar mujeres”, ya que eran peligrosas por tentadoras y causantes de la entrada del mal en el mundo.³⁹ 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”.⁴⁰ 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— les fuera aplicado con mayor severidad, así lo sugiere la recomendación hecha a los confesores de que traten a las mujeres más duramente “para ayudarlas a la enmienda de su vida”.⁴¹

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

³⁸ *Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, p. 111.

³⁹ Fray Luis de Granada, *op. cit.*, Libro II, cap. VII, pp. 164-168.

⁴⁰ Fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, Cuarto Documento, p. 134.

⁴¹ *Directorio para Confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, p. 107.

manera, 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 pudiera guiar, llámese padre, esposo o guía espiritual, por ser los varones quienes estaban más identificados con el mundo de la razón.

Para los Padres de la Iglesia, es por medio de la virginidad —o en su caso, la castidad—, la vida de abnegación y las penas autoinflingidas como la mujer podía superar su naturaleza pecadora, de ahí que la virgen María fuera el ideal de perfección femenina.⁴² El culto a la virgen 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 aspirar.⁴³ Signo de la importancia de la virgen María en la Nueva España, es que muchas mujeres llevaban su nombre.⁴⁴ El culto mariano puede explicar, en parte, el hecho de que la virginidad y la castidad fueran virtudes mucho más apreciadas y exigidas en

⁴² Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, 1991, 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 Pollution and Taboo*, 1966, pp. 186-87. 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 *ibidem*. Por su parte, San Jerónimo consideraba que el matrimonio sólo era tolerable porque nacen más vírgenes como resultado; véase San Jerónimo, *Carta 22 a Eustoquio*, citado en *ibidem*.

⁴³ Marina Warner, *op. cit.*, 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 (*ibidem*, 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 (*ibidem*, p. 245).

⁴⁴ Se analizaron los nombres femeninos contenidos 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).

las féminas. Considérese que en la Nueva España del siglo XVI las mujeres eran socialmente valoradas de acuerdo con el ejercicio o no de su sexualidad: en primer lugar se encontraban las vírgenes que optaban por la regla de castidad y que vivían bajo el régimen del claustro, luego las viudas y finalmente las casadas. En el Tercer Concilio Provincial Mexicano se señalaba 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”.⁴⁵ El estado virginal, propio sobre todo de las monjas como se ha señalado, 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 casadas.⁴⁶ 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 quienes consideraran “que no es mejor, ni más feliz mantenerse en la virginidad o celibato, que casarse”.⁴⁷ 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 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 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 obediencia, además de que debe servir y contentar a su marido. Asimismo, si una mujer desobedece en cualquier cosa que sea “lícita y

⁴⁵ 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, 1859, Libro 3, Título 13, Ley 1.

⁴⁶ Marina Warner, *op. cit.*, p. 118.

⁴⁷ El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, 1787, Sesión XXIV (11 noviembre 1563), Cánón X.

honesto" y deshonra a su marido, comete grave pecado por no sujetarse a la obediencia que le debe al esposo.⁴⁸

En relación a los pobres, en su mayoría indios y esclavos, dice Zumárraga "[...] es cosa muy aborrecible a Dios el pobre presuntuoso y mal sufrido [...]", en cambio un pobre humilde, obediente y abnegado es la imagen viva de Jesucristo.⁴⁹ Con estos argumentos se intentaba 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 y canónicas— y la posición social de ciertos grupos, en este caso la mayoría de las mujeres, siervos y esclavos, justificaban el que los dominados realizaran las tareas subalternas o domésticas, atribuyéndoselas a sus virtudes de sumisión, amabilidad, docilidad, entrega y abnegación. Así que la supuesta sumisión, ya sea la femenina o la de los siervos —indios encomendados y esclavos—, no era una cualidad natural como aparentemente se quería hacer creer, sino que estaba construida por un prolongado trabajo de socialización, es decir, de diferenciación activa en relación al sexo opuesto o bien del siervo respecto al amo.⁵⁰ Lo anteriormente expresado tuvo profundas repercusiones en el plano económico, pues sirvió 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, etcétera.

Los escritos catequísticos y de derecho canónico que hacían referencia a los pecados y deberes morales según el estado y oficio de los fieles, reflejan la existencia de diferentes concepciones de la masculinidad y la feminidad de acuerdo a la posición ocupada dentro de la sociedad. 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.

⁴⁸ Fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, Tercer Documento, pp. 85, 89, 142.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 96, 98.

⁵⁰ Véase 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"; *ibidem*, p. 26.

El tema de la diferenciación entre las formas de pecar según el “estado” —que no era 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 Mexicano. Dicho *directorio* tenía por objetivo instruir a los confesores para que se informaran del “estado y oficio del penitente” al momento en que éste se presentaba 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”,⁵¹ debido a que las formas de pecar eran diferentes según “el estado y [la] manera de vivir [de cada uno], porque otra es la ocasión de pecar en el caballero, muy otra en el tratante o el mercader”.⁵²

Esta elaboración doctrinal respecto de las formas de pecar y de las obligaciones de los estados contribuyó, en un grado no menor, tanto a la defensa como a la reproducción del *status quo*, para lo 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 fundamental.⁵³

En general, se dictaba como obligación la obediencia que debían los súbditos o vasallos a los señores, gobernantes y prelados; los hijos a los padres y las esposas a los 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 eran más que dos caras de la misma moneda, es decir, ambos contribuyeron a la perpetuación del orden estamental de la sociedad novohispana.

⁵¹ *Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, p. 126.

⁵² Fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, Cuarto Documento, p. 121.

⁵³ 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*, 1946, p. 76.

El rito matrimonial: un acto que legitimaba la diferenciación genérica

Sin duda, para la época, el rito matrimonial sancionado por la Iglesia católica tendía a consagrar, o mejor dicho, a legitimar como natural la división entre los sexos, al instituir la diferenciación de los roles femeninos y masculinos al interior del matrimonio; la complementariedad de los mismos y la autoridad del *pater familias* en el espacio doméstico.

El principal rasgo que caracterizó al estado de los casados es que adquirirían, mediante el matrimonio, el legítimo derecho y la obligación mutua de “usar sus cuerpos” para la procreación y para evitar la concupiscencia.⁵⁴ 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 [...] más 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 marido.⁵⁵

En este sentido, las disposiciones canónicas relativas a la necesidad de que los esposos hicieran vida maridable contribuían a la consecución de tal fin, amén de intentar reunir a los esposos separados por la distancia.⁵⁶ Asimismo, numerosas son las disposiciones conciliares con las que se pretendía evitar, o mejor dicho combatir,

⁵⁴ *Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, p. 24; Francisco de Vitoria, *op. cit.*, pp. 253, 255, 257.

⁵⁵ Fray Alonso de Molina, *op. cit.*, ff. 35v-56.

⁵⁶ Primer Concilio Provincial Mexicano, en *Concilios Provinciales Primero y Segundo...op. cit.*, cap. LXXI; Concilio III Provincial Mexicano, Libro II, Título I, Ley XIII; Libro III, Título II, Ley III.

los “comportamientos inadecuados” que atentaban contra el sacramento del matrimonio, a saber: los comportamientos sexuales indebidos entre los esposos —especialmente aquellos que buscaban el placer sexual y no la procreación—, las relaciones sexuales extramatrimoniales (adulterio) y las ilegítimas o prohibidas (amancebamiento, incesto o bigamia).⁵⁷ 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 [...]⁵⁸

Lo anterior muestra 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 social.⁵⁹ Sin embargo, a pesar de que se reconocía a la mujer como la principal responsable del cuidado de la casa y de los hijos, el poder para gobernar a la comunidad doméstica residía en el *paterfamilias*.⁶⁰

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 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 siervos.⁶¹ La alusión del marido como

⁵⁷ *Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, pp. 62, 63, 83; Primer Concilio Provincial Mexicano, en *Concilios Provinciales Primero y Segundo...*, *op. cit.*, caps. XL, XLIII, LI; *Concilio III 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.

⁵⁸ Francisco de Vitoria, *op. cit.*, p. 254.

⁵⁹ Francisco de Vitoria destaca que el matrimonio contribuye en gran parte al bien común o civil; *ibidem*, p. 272.

⁶⁰ J.A. Fernández-Santamaría, “Francisco Suárez: Derecho natural y pacto social”, en *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político en el Siglo de Oro*, 1997, pp. 177 y 179.

⁶¹ *Ibidem*, p. 177, 184. Véase Génesis 3 y Francisco de Vitoria, *op. cit.*, p. 76.

“cabeza” de familia, expresa 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 obediencia.⁶² Eso es cabalmente el varón, cabeza de la casa y de la mujer, según dice San Pablo a los de Éfeso.⁶³ Tal es el argumento utilizado por Francisco de Vitoria para advertir de la obligatoriedad que tienen las mujeres de obedecer a sus maridos.⁶⁴

El tema de las obligaciones propias de los esposos, era un asunto recurrente en los catecismos que circularon en la Nueva España. En ellos se establecían como obligaciones propias del marido trabajar mucho para adquirir lo necesario para su propio sustento y el de su mujer e hijos.⁶⁵ 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”.⁶⁶ 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 marido.⁶⁷ 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 deberían 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”.⁶⁸

⁶² Francisco Suárez, *De legibus*, III, II, 4 citado por J.A. Fernández-Santamaría, en *op. cit.*, p. 187.

⁶³ Carta de San Pablo a los efesios, citada por Francisco de Vitoria, *op. cit.*, cap. 5, p. 140.

⁶⁴ Francisco de Vitoria, *op. cit.*, p. 140. Para Vitoria lo mismo puede decirse respecto de la obediencia que deben los hijos a los mandatos de los padres.

⁶⁵ Fray Alonso de Molina, *op. cit.*, ff. 35V-56; Fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, Tercer Documento, p. 87.

⁶⁶ Fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, Cuarto Documento, p. 142.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 142

⁶⁸ Carta de San Pablo a los efesios, citada por Francisco de Vitoria “Reelección del ma-

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 casa.⁶⁹ Consideraban 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”.⁷⁰ Incluso argumentaban que las ocupaciones domésticas ayudaban 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”.⁷¹ Igualmente se pide a las mujeres que al salir del hogar eviten el contacto con los hombres. Así lo hace fray Juan de Zumárraga cuando advierte: “[...] entended 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”.⁷²

Las actividades señaladas muestran que en el discurso doctrinal se establecía al espacio doméstico como el espacio “natural” propio de las mujeres, lo que implicaba excluirlas —al menos desde el discurso— de otras actividades asociadas al mundo de los varones, como lo eran los asuntos políticos y la mayoría de las actividades económicas que proporcionaban algún tipo de reconocimiento social.

Pero ¿cómo se justificaba dentro de la doctrina cristiana la división sexual del trabajo? De nuevo, la referencia obligada es el discurso bíblico, en él se establecía 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 gran-

trimonio. Segunda Parte”, en *op. cit.*, p. 286; la misma referencia a San Pablo la hace fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, Tercer documento, pp. 85 y 89.

⁶⁹ Fray Alonso de Molina, *op. cit.* f. 35V-56; fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, Tercer Documento, p. 85.

⁷⁰ Fray Antonio de Guevara, “Epístolas”, en *Obras Completas*, 1994, vol. 2, p. 444.

⁷¹ *Ibidem*, vol. 1, p. 389.

⁷² Fray Juan de Zumárraga, *Regla Cristiana Breve*, Tercer Documento, p. 85.

des 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”.⁷³

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, prohibiéndoseles la participación en el proceso económico más allá de la esfera doméstica; mientras que para los varones se confirmaba el papel de proveedores y cabezas del hogar.

Esta concepción de la división del trabajo fue retomada en el siglo XVI por Juan Luis Vives y Francisco de Vitoria cuando intentaban explicar la formación de la sociedad. Ambos señalaban que la división sexual del trabajo es un requisito indispensable para la vida en sociedad.⁷⁴ Vives refería 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 adquirir; las mujeres aunque timoratas son muy tenaces en la conservación”.⁷⁵

Por su parte Vitoria señalaba: “[...] 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”.⁷⁶

Ambas opiniones evidencian que aparte de requerir el varón de la ayuda de la mujer, la división del trabajo se debía también a una supuesta, más bien construida, cuestión de capacidades: aparentemente, el varón era apto para las “actividades exteriores” mientras que la mujer lo era para las “actividades interiores” (las domésticas), lo cual sin duda contribuyó al fortalecimiento del proceso de “do-

⁷³ Génesis, cap. 3, 16-19.

⁷⁴ Juan Luis Vives, *De Subventionem Pauperum*, I, II, Opera VI, 423, citado en J.A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, p. 32; Francisco de Vitoria, “Reelección del Matrimonio. Primera Parte” en *op. cit.*, pp. 253-254.

⁷⁵ *Ibidem*, I, II, Opera VI, 424, citado en J.A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, p. 32.

⁷⁶ Francisco de Vitoria, “Reelección del Matrimonio. Primera Parte”, en *op. cit.*, p. 254.

mesticación” de las mujeres, esto es, hacer del espacio doméstico el espacio natural de las féminas. Dicho proceso de domesticación, entendido también como un proceso de diferenciación respecto del varón, contribuyó 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 éstos: la autoridad, el contacto o desenvolvimiento con el exterior, el acceso a una educación “científica”, si es que para la época puede utilizarse este término. A su vez, equivalía también 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.

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 trabajo.⁷⁷ Pareciera también comprobarse que la toma de conciencia de la identidad sexual y la incorporación de las disposiciones asociadas a las funciones sociales que incumbían a los hombres y a las mujeres, iban a la par con la adopción de una visión socialmente definida de la división sexual del trabajo.⁷⁸

Los “mitos cristianos” de la diferenciación genérica

Además de las normas y ritos que contribuyeron a la diferenciación entre los sexos, existió también una construcción mítica —creada exclusivamente por varones— que estaba presente en el *corpus* doctrinal cristiano, sobre la cual se fundamentaba la natural subordinación femenina al varón y la inferioridad de las mujeres. En ella la mujer era construida como una entidad negativa definida principal-

⁷⁷ Pierre Bourdieu, *op. cit.*, pp. 118-119.

⁷⁸ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, 1991, p. 133.

mente por sus defectos, a saber: naturaleza pecaminosa, propensa a la lujuria y menos dada a la razón.

El mito que más claramente justificaba la subordinación femenina al varón, o lo que es lo mismo la primacía de éste, era el de la creación de la mujer a partir de la costilla de Adán referido en el Génesis. Ahora se sabe que la historia de la costilla de Adán pertenecía a un 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 influyera profundamente en el pensamiento y mitología judíos. En el primer relato, Eva surgió del costado de un Adán dormido, y fue formada a partir de su costilla para ser una buena compañera.⁷⁹ 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”.⁸⁰ Según Mary 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 mujeres.⁸¹

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 creía 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 hombre.⁸² Asimismo, para San Pablo, la unión del ideal de una Iglesia dócil y fiel con su Cristo-novio era el paradigma del matrimonio cristiano: “sed dóciles

⁷⁹ 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.

⁸⁰ Génesis, 1, 26-27.

⁸¹ Mary Daly, *The Church and the Second Sex*, pp. 34-37, citado en Marina Warner, *op. cit.*, p. 51.

⁸² Carta de San Pablo a los corintios, 1, 9, 11.

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 [...]”⁸³ Lo dicho por San Pablo respecto de las mujeres fue retomado por Santo Tomás de Aquino al señalar 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”.⁸⁴ Lo que equivalía 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 se construyeron socialmente de acuerdo con principios y valores que reflejaban una determinada visión mítica del mundo, en donde el varón tenía un lugar central. Recuérdese que, para la época, el varón era 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 con la fisiología del cuerpo femenino, el horror producido por la sangre menstrual entre algunos Padres de la Iglesia⁸⁵ continuó presente en el siglo XVI; muestra de ello era el hecho de que se considerara a la amenorrea (ausencia de menstruación) como un símbolo de pureza, sobre todo entre las religiosas.⁸⁶

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 ilustraba la natural tendencia femenina hacia el pecado,

⁸³ Carta de San Pablo a los efesios, 5, 22, 24-25.

⁸⁴ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, 93, 4 Ad. 1, citado en Mary Daly, *op. cit.*, p. 51.

⁸⁵ San Jerónimo decía “nada es tan sucio como una mujer en sus periodos; lo que ella toca se vuelve sucio”, véase Marina Warner, *op. cit.*, 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 el *De Secretis Mulieribus* atribuido a Alberto Magno.

⁸⁶ Marina Warner, *op. cit.*, p. 115.

pues fue 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 hijos.⁸⁷

En el mismo sentido se pronunció 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 mujer.⁸⁸

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 trasladaron a la ética, se convirtieron en moral y en preceptos. 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 tuvo esta bipolaridad, es decir, no fue producto de la contradicción, sino de la firme creencia en la superioridad racional y biológica del hombre como fiel imagen del Creador.

⁸⁷ Gerónimo de Ripalda, *op. cit.*, p. 110.

⁸⁸ Primer Concilio Provincial Mexicano, en *Concilios Provinciales Primero y Segundo...*, *op. cit.*, pp. 35-36.

A manera de conclusión

No cabe duda de que el discurso del Derecho natural cristiano expresa una visión masculina sobre la sociedad, la mujer, el hombre y las relaciones entre los sexos; que refleja la imagen que determinados grupos, en un determinado momento, tienen de sí mismos y de los demás. Este discurso contribuyó a la distribución desigual de poder (económico, social y simbólico) entre los sexos y entre los estamentos. Incluso puede decirse que dicha distribución fue la base para la diferenciación social y la sujeción femenina.

La construcción sociocultural de la diferenciación genérica y social en la Nueva España del siglo XVI no puede separarse de la concepción que sobre la formación de la sociedad se tenía en la época. En el periodo en estudio, 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 interiores o domésticas— era un requisito indispensable para la vida social. Tales argumentos fueron el sustento ideológico que contribuyó tanto a la legitimación de la subordinación de la mujer al varón, del indio al español y del hijo al padre, como para la jerarquización de los diversos grupos sociales, al traducirse en un sistema de valores sancionado por la moral cristiana, que establecía que las mujeres —junto con los indios, esclavos y menores de edad— eran socialmente valoradas por su domesticidad, fidelidad, obediencia, docilidad y paciencia, lo que equivalía a evitar las propiedades y prácticas consideradas como masculinas. Así que los varones eran quienes detentaban el poder para gobernar a la comunidad doméstica, además de que la reputación de “hombre de bien” estaba íntimamente relacionada con el servicio a la familia (papel de proveedor y protector del hogar).

La insistencia en la domesticidad femenina también se justificó por la supuesta naturaleza pecaminosa de las mujeres. 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, 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 mujeres; la cual era considerada como un deber

moral, ya que la honra familiar, y muy particularmente la masculina, descansaba en gran medida en la virginidad de las doncellas y la fidelidad de las casadas.

Si bien es cierto que a nivel individual se podía aceptar, rechazar o adaptar lo enunciado por la norma, no puede negarse el hecho de que el discurso del derecho natural establecía los parámetros de comportamiento esperado entre hombres y mujeres. Lo expuesto a lo largo de la investigación, permite concluir que el “deber ser 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.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- , *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Brown, Peter, *The Body and Society. Men and Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.
- 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, dádolos a la luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana*, México, Imprenta del Superior Gobierno del Br. D. Josef Antonio de Hogal, 1769.
- 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*, Primera edición latina-español realizada y anotada por Mariano Galván Rivera, México, Eugenio Maillefert y Cía. Editores, 1859.
- 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*, México, IIH-UNAM (Serie Instrumentos de Consulta, 4), 2004.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger. An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge, 1966.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1989.
- 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, Madrid, Imprenta Real, 1787.
- Fernández-Santamaría, José Antonio, "Francisco Suárez: Derecho natural y pacto social", en *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político en el Siglo de Oro*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, pp. 173-212.
- Gante, fray Pedro de, *Catecismo de fray Pedro de Gante*, Estudio introductorio de Justino Cortés Castellanos, Madrid, Testimonio Compañía Editorial, 1992.
- Granada, fray Luis de, *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* (edición facsimilar editada y prologada por Matías Martínez Burgos), impreso en Lisboa en casa de Joannes Blavio de Colonia, 1556, Madrid, Imprenta de la Ciudad Lineal, 1929.
- Guevara, fray Antonio de, "Epístolas", en *Obras Completas* (ed. de Emilio Blanco), Madrid, Turner, 1994.
- Molina, fray Alonso de, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana* (introd. de Roberto Moreno) (facsimilar de la edición de 1569), México, IIB-UNAM, 1972.
- Ortega, Sergio et al., *Amor y desamor: vivencias de parejas en la sociedad novohispana*, México, INAH, 1992.
- _____, *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumple la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1986.
- Ramos, Carmen (coord.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, 2006.
- Ripalda, fray Gerónimo de, *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, publicado por Mariano Galván Rivera, México, 1983.
- Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, FFYL-UNAM/FCE, 2001.
- Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz, 1987.
- _____, *Del dicho al hecho: transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, México, INAH, 1999.
- Solange Alberro et al., *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica: matrimonio, familia y sexualidad a través de los cronistas del siglo XVI, el Nuevo Testamento y el Santo Oficio de la Inquisición*, México, Departamento de Historia-INAH, 1980.
- Vitoria, Francisco de, *Derecho natural y de gentes*, Buenos Aires, Emecé, 1946.
- Warner, Marina, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991.
- Zumárraga, fray Juan de, *Regla Cristiana Breve*, México, Jus, 1951.