

2. Modelos de perfección femenina: Difusión y lecturas de humanistas hispanos en el virreinato del Perú

MARTA ORTIZ CANSECO

Universidad Internacional de La Rioja

*Porque la mujer jamás yerra callando
y muy poquitas aciertan hablando.*
(Pedro de Luján, *Coloquios matrimoniales*, 1550)

“Oro, gloria y evangelio” son los tres impulsos básicos que, según Leonard (1996: 17), mueven a los españoles a la aventura americana. Sin embargo, otro mito los acompaña en sus travesías atlánticas: el de las Amazonas, aquellas mujeres guerreras que por su libertad constituyen una amenaza y, quizá por ello, producen fascinación. El relato de las Amazonas está directamente relacionado con la creación de mitos “referidos al matrimonio, y sirve para alertar de los peligros inherentes al celibato, a las contingencias y riesgos de no casarse” (Millán González 2017: 120). Precisamente para rescatar a

las mujeres de su animalidad, se crea la idea de lo femenino, que neutraliza lo salvaje en las mujeres. Desde este punto de vista, es necesario revisar la manera como los españoles miraron a las mujeres en América: buscando amazonas, encontraron mujeres indígenas a las que necesitaron catalogar y dominar siguiendo la costumbre europea. ¿Cuál es el filtro desde el que las observaron?, ¿qué lecturas tenían en la cabeza quienes escribieron sobre ellas, sobre su desnudez, su capacidad de mando, su libertad o sus aptitudes?

Los estudios de historia del libro y su difusión en América no suelen profundizar en el gran calado y expansión de que gozaron en las Indias aquellos libros dedicados a la formación de las mujeres. Autores hispanos como fray Luis de León, Juan Luis Vives, Pedro de Luján, Antonio de Guevara o Juan de la Cerda dedicaron parte de sus obras a exponer las reglas de comportamiento de la perfecta casada y a diseñar modelos de conducta para mujeres virtuosas. Dichos libros gozaron de un gran éxito de difusión en Europa y, de la misma manera, pasaron a las Indias llevando consigo un discurso ideológico que la metrópoli parecía considerar adecuado para la construcción de la sociedad colonial. De este modo, tanto cronistas nacidos en la Península como criollos o mestizos nacidos en el virreinato del Perú mirarán y describirán a las mujeres (indias, mestizas, españolas) basándose, explícita o implícitamente, en estos manuales que ofrecían pautas para educar, guiar y dominar al género femenino.

En este texto revisaremos cuáles son los autores que conformaron este discurso patriarcal en el Renacimiento hispano, de qué maneras se conforma una ideología que define cómo debe vestirse la mujer, la conveniencia de que permanezca en casa, que sea discreta y callada y que sirva al marido. Analizaremos cuáles de estos libros pasaron a América y terminaremos con una atenta lectura de tres autores que representan tres tipos sociológicos muy propios de la época: Pedro Dávalos, nacido en España, que pasó al Perú a edad temprana; el Inca Garcilaso de la Vega, intelectual mestizo nacido en Cuzco y mudado a España con veinte años, y Bernardino de Cárdenas, sacerdote criollo nacido en La Paz. Veremos cómo se configura la ideología patriarcal en los discursos de Indias y el modo en que los hombres observan la realidad americana mediada por los pensadores del Renacimiento europeo, específicamente en lo que afecta a la visión de las mujeres y de su rol en las nuevas sociedades coloniales.

Sobre moralistas y manuales de mujeres

La justificación sobre la inferioridad de la mujer se ha basado históricamente en los argumentos de grandes pensadores de la Antigüedad clásica como Aristóteles, Hipócrates o Galeno. Si Aristóteles estableció que “el macho es por naturaleza más apto para la dirección que la hembra” (2015, I, 12), por su parte, los dos grandes referentes de la medicina occidental, Hipócrates y Galeno, desarrollaron la idea de que en términos físicos la mujer se definía como un hombre incompleto, dado que sus genitales no estaban fuera del cuerpo, sino dentro. “La superioridad de los órganos sexuales masculinos era explicada por Galeno, basándose en Aristóteles, en la mayor temperatura corporal interna del hombre” (Sanyal 2018: 19). En efecto, la temperatura corporal, los humores, la humedad y otros factores físicos servían a estos pensadores para justificar la ignorancia, inferioridad y debilidad de las mujeres.

Uno de los autores que con mayor éxito rescató estas ideas en el Renacimiento europeo fue Juan Huarte de San Juan, hoy en día patrón de la psicología en España. En su célebre obra *Examen de ingenios para las ciencias* (1575) quiso demostrar que las mujeres, por ser frías y húmedas, eran aptas para ser fecundadas y parir, pero no para el conocimiento y la sabiduría:

La verdad de esta doctrina parece claramente considerando el ingenio de la primera mujer que hubo en el mundo, que con haberla hecho Dios con sus propias manos y tan acertada y perfecta en su sexo, es conclusión averiguada que sabía mucho menos que Adán. [...] Luego la razón de tener la primera mujer no tanto ingenio, le nació de haberla hecho Dios fría y húmeda, que es el temperamento necesario para ser fecunda y paridera, y el que contradice el saber. Y si la sacara templada, como Adán, fuera sapientísima, pero no pudiera parir ni venirle la regla, si no fuera por vía sobrenatural. (Huarte de San Juan 1575: 293r-293v)

Huarte establece que “la compostura natural que la mujer tiene en el cerebro no es capaz de mucho ingenio, ni de mucha sabiduría” (1575: 7r-7v) y ofrece claves para engendrar hijos varones y no hembras. Como afirma Rivera (2002: 10), “en el modelo hipocrático de la reproducción, el hombre y la mujer se disponen en una escala jerárquica de calor vital, cuyo referente de perfección metafísica

es el hombre”. En esta misma línea, muchísimos autores del Renacimiento dedicaron grandes esfuerzos a demostrar la inferioridad de las mujeres, bien con argumentos sobre su inteligencia racional, bien sobre sus rasgos físicos, y a establecer la necesidad de que el hombre la controlara, dominara y guiara en su comportamiento.

Recordemos que ya desde el siglo xiv se venía desarrollando un debate sobre la capacidad intelectual de las mujeres, conocido como la *querelle des femmes*, en el que las propias mujeres habían participado de manera pública en diversas ciudades europeas, como Christine de Pizan con su obra *La cité des dames* (1405). A partir del siglo xvi, sin embargo, “parece evidente que los moralistas evitan los debates misóginos y prefieren elaborar modelos de doncellas perfectas, casadas perfectas y perfectas monjas” (Millán González 2017: 126). Erasmo de Róterdam inaugura este tipo de tratados con obras como *Apología del matrimonio* (1518) o algunos de sus *Coloquios*, como *Uxor Mempsigamos* o *Proci et Puellae* (1522). La postura de Erasmo trata de ser más amable con las mujeres y expone el matrimonio como un contrato en el que las dos partes deben cumplir sus obligaciones. El matrimonio se concibe como progreso, en la medida en que los hombres dejan de vivir en su naturaleza animal para fijar su deseo en una sola persona. Consiguen así “regular sus pasiones sensuales mediante las leyes del matrimonio que permiten amar y procrear ordenadamente con la esposa” (Morant 2002: 30). En efecto, Erasmo concibe este contrato como “una forma de ordenar la sexualidad” (Morant 2002: 20).

En la estela de Erasmo, Juan Luis Vives inaugura en el pensamiento hispano la escritura de tratados centrados en la educación femenina con su famoso texto *Instrucción de la mujer cristiana* (1523). En esta obra, “apela a la analogía antropomórfica, cabeza-Estado, para ilustrar la posición de autoridad que debía ocupar el marido en el matrimonio” (Rivera 2002: 16). Tanto en época clásica y medieval como en época renacentista, se solía comparar al rey con la cabeza del Estado y al pueblo con el cuerpo, regido por la cabeza. Esta metáfora es trasladada al ámbito del hogar, en el que el hombre sería el rey de la casa, de manera que la mujer no solo queda relegada al espacio doméstico, sino que se convierte además en súbdita de su propio marido. En su obra *Los deberes del marido* (1528), a pesar de lo que podría parecer por su título, Vives continúa dirigiéndose al público femenino, ya que, en definitiva, “se trataba de pensar y construir a las

mujeres” (Morant 2002: 66), otorgándoles un papel en el hogar que era inapelable y debía ser completamente asumido por ellas.

Sin embargo, existe una diferencia muy clara entre Erasmo y Vives, tal y como han señalado diversas autoras (Morant 2002; Barrera 2008). Erasmo se muestra favorable al equilibrio de poder entre hombres y mujeres y defiende que “la sumisión de la mujer no se establece sin condiciones” (Morant 2002: 42), presentando a una mujer activa en su papel como *civilizadora* del hombre, que es más proclive a la violencia. Por su parte, Vives será mucho más tajante en sus afirmaciones sobre la necesaria sumisión total de la mujer al marido, incluso en episodios de violencia explícita:

Son raras las esposas buenas y prudentes que son golpeadas por sus maridos, por más desalmados y locos que sean. Trágate en casa tu dolor y no lo vayas pregonando entre tus vecinas, ni te quejes a otras mujeres de tu marido, no vaya a parecer que interpones un juez entre tú y él; encierra los males domésticos entre las paredes y el umbral de tu casa, procura que no salgan fuera ni se propaguen ampliamente. De esta manera, con tu moderación, harás más benevolente a tu marido, a quien, por otra parte, irritarías con tus quejas y la futilidad de tus palabras. (Vives 1994: 236)

Si bien ambos autores, Erasmo y Vives, ejercieron una poderosa influencia en la literatura destinada al comportamiento femenino, en los reinos hispánicos será la obra del segundo la que fundamentalmente, con algunas excepciones, toda una corriente de textos didácticos que gozará de un enorme éxito a lo largo del siglo *xvi* y cuyas ideas serán ampliamente difundidas por la península ibérica y por las colonias del Nuevo Mundo. La educación de las mujeres constituía una preocupación capital para los humanistas cristianos del siglo *xvi* y su formación para el matrimonio dio lugar a “una verdadera corriente de pensamiento en la que se incluyeron la práctica totalidad de filósofos, moralistas y pensadores de la época, clérigos y seculares, pertenecieran o no a las filas erasmianas” (Romero Tabares 1998: 151). Estos textos muestran la importancia que, tras el Concilio de Trento, se otorgó “a la divulgación de modelos ortodoxos de comportamiento social y privado, especialmente para las mujeres” (Millán González 2017: 124)

En 1529 apareció el célebre *Relox de príncipes*, de Antonio de Guevara, cuyo segundo libro está dedicado a “la manera que los príncipes

y graves señores se han de haber con sus mujeres y de cómo han de criar a sus hijos” (1532: 70r); este autor también se dedicó al tema en sus *Epístolas familiares* (1539). En 1550 aparecen los *Coloquios matrimoniales*, de Pedro de Luján; dos años más tarde encontramos las *Reglas de bien vivir muy provechosas (y aun necesarias) a la república cristiana* (1552), de Antonio de Espinosa; hacia finales de siglo aparecerá la célebre obra de fray Luis de León, *La perfecta casada* (1583), así como el *Tratado del gobierno de la familia y estado de las viudas y doncellas* (1597), de Gaspar de Astete, o el *Libro intitulado vida política de todos los estados de mujeres* (1599), de Juan de la Cerda, por solo mencionar algunos de estos manuales, quizá los más conocidos. Aunque en el siglo XVII estos textos no gozarán del mismo éxito, en 1605 se publican las *Disputationes de sancto matrimonii sacramento*, del jesuita granadino Tomás Sánchez, obra que selecciona las principales controversias del matrimonio en relación a pecados como fingir la virginidad, la sodomía, la fornicación en el embarazo, etc.

Por norma general, estos textos suelen aludir a temas como la necesaria división entre el espacio público (del hombre) y el privado (de la mujer); las virtudes que deben caracterizar al género femenino, como el silencio, la obediencia y la docilidad; la sistematización de los estados de las mujeres (doncellas, casadas, viudas y monjas) y el comportamiento que les corresponde en cada uno de esos estados; los atuendos que debían llevar para evitar la lujuria de los hombres, para no despertar la curiosidad, la codicia o la ambición, etc. De este modo, durante el Renacimiento irá consolidándose la separación entre la esfera pública y la privada, así como el rol que cada género debía tomar para el buen funcionamiento de la incipiente sociedad capitalista, con todo lo que ello ha supuesto histórica, ideológica y políticamente hasta nuestros días.

La relación que se establece entre estos textos resulta también curiosa, pues una mirada detallada revela que muchos de ellos ofrecen fragmentos idénticos entre sí. Por ejemplo, en la *Vida política de todos los estados de mujeres*, encontramos párrafos enteros que aparecen también en *La perfecta casada* y en los *Coloquios matrimoniales*, como el que sigue, que aparece en los tres textos sin apenas variaciones: “Porque así como la naturaleza hizo a las mujeres para que encerradas guardasen la casa, así las obligó a que cerrasen la boca. Y como las desobligó de los negocios y contrataciones de fuera, así las libertó de lo que se consigue a la contratación, que son las

muchas pláticas y palabras” (Luján 1550: 317v; León 1583: 60v; Cerda 1599: 317v).

La mujer, encerrada en casa, debe también permanecer en silencio. Es la gestora muda de la hacienda del marido. Si la casa es metáfora del Estado, el marido es rey y señor de la misma, el cuerpo de las mujeres es también campo de batalla, pues deben controlarse para permanecer calladas y deben ser discretas en su vestimenta: “No solo hay daño en vestirse y componerse con tanta costa, sino que estando vestidas y compuestas, quieren ser vistas, y siendo vistas, si las hablan, quieren responder” (Cerda 1599: 471v).

Isabel Morant ha señalado el discurso algo contradictorio que se esconde tras estas pautas de comportamiento, pues, si, por un lado, las mujeres eran inferiores e inútiles para todo conocimiento racional, por otro lado, se les exige, ya desde Erasmo, no solo que se controlen a sí mismas, sino que controlen la violencia de sus maridos y además que gestionen sus haciendas. “Verdad es muy averiguada que el sexo masculino es más principal y más noble que el sexo femenino”, afirma Cerda (1599: 323r-323v). Pero la mujer, tal y como la interpela Espinosa (1552: 8r), debe ser “muy diligente en granjear y conservar dentro de casa la hacienda que tu marido ganare o trajere de fuera”, pues, basándose en Aristóteles, “el varón ha de ganar fuera de casa y acarrear la hacienda, y la mujer la ha de conservar y repartir de los umbrales adentro, y aun ayudarle a él a ganar, y no esperar a que él se lo haga todo”.

Vemos aquí esa dualidad que se establece al representar a las mujeres como inferiores e incapaces pero, al mismo tiempo, responsables de la paz en el hogar, de persuadir al hombre y apartarlo de la violencia, así como de la gestión de la hacienda. Destaca de una manera patente el “sentido utilitario que los moralistas querían dar a los modelos femeninos que se proponen, no como modelos abstractos de virtud, sino como figuras funcionales, concordantes con las necesidades de la sociedad y de las familias” (Morant 2002: 169). Comentando la obligación que tiene la esposa de inclinar a su marido a la fidelidad del matrimonio, Cerda (1599: 330v) afirma: “Si alguno puede con el marido, es la mujer sola”. Se trata del mismo discurso que encontramos en Vives, Guevara, Fray Luis, Espinosa o Astete, donde se establecen los fundamentos para la construcción de los hogares como base del desarrollo social capitalista: si el marido sale a ganar el jornal, la mujer debe permanecer en casa

y gestionar la hacienda. “A partir del principio de inferioridad de la mujer, es a ella a quien se exige obediencia y sujeción y la que debe cumplir un programa más apretado de exigencias y responsabilidades” (Romero Tabares 1998: 198).

En sus *Coloquios matrimoniales*, Pedro de Luján ofrece una novedad con respecto al resto de tratados didácticos dirigidos a un público femenino. Si bien los temas son los mismos (la necesidad de casarse, la vergüenza, el silencio, la honra y la bondad), en este caso son dos mujeres las que dialogan: por un lado, tenemos a Eulalia, que al comienzo del libro es una mujer soltera y con afán de libertad, y, por otro lado, encontramos a Dorotea, más discreta y sensata, que le aconseja casarse y a lo largo de los diálogos le va convenciendo de los valores que tiene que adoptar para ser una buena esposa y madre. La diferencia del diálogo de Luján con respecto a otros manuales es que ofrece una voz femenina que disiente, elemento que encontramos en los diálogos de Erasmo y que Luján retomará con maestría.

Como nota Rallo Gruss (2010), tanto Menéndez Pelayo como Bataillon incluyeron a Pedro de Luján en la nómina de autores erasmistas y, de hecho, él mismo hace alusión a Erasmo en su obra. En su único libro de caballerías, *Silves de la Selva* (1546), con el que se sumaba a la larga retahíla de continuadores del *Amadís de Gaula*, Luján consigue neutralizar la fuerza andrógina de la amazona al casarla con un varón y hacerla madre de un niño. En esta novela, las Amazonas quedan “alejadas del espacio del salvaje, al ser introducidas en la sociedad civilizada por medio de la reunión con el hombre, mediante la aparente complementariedad que proporciona la pareja” (Millán González 2017: 143). Así, autores humanistas como Luján quisieron también modernizar esa literatura ficcional para adaptarla a las ideas renacentistas sobre la educación de las mujeres. En los *Coloquios matrimoniales*, de nuevo, se presenta el matrimonio como moralmente superior a la soltería y se adjudica a la mujer el papel de dueña del hogar y madre responsable.

En desarrollo de ideas y propuestas del humanismo se construye así la familia como espacio de reproducción ideológica en el que la mujer juega un papel fundamental. Es la familia núcleo de creación y de conservación de un espacio individual (íntimo y doméstico), un nuevo mecanismo de organización social. La mujer se torna pieza clave en el surgimiento del espacio privado, como contrapuesto al espacio público. (Rallo Gruss 2010: s/p)

Cabe notar que en estos coloquios de Luján el diálogo entre mujeres sucede siempre en espacios interiores y el de hombres, en espacios exteriores. El hecho de que se discutiera sobre el lugar, el Estado y la educación de las mujeres tenía que ver con el interés por “definir el Estado moderno en todas sus instancias, así como su funcionamiento ideal” (Barrera 2008: 77). El matrimonio se estaba formando como base para la construcción de la sociedad capitalista, según la cual la mujer debía permanecer en el hogar y mantener las condiciones favorables para que el varón pudiera ganar el pan fuera de ella. Como afirma el propio Luján (1550: f. 60v), “el oficio del marido es llegar la hacienda y el de la mujer es conservarla”.

Libros que pasaban a Indias

Una vez revisados los textos que sirven de base para este estudio, trataremos ahora de establecer la influencia que tuvieron estos manuales en los autores que describieron las realidades americanas. Para ello, lo primero que debemos ver es la difusión que estos mismos textos tuvieron en Europa y si pasaron al Nuevo Mundo. Partimos de la base de que se trata de textos muy difundidos, si nos atenemos a los datos editoriales. La *Instrucción para la mujer cristiana* es quizá, de todas las obras mencionadas, la más divulgada y citada por sus sucesores. Bonilla y San Martín (1929) recogió hasta cuarenta ediciones, de las cuales ocho correspondían a la traducción castellana de Juan Justiniano.

El caso de la obra de Juan de la Cerda es singular, puesto que existe un manuscrito de la *Vida política* en la Biblioteca Nacional de España, bajo la signatura Mss/19212, que había sido datado en 1501, es decir, casi un siglo antes de su aparición como impreso en 1599. Ya González Heras (2011: 12) puso en duda la fecha de este texto y es evidente que no pudo haber sido redactado a comienzos del siglo XVI, puesto que cita a autores como Juan Luis Vives, cuyas obras son posteriores. Sin embargo, la dificultad de datación nos da pie a pensar en una difusión del texto manuscrito paralela a la del impreso y quizá algunos años previa a su impresión.

De los *Coloquios matrimoniales*, de Pedro de Luján, hay traducción al italiano en 1575 y en 1568 el propio autor había aparecido como interlocutor en *Flower of Friendship*, del inglés Edmund Tilney (Ra-

llo Gruss 2010). Cabe señalar además que, a pesar del éxito que vivieron los libros de caballería en el siglo xvi, su obra *Don Silves de la Selva* solo tuvo dos ediciones en castellano, mientras que sus *Coloquios matrimoniales* se editaron “hasta catorce veces durante la segunda mitad del siglo xvi” (Millán González 2017: 129). Por su parte, tal y como ha estudiado Alfieri (2007), también las *Disputationes* de Tomás Sánchez se reimprimieron de manera sistemática hasta el siglo xviii. *La perfecta casada* se publicó por primera vez en Salamanca en 1584, junto a las dos primeras partes del tratado *De los nombres de Cristo*; ese mismo año se reimprimió dos veces en Zaragoza, y en 1586 apareció una nueva edición en Salamanca revisada por su autor. Otras ediciones vieron la luz en 1595, 1603 y, en el año 1632, se publica por primera vez como una obra independiente (Rivera 2006; San José Lera 2002). Curiosamente, este texto se editó también numerosísimas veces a lo largo de todo el siglo xx en España.

En el caso del *Examen de ingenios*, de Huarte de San Juan, se trata de una obra que tuvo una gran repercusión en toda Europa. Como afirma Burke (2000: 149), hacia 1628 “había sido traducido al latín, francés, inglés y dos veces al italiano”. Tras cinco ediciones españolas, en 1581 fue incluido en el catálogo de libros prohibidos de la Inquisición, lo cual no impidió que se siguiera imprimiendo con partes expurgadas (García García 2003). Se trataba de una lectura obligatoria para los intelectuales humanistas e incluso está presente en muchos de los listados de libros enviados a América estudiados por Candau:

Entre aquellos libros de educación de estados y mujeres, un título se repetía en todos los registros y listados analizados, desde 1583 hasta 1671. Un título que pretendía demostrar, entre otras cosas, y por la vía de la ciencia, la inferioridad natural y física de las mujeres y sus destinos útiles consecuentes: el *Examen de ingenios* de Juan Huarte de San Juan. (Candau Chacón 2007: 288)

En efecto, estos libros dedicados a la educación de las mujeres viajaron a América sin restricciones. Aunque es difícil establecer con exactitud si todos los autores mencionados fueron leídos en las colonias hispanas, es evidente, como demostró Irving Leonard (1996), que el comercio de libros con el Nuevo Mundo fue muy precoz, provechoso y mucho más amplio de lo que cabría imaginar. María Luisa Candau ha estudiado los inventarios de libros que

fueron a las Indias en los años 1583, 1584 y 1605, para ofrecer una “aproximación al discurso ideológico que desde la metrópoli se consideraba adecuado remitir a las Indias” (Candau Chacón 2007: 275). Según este estudio, de los enviados a América entre 1583 y 1584, un 3,27% eran libros destinados a la educación y modelación de mujeres (es decir, veintisiete en total), de los cuales veinte eran de Juan Luis Vives (Candau Chacón 2007: 279). En su clásico estudio sobre los libros que pasaban a Indias, Leonard (1996) destaca que tenemos registros marítimos de los enviados solo desde el año 1583. En estos inventarios encontramos continuamente los *Coloquios matrimoniales* de Luján, las obras de Vives, Astete y Huarte de San Juan, el *Relox de príncipes*, de Guevara, *De los nombres de Cristo*, de Fray Luis, etc.

Nos interesa revisar también la biblioteca del Inca Garcilaso de la Vega. Como es sabido, su inventario se encuentra en el Archivo Provincial de Córdoba, donde el autor murió en 1616. Se nos podría decir que, al encontrarse esta biblioteca en la península ibérica, no podemos pensar en ella como relevante en la difusión del pensamiento humanista cristiano sobre las mujeres en el Nuevo Mundo. Sin embargo, el Inca Garcilaso, aunque vivió en España desde los veinte años, dedicó gran parte de su obra a la narración de la gesta americana, tanto de La Florida como del Perú, antes y después de la llegada de los españoles. Más adelante veremos la importancia que tuvieron estas ideas sobre la educación femenina en el modo como narra algunos encuentros entre españoles y mujeres indígenas. Pero de momento cabe afirmar que, si bien el Inca produjo su obra empapado del pensamiento humanista que lo rodeaba en Córdoba, sus crónicas históricas fueron ampliamente difundidas y leídas en toda América a lo largo de los siglos y participaron así de la formación de una identidad americana impregnada de la moral cristiana humanista y androcéntrica.

En el inventario de su biblioteca encontramos varias obras relevantes al respecto. De Juan Luis Vives aparecen varias menciones, una a la *Introducción a la sabiduría* (n. 94)¹ y otra sin título (n. 34), que

1 Todas las referencias al inventario del Inca se harán mediante la numeración establecida por Durand en 1948. Se puede consultar el facsímil y transcripción paleográfica del inventario realizada por Rosario Navarro en López Parada, Ortiz Canseco y Firbas (2016: 183-197).

bien podría ser la *Instrucción para la mujer cristiana*. En la entrada número 91, encontramos una referencia al *Examen de ingenios*, de Huarte de San Juan, y aparecen también las *Epístolas familiares* de Antonio de Guevara (n. 85 y 87), así como unas *Cartas familiares* (n. 163) sin identificar.

Por último, la biblioteca del sacerdote Francisco de Ávila funciona también como un referente imprescindible a la hora de revisar la llegada y difusión de estas obras en América. Como es sabido, este sacerdote poseyó una de las bibliotecas más nutridas de la época colonial americana. En ella se albergaban más de tres mil volúmenes, relativos a temas religiosos, científicos, americanos, de humanidades y jurisprudencia. El inventario, fechado en Lima en 1648, muestra a Ávila como “el representante por antonomasia de la cultura urbana hispanizada —de peninsulares, criollos y mestizos— que existió en el Perú durante la fase intermedia o ‘madura’ del coloniaje” (Hampe Martínez 1996: 34).² En él encontramos las siguientes obras que nos interesan: de Vives, un texto sin identificar (n. 1507); de Fray Luis, *De los nombres de Cristo* (n. 1811), obra que incluía *La perfecta casada*; de Antonio de Guevara, el *Relox de príncipes* (n. 414) y *Epístolas familiares* (n. 796); de Gaspar de Astete, el *Tratado del gobierno de la familia* (n. 1024), y, de Tomás Sánchez, las *Disputationes de sancto matrimonii sacramento* (n. 383).

No hay duda de que estas obras circularon por el Nuevo Mundo con normalidad y que moldearon el pensamiento de la cultura letrada de época colonial. Si revisamos las actas del III Concilio Limese (1582-1583), fundamental para establecer los parámetros de evangelización de la población indígena y la función de la Iglesia en la organización de la sociedad civil, veremos que la actitud de control con respecto a la mujer y el matrimonio se relaciona directamente con lo expuesto por muchos de estos intelectuales. La mujer constituía un sujeto sobre el que había que legislar, y en este concilio se hace alusión explícita tanto a los atuendos de las mujeres como a dónde, cuándo y cómo debían asistir a los oficios. Durante las procesiones, las mujeres no podían pasearse por la calle ni asomarse a la ventana; además, se establecían las virtudes de la modestia, el silencio y la sobriedad en la vestimenta como necesarias para las mismas (Lisi 1990: 141 y 193).

2 Para la cita de los volúmenes mencionaré entre paréntesis únicamente el número que ofrece Hampe Martínez (1996) en su transcripción del inventario.

Tres miradas a las mujeres en América

Una vez revisada la literatura hispana dedicada a la formación de las mujeres y comprobado que estos libros viajaron con libertad a las Indias, vamos a repasar los textos de tres autores americanos con el fin de detectar en ellos las ideas que venimos analizando sobre las mujeres. Primero nos detendremos en Diego Dávalos, un autor de origen hispano que emigró a Bolivia, donde se estableció y se casó. Seguiremos con los textos del Inca Garcilaso de la Vega, el célebre mestizo peruano que emigró a la península ibérica, donde vivió hasta su muerte. Y por último ofreceremos algunas claves de lectura de un texto poco conocido del franciscano criollo Bernardino de Cárdenas, nacido en La Paz y que llegó a ser obispo del Paraguay.

El autor Diego Dávalos y Figueroa, nacido en Écija en 1552, es célebre por su obra *Miscelánea austral*, publicada en Lima por Antonio Ricardo en 1602 y seguida de la *Defensa de damas*, de 1603. Dávalos había llegado a la Ciudad de los Reyes en 1574 y poco después se había establecido en los Charcas. En 1589 se casó con Francisca de Briviesca, la primera mujer poeta del Perú, según Alicia Colombí-Monguió (2003), poseedora de “un extraordinario refinamiento que incluía dotes poéticas” (Barrera 2008: 71), a la que incluso se le ha atribuido la autoría de algunas partes de la *Miscelánea austral* (Barrera 2010). Quizá por vivir junto a esta poderosa mujer, la obra de Dávalos se caracteriza por insertarse en la tradición de los elogios a las mujeres, entroncando con la *querelle des femmes* y en una estela erasmista. Entre sus lecturas o posibles influencias, Barrera (2008) destaca la *Silva de varia lección*, de Pedro Mexía, el *Jardín de flores curiosas*, de Antonio de Torquemada, el *Laberinto de fortuna*, de Juan de Mena, o *El cortesano*, de Castiglione. Por su parte, Colombí-Monguió (2003: 144-149) menciona a Paolo Giovio, Ovidio, Garcilaso y Boscán, entre otros.

Es evidente que tanto Dávalos como Briviesca habían conocido la España de los debates en torno a la educación de las mujeres. Hemos visto también que autores como Vives, Fray Luis, Luján o De la Cerda llegaron a América y fueron bien difundidos allá. Del mismo modo, la corriente de defensa de las mujeres no es ajena a este debate, sino que se inserta en la misma preocupación, tal y como comprobamos al hablar de los diferentes argumentos entre Erasmo y Vives. Al fin y al cabo, ambos defienden el sometimiento de la

mujer al varón, si bien unos son más favorables que otros a exigir de los hombres un compromiso similar al de las mujeres. En el caso de Dávalos, podemos afirmar que su posicionamiento, como el de Luján, se acerca más a actitudes erasmistas, ya que “se desinteresaba de los consejos de Juan Luis Vives para inscribirse en la estela menos religiosa y más liberal del erasmismo: las elecciones afectivas y un mismo *status* social en ambos cónyuges como fundamento de la institución matrimonial” (Barrera 2008: 80).

La *Miscelánea austral* presenta un clásico diálogo humanista entre Delio y Cilena sobre temas como el amor, los celos, la amistad y la poesía, pero añade mucha información sobre la naturaleza y las costumbres americanas. El prejuicio sobre la inutilidad de los indios le permite a Delio afirmar que los grandiosos edificios del reino del Perú no pudieron ser construidos por ellos, dada su “poca capacidad” (Dávalos y Figueroa 1602: 145r). Según Dávalos, las construcciones andinas debieron de ser realizadas en tiempos de los orígenes de los incas, pues no ve a sus contemporáneos capaces de tales maravillas. Del mismo modo, denuncia la costumbre que tenían los indios de no casarse antes de “probar” a la mujer:

Tienen otro error digno de sus limitados talentos y es que nunca se casan sin hacer en algún tiempo prueba de la mujer, que es si sabe servir y regalar y, si acaso la halla doncella, la aborrecen diciendo no vale nada pues nadie la ha querido. Y así por huir de este defecto y porque las mozas son menos serviciales, vemos muchos mozos casados con viejas. (Dávalos y Figueroa 1602: 149r)

Vemos aquí la diferencia de criterios entre las costumbres matrimoniales europeas y las que, según Dávalos, tenían los nativos del Perú. Este fragmento muestra que esas comunidades indígenas no valoraban la virginidad como se hacía en Europa, del mismo modo que se consideraban normales las relaciones entre hombres jóvenes y mujeres mayores, costumbre que sin embargo era duramente castigada en Europa (Thompson y Davis 2018). La sociedad andina le sirve a Dávalos como contrapunto para demostrar las bondades de la civilización occidental y el salvajismo en que vivían los indígenas, quienes, según el autor, ni siquiera eran capaces de amar (Dávalos y Figueroa 1602: 154v). Curiosamente, la construcción de la figura del indígena como un animal bruto e incapaz recuerda

a lo visto sobre la descripción de las mujeres según los humanistas cristianos. En otro lugar he trabajado la relación entre la descripción del otro-indio y la del otro-mujer, así como la manera en que la otredad femenina permitía un punto de partida para el intento de asimilación del otro-indio a la cultura occidental (Ortiz Canseco 2018). Pero Dávalos, en su *Miscelánea*, trata de dignificar a las mujeres (europeas, cabe decir, siempre y cuando estas fueran virtuosas y acataran su rol de género) a partir de ejemplos de mujeres insignes. La *Defensa de damas*, por su parte, constituye un largo poema en octavas reales dividido en seis cantos, y en él seguirá el intento por rebatir la misoginia:

Jamás de sí confiesa el hombre culpa,
 aunque en mucha se halle convencido
 y si alguna conoce se disculpa
 con que al género suyo es permitido.
 Y como para sí nada le culpa,
 nunca del todo tiene conocido
 cuanto debe dolerse el que ha pecado
 de quien en culpa tal es acusado.

(Dávalos y Figueroa 1603, canto VI, estrofa 59)

Como vemos, la defensa de las mujeres en Dávalos responde a una visión plenamente erasmista sobre el matrimonio como un contrato en el que ambos miembros deben cumplir una serie de obligaciones. El hombre no queda exento de culpa y no debe actuar con impunidad, si bien, como señala Barrera, esta defensa se lleva a cabo “con ganas pero sin fuerza”, ya que utiliza argumentos y ejemplos de esa misma tradición misógina “que inundan reiteradamente los versos de corte heroico y lo reducen” (Barrera 2008: 81). Cabe señalar, de nuevo, que las mujeres a las que defiende Dávalos son solo las blancas herederas de la tradición cultural occidental, totalmente ajenas a la población de indígenas que vivían a su alrededor en la región andina.

Esta mirada de las mujeres como perfectas damas cortesanas también la encontramos en la obra del Inca Garcilaso de la Vega, quien a su vez pretende que el ideal de mujer virtuosa europea sea un referente en la descripción de las indígenas americanas. Si bien a lo largo de los *Comentarios reales* el Inca describe las costumbres

matrimoniales de los incas, sus atuendos, etc., por motivos de espacio nos centraremos solo en un episodio narrado en *La Florida del Inca*, que nos servirá para enlazar con algunos de los temas vistos hasta ahora.

En esta obra, que narra la expedición que realizó Hernando de Soto a la Florida, encontramos la exótica descripción del episodio de una cacica, la señora de Cofachiqui, que se embarcó en una canoa junto con ocho mujeres más para recibir a Hernando de Soto y sus hombres. Una vez ante ellos, “ella sola habló al gobernador, sin que indio ni india de las suyas hablase palabra” (Garcilaso de la Vega 2003, III, 10). Esta india de la Florida ni está escondida en el espacio privado ni guarda silencio, como debían hacerlo las mujeres occidentales. De hecho, habló de tal manera “que los españoles se admiraban de oír tan buenas palabras, tan bien concertadas que mostraban la discreción de una bárbara nacida y criada lejos de toda buena enseñanza y policía” (Garcilaso de la Vega 2003, III, 10). Quizá fuera esta misma peculiaridad la que llevó al Inca Garcilaso a narrar en detalle este encuentro con una sociedad aparentemente matriarcal. Es probable que su confidente, Gonzalo Silvestre, junto con sus compañeros de fatigas, creyeran haber encontrado por fin a las amazonas, tan deseadas y presentes en el imaginario de los españoles. Pero estas amazonas, lideradas por la señora de Cofachiqui, venían en son de paz y pronto vamos a ver en la narración del Inca una asimilación absoluta de los valores europeos en relación a la mirada del hombre sobre la mujer.

A lo largo de la conversación entre la señora de Cofachiqui y Hernando de Soto, el Inca narra cómo ella, mientras habla con el gobernador, se va “quitando poco a poco una gran sarta de perlas gruesas como avellanas, que le daban tres vueltas al cuello y descendían hasta los muslos” (Garcilaso de la Vega 2003, III, 11). La carga erótica de este episodio es notable y el punto de vista evidencia toda una larga cadena de narraciones masculinas, primero desde la visión del episodio por parte del grupo de españoles, contado después por Gonzalo Silvestre al Inca Garcilaso y, por último, escrito por este para la posteridad a través del filtro de todas sus lecturas occidentales. La cacica quiere ofrecer a Hernando de Soto dicho collar, pero no se atreve a dárselo de su propia mano “por no ir contra la honestidad que las mujeres debían tener” (Garcilaso de la Vega 2003, III, 11). Sin embargo, el gobernador, a través de su intérprete,

le dice que valorará más el regalo si se lo da con su mano y que esto no iría contra su honestidad:

La señora, habiendo oído a Juan Ortiz, se levantó en pie para dar las perlas de su mano al gobernador, el cual hizo lo mismo para recibirlas y, habiéndose quitado del dedo una sortija de oro con un muy hermoso rubí que traía, se lo dio a la señora en señal de la paz y amistad que entre ellos se trataba. La india le recibió con mucho comedimiento y lo puso en un dedo de sus manos. Pasado este auto, habiendo pedido licencia, se volvió a su pueblo dejando a nuestros castellanos muy satisfechos y enamorados así de su buena discreción como de su mucha hermosura, que la tenía muy en extremo perfecta, y tan embelesados se quedaron con ella que entonces ni después no fueron para saber cómo se llamaba, sino que se contentaron con llamarla señora, y tuvieron razón, porque lo era en toda cosa. Y como ellos no supieron el nombre, no pude yo ponerlo aquí, que muchos descuidos de estos y otros semejantes hubo en este descubrimiento. (Garcilaso de la Vega 2003, III, 11)

Hay varios elementos aquí que merecen nuestra atención. El primero y más importante es, evidentemente, el anonimato en que queda la cacica, cuyo nombre no importó a los españoles, contentos con la simple vista de su belleza y discreción. Pero tenemos también un episodio que asemeja a la narración de un matrimonio, en el que hay un intercambio de objetos y, sobre todo, en el que la mujer muestra su docilidad, discreción, encanto, hermosura y honestidad. Esta es la base para la paz y la concordia entre los dos pueblos. El Inca cumple aquí una función muy clara: la del narrador que inserta en los cánones descriptivos occidentales la visión de sociedades completamente ajenas. Cabe notar, además, la molestia del autor por no poder cumplir con el dato del nombre de la cacica. Esta carencia no parece molestarle tanto por el anonimato de la mujer como por la falta de rigor que esto otorga a su propia crónica, es decir, a su reputación como historiador.

La descripción de la señora de Cofachiqui, su disposición como perfecta cortesana con todos los atributos necesarios (belleza, humildad, sumisión), contrasta pocos párrafos más adelante con la aparición de su madre, una mujer viuda que vivía retirada a escasas leguas de su hija. Cuando Hernando de Soto supo de la existencia de esta mujer, mandó a su hija que la fuera a buscar. Ella, obedientemente, como correspondía al modelo de mujer perfecta, envió

una comisión de doce indios para que trajeran a su madre, quien no solo no quiso saber nada, sino que los riñó cuando se enteró de “la liviandad de la hija, que tan presto y con tanta facilidad hubiese querido mostrarse a los españoles”. Además de ello, la mujer “dijo e hizo otros grandes extremos cuales los suelen hacer las viudas melindrosas” (Garcilaso de la Vega 2003, III, 11). Como vemos, no faltan en el Inca Garcilaso los juicios en primera persona, que nos ofrecen mucha información sobre la mirada del hombre a la mujer. En este caso, de un mestizo hacia las indígenas, con el afán de redefinirlas para que encajen dentro del canon europeo que tan bien manejaba. Aquí incluso vemos claramente la asunción de esos *estados de mujeres* que mencionábamos al comienzo: la viuda melindrosa, frente a la hermosa y discreta doncella cortesana, que se entrega con confianza y fe ciega en la superioridad del hombre blanco. Una de las pocas cacicas poderosas que aparecen en las narraciones del Inca se convierte, así, en una mujer dócil ajustada a la perfección al modelo de mujer ideal.

Frente a estas exquisitas narraciones del Inca, realizadas al calor de lecturas de Castiglione o León Hebreo, más inclinadas a una concepción espiritual y filosófica del amor, encontramos a un sacerdote criollo llamado Bernardino de Cárdenas que nos ofrecerá un contrapunto interesante. Si bien de este autor no quedan claras muchas lecturas fuera de la Biblia, cuyo Antiguo y Nuevo Testamento cita continuamente, así como otras fuentes religiosas como Alonso Fernández de Madrigal, quien fuera obispo de Ávila y conocido como el Tostado, sin embargo, es evidente que debía conocer la literatura didáctica dirigida a las mujeres, como iremos viendo a continuación.

El texto en el que vamos a centrarnos es un manuscrito autógrafa que se encuentra en la Biblioteca Nacional de España, bajo la signatura Mss/3198, escrito por Cárdenas en Cochabamba cerca de 1632. En este texto, el franciscano da cuenta de la desastrosa situación en que se encontraba el virreinato del Perú y va analizando, punto por punto, todos los elementos problemáticos que necesitaban solución. Entre ellos, menciona la alta corrupción de los gobernadores, encomenderos e incluso curas españoles, así como las consecuencias nefastas que acarrearía la venta de alcohol a los indios. Sin embargo, nos interesa detenernos en las alusiones a las mujeres. Para Cárdenas, constituía un problema muy grave la imparables ex-

pansión de los mestizos, una raza mezclada que no ofrecía ningún bien al virreinato. La culpa del mestizaje la tenían los españoles lujuriosos, pero sobre todo las indias, que se ofrecían con facilidad a los españoles. Fruto de estas uniones surgían los mestizos, pero, según Cárdenas, eran todavía peores las mestizas, porque “como nacen blancas por lo que tienen de españolas y hermosas, con el hábito de indias lascivo de suyo y libre, son el incentivo de la deshonestidad y aun de las hechicerías que podía probar con algunas que actualmente cuando esto escribo tengo presas” (Cárdenas ca. 1632: 67r).

La solución que Cárdenas ofrece para controlar esta situación (además de encerrarlas) es la de dejar a las hijas de las mestizas en casas de señoras principales o incluso en casas de recogimiento para que fueran adoctrinadas y solo saliesen para casarse. Recordemos que autores hispanos como Luján ya habían defendido que “no hay virtud en que una mujer alcance tanta reputación en la república como es con verla estar en su casa retraída” (Luján 1550: 62r). En efecto, tal y como afirma Mannarelli (2004: 150), mantener a las mujeres encerradas constituía “una señal de poder masculino. Controlarlas en casa era una expresión de la capacidad de dominio”. A ello responde el encierro que el mismo Cárdenas ejerce con las mestizas *hechiceras* y que propone llevar a cabo con las *mesticillas* que estaban sueltas por ahí. Como afirma Hampe Martínez (2002), siguiendo a Van Deusen (1987), en el virreinato del Perú existieron desde muy temprano las casas de acogida para mujeres mestizas, huérfanas, separadas, etc., como la de recogimiento de San Juan de la Penitencia, que fue la primera en abrirse en la capital del virreinato. Ya para el siglo xvii funcionaban los colegios de la Caridad, Santa Cruz de Atocha y Nuestra Señora del Carmen para niñas expósitas. En estos, la enseñanza de las mujeres no se relacionaba solo con el plano intelectual, sino que evidentemente se las instruía en “labores domésticas, comportamiento en sociedad y prácticas cristianas” (Hampe Martínez 2002: 142).

En relación a los atavíos de las mujeres, también Cárdenas quiere establecer un reglamento, sobre todo para poder distinguir las diferentes razas del Perú. El problema de los hombres mestizos era que se vestían con hábito de españoles, por lo que aparentaban una posición social más alta de la que les correspondía. En el caso de las mestizas, se vestían de indias, por lo que su apariencia era demasiado *lasciva y libre*, como hemos visto. Así como lo habían hecho tan-

tos intelectuales hispanos en la península ibérica, Cárdenas también opina sobre el hábito de las mujeres indígenas,

que es deshonestísimo de suyo y más añadiéndole galas e incentivos de damascos, tamenetes y pantuf[.]os de plata y otras invenciones inventadas por el demonio, con las cuales y con la libertad que tienen sin honra ni obligación, traen los hombres locos y causan innumerables pecados y las hijas que nacen de estas mestizas van causando otros muchos. (Cárdenas ca. 1632: 82v-83r)

Como hemos visto, era común en la época revisar el atuendo de las mujeres, estableciendo lo que debían y no debían vestir. Cárdenas propone que las mestizas lleven hábito de españolas, que es más honesto, mientras que los mestizos debían llevarlo de indios, para que no se creyeran más de lo que eran. Recordemos que en el III Concilio Limense hay también alusiones a los hábitos apropiados para las mujeres. Antonio de Espinosa advertía que el marido debía quitarle a la mujer todas las ocasiones en que esta podía “ser mala, como son demasiados y curiosos vestidos y galas y afeites, salidas, libertades, compañías no honestas, el mucho ventanear ni pararse a la puerta” (Espinosa 1552: 6r), al igual que Luján ponía en boca de mujeres estas palabras: “Somos todas tan curiosas y amigas de vestirnos, que de buena gana ayunaremos un año, no por amor de Dios ni de los santos, sino por sacar una ropa nueva un día de fiesta” (Luján 1550: 61r-61v).

A juzgar por las palabras de Cárdenas, estas ideas sobre la vestimenta femenina estaban verdaderamente extendidas en América. Recordemos que ya en las Leyes de Valladolid, aparecidas un año después de las Leyes de Burgos (1512), los monarcas hispanos se vieron obligados a legislar sobre el trato que debían recibir las mujeres y niños en las Indias, así como la necesidad de que “andasen vestidos”. Existía una relación directa entre ese *andar vestido* y *ser político* y *entendido*, es decir, ser civilizado. En la medida en que las mujeres eran más salvajes e imperfectas que los hombres, se puso especial atención a cubrir sus cuerpos, a mantenerlas en casa y a tomar medidas con respecto a su comportamiento. Es así como la apropiación de los cuerpos de las mujeres a partir de un discurso denigratorio contra su inteligencia, su carácter y su físico ocupa, desde la llegada de los europeos, un lugar importante en los textos producidos en o sobre el Nuevo Mundo.

Conclusiones

Si bien la vinculación de las mujeres con el espacio doméstico fue resultado de una imposición masculina y de un plan intelectual por repartir los espacios sociales para mejorar el rendimiento y la producción del incipiente sistema capitalista, se podría rescatar la idea desarrollada por Simmel (1941) y comentada por Mannarelli (2004: 144) sobre “la acción de las mujeres como creadoras de la intimidad”. En efecto, si el peligro de la calle conseguía mantener a las mujeres en el hogar, estas hicieron de la casa un espacio donde ejercer su propio poder. En el espacio privado se establece una jerarquía condicionada por la existencia de las relaciones serviles, de la mujer hacia el hombre, pero también, en el caso del Perú, relacionadas con factores étnico-raciales y servicios personales diversos dentro del hogar. Esta “moral de la servidumbre” (Nugent, cit. por Mannarelli 2004: 147) erosiona el poder público, en la medida en que este delega la gestión de los conflictos a cada hogar, donde es el hombre quien impone las formas de dominación dentro de la casa.

La llegada de los españoles impone dos elementos importantes en la sociedad colonial peruana: la idea de que la casa es del marido y la imposición de que la mujer debe permanecer en ella, realizando las labores domésticas y gestionando su economía. El hombre en la sociedad peruana se identificó con

una casa de la que él es señor, en donde como pequeño soberano ejerce un poder sin la injerencia pública, pero de la que solo es parte de cierta manera. Eso va acompañado por un tipo de masculinidad, donde el ejercicio del poder y la sexualidad tienen sus propios rasgos. Allí lo obedecen y él protege. Es un hombre que no ha delegado el ejercicio de autoridad a una instancia pública. No existe un control sobre él, ni una definición exterior de sus dominios. (Mannarelli 2004: 148)

En este estudio hemos querido demostrar cómo esta dinámica es trasladada a América a partir de los manuales de educación de mujeres. Cabría preguntarse, sin embargo, hasta qué punto estos manuales fueron leídos o incluso estaban dirigidos a las propias mujeres, o eran más bien lecturas necesarias para los hombres, que establecían las directrices sobre cómo dominar a la mujer y qué medidas debían tomar estos para evitar la deshonra, la vergüenza y la humillación públicas. Lo que sí es evidente, y nos viene confirmado

por la ingente cantidad de textos escritos por hombres, es que las mujeres no estaban acatando completamente las órdenes que ellos establecían. Si hubiera sido así, no habría existido la necesidad de estos manuales. Si las mestizas de Cárdenas se hubieran comportado de manera adecuada, este no habría tenido que encerrarlas.

Como ha sido largamente discutido y como demostraron Davis y E. P. Thompson y N. Z. Davis (2018) en sus estudios sobre los charivaris en Francia y la rough music en Inglaterra, la mujer con demasiado carácter en la Europa moderna era castigada; como vemos, también lo fue en el Nuevo Mundo. Existían incluso rutinas de castigos públicos contra las mujeres que se atrevían a pegar a sus maridos o se salían de cualquier forma del modelo patriarcal (Federici 2010). Sin embargo, los textos que hemos analizado son en realidad “constructores de modelos” que, más que dar cuenta de la realidad, “tenían como objetivo declarado producir efectos sobre el sexo femenino, modificando, si cabía, sus valores y conductas” (Morant 2002: 74). De hecho, la misma existencia de estos manuales nos ofrece “información valiosa, implícita o explícita, sobre las desviaciones que se producían en la práctica” (Millán González 2017: 124). Las mujeres, en su vida cotidiana, se resistían a la dominación masculina, de ahí la necesidad que hubo en los siglos XVI y XVII de publicar y difundir este tipo de textos, cuyo objetivo principal era establecer las pautas de las relaciones de poder, pero que dejan entrever los conflictos que derivaban de esta imposición.

Bibliografía

- ALFIERI, Fernanda (2007): “La *mulier praefocata* desde Galeno a Tomás Sánchez: la patología de la feminidad entre medicina y teología en la moralística española de la Edad Moderna”. En: López Beltrán, María Teresa y Reder Gadow, Marion (coords.): *Historia y género. Imágenes y vivencias de mujeres en España y América (siglos XV-XVIII)*. Málaga: Universidad de Málaga, 125-148.
- ARISTÓTELES (2015): *Política*. Madrid: Alianza. Trad. C. García Gual y A. Pérez Jiménez.
- ASTETE, Gaspar de (1603[1597]): *Tratado del gobierno de la familia y estado de las viudas y doncellas*. Burgos: Juan Baptista Varesio.

- BARRERA, Beatriz (2008): “Una Defensa de damas (1603) en la Academia Antártica. Diego Dávalos y el debate sobre el matrimonio”. En: Barrera, Trinidad (coord.): *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 69-84.
- (2010). “Misoginia y defensa de las damas en el virreinato peruano: los coloquios entre Delio y Cilena en la *Miscelánea austral* (1602) de Diego Dávalos”. En: *América sin nombre* 15, 39-48.
- BONILLA Y SAN MARTÍN, Adolfo (1929): *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*. Madrid: Espasa-Calpe.
- BURKE, Peter (2000): *El Renacimiento europeo. Centros y periferias*. Barcelona: Crítica.
- CANDAU CHACÓN, María Luisa (2007): “La mujer imaginada. El modelo femenino en los libros que embarcan a Indias”. En: López Beltrán, María Teresa y Reder Gadow, Marion (coords.): *Historia y género. Imágenes y vivencias de mujeres en España y América (siglos XV-XVIII)*. Málaga: Universidad de Málaga, 267-310.
- CÁRDENAS, Bernardino de (ca. 1632): *Memorial y relación de cosas muy graves y muy importantes al remedio y aumento de el reino del Perú y al consuelo de la conciencia del Rey nuestro señor y descargo de ella, y a la multiplicación de su hacienda real y prosperidad de su corona*. BNE, Mss/3198.
- CERDA, Juan de la (1599): *Libro intitulado vida política de todos los estados de mujeres*. Alcalá de Henares: Juan Gracián.
- COLOMBI-MONGUIÓ, Alicia (2003): *Del Exe Antiguo a Nuestro Nuevo Polo: una década de lírica virreinal (Charcas, 1602-1612)*. Ann Arbor, MI: CELACP/Latinoamericana Editores.
- DÁVALOS Y FIGUEROA, Diego (1602): *Miscelánea Austral*. Lima: Antonio Ricardo.
- DÁVALOS Y FIGUEROA, Diego (1603): *Defensa de damas*. Lima: Antonio Ricardo.
- DURAND, José (1948): “La biblioteca del Inca”. En: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 2/3, 239-264.
- ESPINOSA, Antonio de (1552): *Reglas de bien vivir muy provechosas (y aun necesarias) a la república cristiana*. Burgos: Juan de Junta.
- FEDERICI, Silvia (2010): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca (2003[1605]): *La Florida del Inca*. Ed. Mercedes López-Baralt. Madrid: Espasa.

- GARCÍA GARCÍA, Emilio (2003): “Huarte de San Juan. Un adelantado a la teoría modular de la mente”. En: *Revista de Historia de la Psicología* XXIV/1, 9-25.
- GONZÁLEZ HERAS, Natalia (2011): “Introducción”. En: Cerda, Juan de la: *La Querrela de las mujeres, VIII. Vida política de todos los estados de mujeres. Libro quinto*. Madrid: Almudayna.
- GUEVARA, Antonio de (1532[1529]): *Relox de príncipes*. Sevilla: Juan Cromberger.
- HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro (1996): *Cultura barroca y extirpación de idolatrías. La biblioteca de Francisco de Ávila – 1648*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- (2002). “Imagen y participación de las mujeres en la cultura del Perú virreinal: una aproximación bibliográfica”. En: Andreo, Juan y Guardia, Sara Beatriz (eds.): *Historia de las mujeres en América Latina*. Murcia: Universidad de Murcia, 137-158.
- HUARTE DE SAN JUAN, Juan (1575): *Examen de ingenios para las ciencias*. Baeza: Juan Bautista de Montoya.
- LEÓN, Fray Luis de (1583): *La perfecta casada*. Salamanca: Juan Fernández [colofón 1584].
- LEONARD, Irving (1996[1949]): *Los libros del conquistador*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. Trad. Mario Monteforte Toledo.
- LISI, Francesco Leonardo (1990): *El tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- LÓPEZ PARADA, Esperanza, ORTIZ CANSECO, Marta y FIRBAS, Paul (2016): *La biblioteca del Inca Garcilaso de la Vega (1616-2016)*. Madrid: Biblioteca Nacional de España.
- LUJÁN, Pedro de (1550): *Coloquios matrimoniales*. [Sevilla]: Dominico de Robertis.
- MANNARELLI, María Emma (2004): “Sobre la historia de lo público y lo privado en el Perú desde una perspectiva feminista”. En: *Revista Iberoamericana* LXX/206, 141-156.
- MILLÁN GONZÁLEZ, Silvia C. (2017): “Amazonas y lecturas de mujeres, entre la ficción y la moralidad: de la Silva de Mexía al Silves de la Selva y los Coloquios matrimoniales de Luján”. En: *Tirant* 20, 119-146.
- MORANT, Isabel (2002): *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*. Madrid: Cátedra.
- ORTIZ CANSECO, Marta (2018): “Mujeres, indios y mestizos: la construcción del otro en La Florida del Inca”. En: *Philologia Hispalensis* 32/2, 89-102.

- RALLO GRUSS, Asunción (2010): “Cómo y para qué casarse en el Siglo de Oro. Los Coloquios matrimoniales de Pedro de Luján”. En: Biblioteca Virtual Andalucía. <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/opencms/lecturas-pendientes/007-coloquios_matrimoniales.html> (20/11/2018).
- RIVERA, Olga (2002): “La ‘natural condición de la mujer’ en la retórica de *Deberes del marido*”. En: *Hispanic Journal* 23/2, 9-19.
- (2006). *La mujer y el cuerpo femenino en La perfecta casada de Fray Luis de León*. Newark, DE: Juan de la Cuesta.
- ROMERO TABARES, María Isabel (1998): *La mujer casada y la amazona. Un modelo femenino renacentista en la obra de Pedro de Luján*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- SAN JOSÉ LERA, Javier (2002): “Introducción”. En: León, Fray Luis de: *La perfecta casada*. Madrid: Austral.
- SÁNCHEZ, Tomás (1887[1605]): *Moral jesuítica, o sea, Controversias del santo sacramento del matrimonio*. Madrid: Imprenta Popular Tomás Rey.
- SANYAL, Mithu M. (2018[2012]): *Vulva. La revelación del sexo invisible*. Barcelona: Anagrama. Trad. Patricio Pron.
- SIMMEL, Georg (1941). *Cultura femenina y otros ensayos*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- THOMPSON, Edward Palmer y DAVIS, Natalie Zemon (2018[1970-1972]): *La formación histórica de la caceroлада: charivari y rough music. Correspondencia y textos afines, 1970-1972*. Madrid: Libros Corrientes.
- VAN DEUSEN, Nancy E. (1987). *Dentro del cerco de los muros: el recogimiento en la época colonial*. Lima: Centro de Documentación sobre la Mujer.
- VIVES, Juan Luis (1994[1523]): *La formación de la mujer cristiana*. València: Ajuntament de València.