

II.

LA REPRESENTACIÓN DE MUJERES INDÍGENAS EN LAS TRADUCCIONES CHECAS DE OBRAS VIAJERAS

ANNA LIBÁNSKÁ

RESUMEN

Este capítulo examina las representaciones de las mujeres indígenas en fuentes checas del siglo XVI que tratan sobre América. A través de extractos de estas obras y su contextualización se explorará cómo esas representaciones reflejan el ideal europeo de feminidad de la época y también muestran comportamientos deseables e indeseables para las mujeres europeas desde la mirada masculina de los autores.

PALABRAS CLAVE: mujeres indígenas; feminidad; conquista; género; representaciones textuales; siglo XVI; Reino de Bohemia; América.

INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XVI el desarrollo de las lenguas vernáculas en detrimento del latín, la reforma eclesiástica y la consiguiente aparición de nuevas confesiones protestantes marcaron el fin de la primacía de la Iglesia católica, ya que existían varias Iglesias a la vez. Sin embargo, a la luz de los viajes ultramarinos, pudo empezar a tomar forma otra identidad¹

1. Entiendo la identidad como un proceso de identificación cultural, que tiene lugar a través de la interpretación constante del mundo, y del concepto de diferencia y la

común de la población del espacio europeo, una identidad nacida de la oposición a las sociedades no europeas.² Este capítulo presenta una muestra de obras que, a través de traducciones al checo como lengua vernácula, pudieron llegar a las poblaciones de Europa Central. La selección de los textos de esta muestra es hasta cierto punto aleatoria, ya que muchos factores estaban involucrados, por ejemplo, la disquisición en torno a qué obras decidían publicar los traductores y editores, reflejando así sus gustos e intereses; o el gusto y la demanda de obras que adinerados clientes estaban dispuestos a pagar para ser traducidas, o la necesidad de los lectores de conocer y leer informaciones sobre países desconocidos para los europeos.

Las noticias del llamado Nuevo Mundo no solo se difundieron entre las personas instruidas, sino que también penetraron en la conciencia más amplia de la población europea de todas las clases sociales. La mayoría de las veces fue a través de panfletos y crónicas de viaje, así como de rumores e historias populares. Junto con las noticias de los viajes de los grandes navegantes, nuevas culturas y sociedades, o representaciones de las mismas, entraron en el imaginario europeo. La invención de la imprenta, que redujo enormemente el costo de los textos y aceleró su reproducción, desempeñó un papel crucial en ello, permitiendo que las nuevas noticias, la literatura y el conocimiento circularan más rápidamente por Europa haciendo los textos más accesibles a una población más amplia. Las secuelas de la revolución de Gutenberg residen también en lo que en aquel entonces se hacía pensable y decible. Así pues, el impacto de la imprenta en la esfera pública consistió también en el cuestionamiento de un orden simbólico y social.³

Las noticias sobre los acontecimientos de la conquista y la colonización del llamado Nuevo Mundo llegaron con bastante rapidez incluso a países que no estaban directamente implicados en esta fase

relación con este. Se forma en oposición a la alteridad y determina quiénes somos y a dónde pertenecemos. Véase Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, p. 4.

2. Greenblatt, *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, pp. 8-9; Křížová, *The Strength and Sinews of This Western World: African Slavery, American Colonies and the Effort for Reform of European Society in the Early Modern Era*, pp. 163-164.
3. Frei y Labère, “The Obscenity of Books. The Politics of the Obscene in Early Modern Print Culture”.

inicial del colonialismo, entre estos el Reino de Bohemia, como mostraremos en este capítulo. En Bohemia, el flujo de información sobre los viajes de ultramar se vio probablemente acelerado por la intensificación del contacto con la península ibérica gracias al acceso al trono de Bohemia de Felipe I de Habsburgo en 1526, que sucedió a Luis Jagellón, que se ahogó ese mismo año mientras huía de la batalla contra los otomanos en Mohács.

A través de la literatura de viajes y de las representaciones de las culturas de ultramar que en ella aparecían, se configuró el imaginario colonial centroeuropeo, a través del cual la gente se relacionaba con los paisajes no europeos y con el otro. La creación de este imaginario fue acompañada de un proceso de *othering*, es decir, de producción de alteridad y signos de diferencia sociocultural que construyen al otro como un objeto.

Aunque las fuentes en lengua checa escritas en el siglo xvi, que trataban el tema del descubrimiento ultramarino, ya fueron objeto de estudios históricos y literarios en la primera mitad del siglo xvi,⁴ la formación de discursos textuales y representaciones de género han quedado hasta ahora un tanto al margen del interés académico, en contraste con la producción extranjera, donde las representaciones de los pueblos indígenas en la producción literaria europea de principios de la Edad Moderna han sido objeto de trabajos históricos durante muchas décadas.⁵ Particularmente, hubo un auge en el estudio de las representaciones en la década de 1990 en el contexto del quinto centenario del desembarco de Colón y su tripulación en el (ahora) suelo americano. Bajo la influencia del feminismo de la tercera ola y el establecimiento del campo de los estudios de género en el mundo académico, a finales de siglo comenzó a aparecer un número creciente de trabajos que

-
4. Binková, “Literární a výtvarný předobraz brazílského indiána v českých zemích v 16. a 17. stol. [“Representación literaria y artística del indio brasileño en las tierras checas de los siglos xvi y xvii”]; Kašpar, *Nový svět v české a evropské literatuře 16.-19. století* [“El Nuevo Mundo en la literatura checa y europea de los siglos xvi-xix”]; Kašpar, “Nový svět v české literatuře 16. století” [“El Nuevo Mundo en la literatura checa en el siglo xvi”].
 5. Berkhofer, Jr., *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present*; Davies, *Renaissance Ethnography and the Invention of the Human: New Worlds, Maps and Monsters*; Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*; Tieffemb erg (ed.), *Pensar América desde sus colonias. Textos e imágenes de América colonial*.

vinculaban el estudio de las representaciones también al análisis de las relaciones de género, es decir, al análisis de la relación entre feminidades y masculinidades, así como al análisis del surgimiento de estos constructos sociales.⁶ En el contexto del creciente interés por el estudio del colonialismo, las relaciones coloniales y el imaginario colonial, y por la construcción del concepto de raza en las primeras décadas del siglo XXI, han aparecido otras obras también en los últimos años que exploran estos temas desde una perspectiva interseccional.⁷

Paralelamente al análisis de las fuentes escritas, los investigadores examinaron también las fuentes visuales. Los primeros estudios sobre las representaciones gráficas europeas de los pueblos indígenas de América fueron realizadas por el antropólogo y arqueólogo Ricardo E. Alegria⁸ y por la antropóloga Susan Milbrath,⁹ quien señala la influencia de los textos de Colón y Vespucio en la formación del imaginario europeo sobre dichos pueblos en el siglo XVI, así como el predominio de los tupinambás en sus representaciones visuales. Los historiadores del arte Hugh Honour,¹⁰ John F. Moffitt y Santiago Sebastián¹¹ han estudiado también la formación del imaginario visual europeo de los llamados indios americanos, y un volumen de varios

-
6. Greer Johnson, *Women in Colonial Spanish American Literature: Literary Images*; Cevallos, COLE y Scott (eds.), *Coded Encounters: Writing, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America*; Moraña (ed.), *Mujer*; López de Mariscal, *La figura*; Graubart, “Indecent Living: Indigenous Women and the Politics of Representation in Early Colonial Peru”; Nogal Fernández y Lado Delgado, “La vida cotidiana de las mujeres coloniales a través de la crónica de Jaime Baltasar Martínez Compañón”; Guardia (ed.), *Escritura*; McIntyre y Phillips (eds.), *Woman and Art in Early Modern Latin America*; Mataix Azuar, “Androcentrismo, Eurocentrismo, retórica colonial: Amazonas en América”; Segas, “Mujeres indígenas en la épica histórica hispanoamericana”.
 7. Jaimes-Guerrero, “‘Patriarchal Colonialism’ and Indigenism: Implications for Native Feminist Spirituality and Native Womanism”; Seth, *Europe’s Indians: Producing Racial Difference, 1500-1900*; Ochoa, “El debate sobre las y los amerindios entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización”; Horowitz y Arizzoli (eds.), *Bodies and Maps: Early Modern Personifications of the Continents*.
 8. Alegria, *Las primeras representaciones gráficas del indio americano, 1493-1523*.
 9. Milbrath, “Representation of Caribbean and Latin American Indians in Sixteenth Century European Art”.
 10. Honour, *The New Golden Land: European Images of America from the Discoveries to the Present Time*.
 11. Moffitt y Sebastián, *O Brave New People. The European Invention of the American Indian*; Sebastián, *Iconografía del indio americano, siglos XVI-XVII*.

autores aborda este tema en *European Vision: American Voices*.¹² Se ha prestado bastante atención a la obra del grabador Theodore de Bry,¹³ que en las últimas décadas del siglo XVI editó un conjunto de diarios de viaje por América cuyos grabados influyeron notablemente en la forma de representar a los pueblos nativos en los siglos siguientes.

Los nuevos conceptos y metodologías permiten lecturas innovadoras de fuentes notorias, así como una reescritura de la historia de la conquista y colonización de las Américas, que se reinterpreta mediante la inclusión de grupos sociales anteriormente desatendidos. La conquista deja así de ser solo una historia contada a través de los relatos de grandes hombres blancos que fueron también los autores de las primeras fuentes producidas sobre la conquista de las Américas. Esto, por supuesto, quedó inscrito en la narrativa de sus textos. Además de una comprensión eurocéntrica del mundo, la imaginación de los autores también estaba lastrada por los prejuicios contemporáneos contra la mujer, fuertemente arraigados en los textos cristianos y otros de producción literaria europea. Por lo tanto, proyectaron construcciones e ideales de género europeos contemporáneos en las representaciones textuales de las mujeres de ultramar, al tiempo que contribuían a conformar y reforzar la imagen del ideal europeo de distintos tipos de feminidad mediante ejemplos ilustrativos de la vida de las mujeres indígenas en sus textos.

IMÁGENES DE LA FEMINIDAD EN LA EUROPA MODERNA TEMPRANA Y SU TRASLADO A ULTRAMAR

La construcción de la feminidad a principios de la Edad Moderna¹⁴ estuvo fuertemente influida por la literatura cristiana, que a su vez

12. Sloan (ed.), *European Visions: American Voices*.

13. Bucher, *Icon and Conquest: A Structural Analysis of the Illustrations of de Bry's Great Voyages* 1981; Van Groesen, *The Representations of the Overseas World in the De Bry Collection of Voyages (1590-1634)*; Teuton, "Put out of Her Course": Images of the Monstrous in de Bry's Illustrations of *Atalanta fugiens* and the *America*", *Gender and Scientific Discourse in Early Modern Culture*; Berg, "Theodor De Bry's Representations of the Americas and Indigenous Agency: A Reframing of Timucua Medical Practice".

14. Para una conceptualización de la feminidad a principios de la Edad Moderna, véase la introducción de este volumen, pp. 29 y 43-52.

influyó en su representación en la literatura secular. La tendencia a asemejar a la mujer al prototipo de la Eva bíblica, que necesitaba una mano masculina sobre ella, siguió estando muy presente y la dominación sobre la mujer estaba codificada en el núcleo mismo del orden social de la época.¹⁵

Los textos medievales construían generalmente tres imágenes: la virgen, la esposa o la viuda. Este modelo era más o menos común para todos los estatus sociales, aunque desempeñaba un papel ligeramente más importante para las mujeres de la nobleza.¹⁶ Según la historiadora literaria Frances E. Dolan, estas imágenes también fueron determinantes para la construcción de la feminidad en la sociedad de la Edad Moderna temprana. Dolan añade a estas el estatus de las mujeres solteras¹⁷ que, al igual que las viudas ricas o algunas esposas de conquistadores que se quedaron en Europa, podían disfrutar de cierta independencia económica.¹⁸

Como se dice en la introducción de este libro, el estado matrimonial¹⁹ —propuesto por las autoridades contemporáneas como la forma ideal de organizar las relaciones sociales—, adquiere importancia a principios de la Edad Moderna en detrimento de la vida célibe. La preferencia por el matrimonio era un esfuerzo por ejercer un mayor control sobre el cuerpo y la sexualidad de las mujeres, que, se suponía, sus maridos debían domar,²⁰ ya que, en general, se entendía que las mujeres eran “lujuriosas por naturaleza”.²¹ La propensión a sucumbir a su “lujuria y libertinaje” era una amenaza constante tanto para las mujeres casadas como para las solteras.²² Sin embargo, según los

-
15. Duby, *The Knight, the Lady and the Priest: The Making of Modern Marriage in Medieval France*, p. 164.
 16. Norris, “Nuns and Other Religious: Women and Christianity in the Middle Ages”, p. 283.
 17. Dolan, “Gender and Sexuality in Early Modern England”, pp. 13-14.
 18. Neudertová, “Inventář pozůstalosti jako pramen poznání všedního dne ženy v předbělohorské době” [“El inventario de la herencia como fuente de conocimiento de la vida cotidiana de las mujeres en la época anterior a las Montañas Blancas”], p. 158.
 19. Peñarrocha, “Marriage Discourses in Conflict: Public and Private Order in Early Modern Spain”.
 20. Lanza, *From Wives to Widows in Early Modern Paris: Gender, Economy, and Law*, p. 59.
 21. Muchembled, *A History of the Devil: From the Middle Ages to the Present*, p. 75.
 22. Roper, *The Holy Household: Women and Morals in Reformation Augsburg*, p. 130.

autores de la época, la propensión de las mujeres al pecado podía manifestarse también en otros ámbitos; por ejemplo, el humanista checo Daniel Adam de Veleslavín se quejaba en sus escritos de la vanidad y el derroche de las mujeres o de su indulgencia con el alcohol.²³ Veleslavín, que se refiere en su obra *Politia historica* a las normas vigentes en otras épocas y culturas —por ejemplo, entre los antiguos romanos—, añade que “ya en algunas ciudades y pueblos se prohibía al sexo femenino beber vino, y las mujeres a las que se descubría bebiendo eran castigadas de forma no distinta que si hubieran desobedecido a sus maridos y cometido adulterio”.²⁴

El comportamiento sexual era un elemento importante en la construcción de la imagen textual de la feminidad. En particular, la castidad y la moderación sexual se asociaban a la idea de la feminidad ideal. Por otro lado, las mujeres que mantenían relaciones sexuales antes del matrimonio, las infieles, etc. eran percibidas como transgresoras del orden social.²⁵ La valoración que hace el autor del atractivo sexual de las mujeres, es decir, su objetivación sexual, en la que la edad y la etapa vital son factores clave, también desempeña un papel importante en las representaciones textuales de las mujeres. Solo las mujeres jóvenes y virginales resultaban atractivas y agradables a la mirada masculina; por el contrario, como leemos en la obra del clérigo Giovanni della Casa, según él, si ya la mujer ha dado a luz, entonces “ya no querrías mirarla, sus pechos cuelgan, sus miembros se sienten flácidos y marchitos”.²⁶ Los textos eran aún más duros con las mujeres posmenopáusicas y las ancianas.

La literatura laica, que se extendió con la expansión del humanismo, ofrecía representaciones de la feminidad algo diferentes a las de los textos religiosos o prescriptivos. La literatura humanista penetró

23. Beneš, “Žena mezi rodinou a obcí: Obraz ženy v Politii historici Daniela Adama z Veleslavína” [“La mujer entre la familia y el pueblo. La imagen de la mujer en la obra *Politii historici* de Daniel Adam de Veleslavín”].

24. La cita en el original dice: “Už v některých městech a obcích ženské pohlaví vína pítí zapověděli, a kteréž v tom postiženy byly že by víno pily, ty nejinak trestali, než jakoby se manželům svým zproněvěřily a cizoložstva dopustily” (traducción de la autora). Daniel Adam de Veleslavín, *Politia historica*, fol. 585.

25. Rossiaud, “Sexualidad”.

26. La cita en el original dice: “you would not want to look at her anymore; her breasts hang, her limbs feel limp and flabby” (traducción de la autora). Bock, *Women in European History*, p. 18.

en el Reino de Bohemia ya en el siglo xv y sobre todo en el xvi. Junto con su llegada, el tono moral de cierta literatura retrocedió a un segundo plano y las imágenes medievales del amor cortés —virtuoso y platónico— fueron sustituidas por historias de dulzura carnal terrenal.²⁷

FUENTES

El siglo xvi se caracterizó en las tierras del Reino de Bohemia por el florecimiento de la literatura humanista en checo y la escrita en general. Además de las obras originales, en este periodo se produjeron numerosas traducciones. Entre la literatura profana que gozó de considerable popularidad entre los lectores se encontraban los relatos de viajes y los libros sobre tierras lejanas. Según Peter Burke, las crónicas de viajes eran uno de los géneros más traducidos en Europa en aquella época. Se trataba principalmente de libros que documentaban peregrinaciones a Tierra Santa, pero durante el siglo xvi las crónicas de viaje sobre travesías oceánicas también se ganaron un lugar destacado entre la producción literaria.²⁸ Lo mismo ocurrió en el Reino de Bohemia. Sin embargo, a diferencia de otras regiones europeas, hubo una ausencia total de literatura testimonial original en checo. Las noticias de ultramar entraron en la literatura escrita checa solo de forma indirecta,²⁹ como traducciones, notas de otros libros³⁰ o solo menciones fugaces en los calendarios históricos.³¹ Las siguientes fuentes, que también son

-
27. Kolář, “Žena v české literatuře 16. století” [“La mujer en la literatura checa del siglo xvi”].
28. Burke, “Translations”, p. 75.
29. Sin embargo, las expediciones marítimas portuguesas del siglo xv ya se mencionan en uno de los primeros diarios de viaje escritos en checo, *Deník o jízdě a putování pana Lva z Rožmitálu a z Blatné z Čech až na konec světa* [“Diario del viaje y andanzas del señor Lev de Rožmitál y de Blatná desde Bohemia hasta el fin del mundo”], escrito por Václav Šašek de Bíškov, que acompañó al mencionado noble Lev en un viaje diplomático por Europa iniciado por el rey checo.
30. Por ejemplo, véanse las siguientes ediciones: Harant z Polžic a Bezdrůžic, eds. Hana Bočková y Markéta Melounová, *Putování aneb cesta z království českého do města Benátek, odtud po moři do země svaté, země Jídske a dále do Egypta a velikého města Kairu* [“Viaje de Bohemia a Tierra Santa, pasando por Venecia y el mar”], vols. II y II.
31. Por ejemplo, véase Veleslavín, *Kalendář historický* [“Calendario histórico”]; Buchholzer, *Rejstřík historický* [“Índice histórico”].

objeto de análisis en este capítulo, son las de mayor extensión: *Spis o nowych zemiech a o nowem swietie, o niemžto gsme prwe žadne znamosti neměli, ani, kdy czo slychali* [“Relato de nuevas tierras y de un nuevo mundo, del que antes no teníamos conocimiento, ni habíamos oído hablar jamás”] (1506) de Mikuláš Bakalář, en adelante, “Relato de nuevas tierras”;³² *Kozmograffia Czeská: To jest wypisáni o položenii krajin neb zemii y obyčejiiich národuow wsseho swieta a historii podlé počtu leth naném zběhlých, prwé nikdá tak pospolku w žádném jazyku newidaná* [“Cosmografía checa: se trata de una descripción de las tierras o países y los pueblos del mundo y su historia según el número de años que han vivido, que nunca se ha publicado tanto en ningún idioma”] (1554) de Zikmund de Púchov hijo, en adelante, “Cosmografía”;³³ e *Historie o plavení se do Ameriky, kteráž i Brasilia slove* [“Historia de la travesía a América, la cual también se dice Brasil”] (1590) de Matěj Slovák y Pavel Cyrus, en adelante, “Historia de la travesía a América”.³⁴

Todos estos textos pueden denominarse colectivamente relatos de viaje, ya que narran un viaje desde algún lugar a algún lugar. También están conectados por el tema de los primeros contactos con personas de ultramar —es decir, contactos con el otro— y todos podrían caracterizarse como traducciones. Sin embargo, es importante recordar que a principios de la Edad Moderna temprana la traducción no se entendía de la misma manera que hoy en día, y desde la perspectiva actual muchas obras de traducción probablemente se verían más como obras originales, o al menos como adaptaciones. Como seña-

32. Bakalář, ed. Pravoslav Kneidl, *Spis o nových zemích a o Novém světe: faksimile a výklad plzeňského tisku Mikuláše Bakaláře z roku 1506* [“Relato de nuevas tierras y de un nuevo mundo: facsímil e interpretación del grabado de Pilsen de Mikuláš Bakalář de 1506”].

33. Münster, trad. y comp. Zikmund de Púchov hijo Jr., *Kozmograffia Czeská: To jest wypisáni o položenii krajin neb zemii y obyčejiiich národuow wsseho swieta a historii podlé počtu leth naném zběhlých, prwé nikdá tak pospolku w žádném jazyku newidaná* [“Cosmografía checa: se trata de una descripción de las tierras o países y los pueblos del mundo y su historia según el número de años que han vivido, que nunca se ha publicado tanto en ningún idioma”].

34. Léry, trad. Matěj Cyrus y Pavel Slovák; eds. Quido Hodura y Bohuslav Horák, *Historie o plavení se do Ameriky, kteráž i Brasilia slove* [“Historia de la travesía de la navegación a América, la cual también se dice Brasil”]. Es traducción del original de Léry, publicado en 1578, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique*.

la Peter Burke, las primeras traducciones modernas eran muy libres. De hecho, la propia traducción a las lenguas vernáculas cambiaba a menudo el significado de los textos. Además, los autores-traductores modificaban ellos mismos el contenido de los textos, acortando, reordenando o añadiendo sus propios comentarios o extractos de otras obras. Así, el texto-traducción resultante a veces ni siquiera se parecía al original.³⁵

El “Relato de nuevas tierras”, un folleto de unas pocas páginas, fue publicado por uno de los primeros impresores checos, el católico Mikuláš Bakalář Štětina, probablemente en Pilsen en 1506.³⁶ El impresor, que se creó combinando varios borradores diferentes, representa la primera mención conocida de América en lengua checa. La obra se inspiró en una carta de la tercera expedición ultramarina del comerciante, navegante y cosmógrafo florentino Américo Vespuicio dirigida a Lorenzo de Medici, que circuló en latín, alemán y otras lenguas en forma de panfleto por toda Europa.³⁷ Bakalář también se basó en una fuente no especificada que describía los viajes precolombinos, en la carta del primer viaje de Colón y en una carta de un franciscano de Santo Domingo.³⁸ En el texto, encontramos exclusivamente sociedades que se presentan como menos avanzadas que las europeas. Según el folleto, se caracterizan por la desnudez, por una estructura social y una moral libres, por vivir fuera de las ciudades, por tener un conocimiento limitado de la tecnología y carecer de gobernantes y de leyes. El autor no encuentra entre ellos la escritura, ni un comercio desarrollado; tampoco una religión organizada.

En contraste con el “Relato de nuevas tierras” está la “Cosmografía”, publicada por primera vez como *Cosmographiae universalis libri VI* en 1544 en Basilea por Sebastian Münster. Es un texto considerablemente más extenso. La cosmografía como ciencia y como forma de producción literaria era una descripción sistemática del mundo habi-

35. Burke y Hsia, *Cultural Translation*, pp. 26-30.

36. Horák, *Současný stav soupisů tisků Mikuláše Bakaláře* [“Estado actual de los inventarios de impresos de Mikuláš Bakalář”], pp. 20-22.

37. Kneidl, *Ameriga Vespucciho Mundus novus a Spis o nových zemích Mikuláše Bakaláře* [“El Mundus novus de Américo Vespuicio y la escritura sobre nuevas tierras de Mikuláš Bakalář”], p. 19.

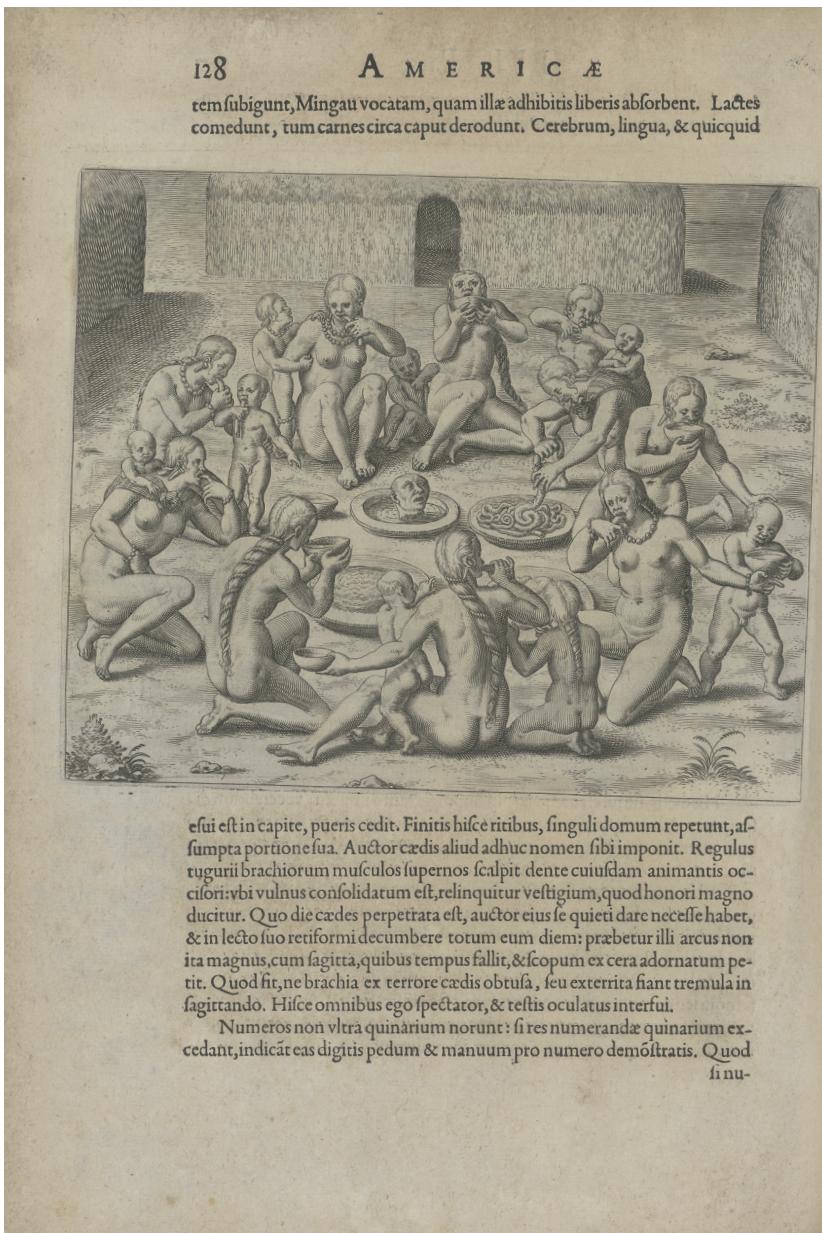
38. Kašpar, *Nový svět*, p. 39.

tado en el siglo xvi.³⁹ La obra de Münster se basó en numerosas fuentes contemporáneas y antiguas, así como en sus propias investigaciones. La popularidad del conjunto de libros de Münster fue el impulso para su traducción a la lengua checa, que llevó a cabo el católico Zikmund de Púchov bajo el patrocinio del rey bohemio Fernando de Habsburgo. Zikmund admite al principio de la obra que no se basó únicamente en Münster, sino también en otras fuentes; de hecho, la traducción al checo es considerablemente más larga que el original. El libro se divide en dos partes y en capítulos y subcapítulos. Sin embargo, solo nos interesará el cuarto capítulo de la segunda parte, “Sobre las Nuevas Islas”, cómo, cuándo y a través de quién fueron encontradas. Este consta de un total de 29 subcapítulos, algunos de los cuales están dedicados a la unidad geográfica que hoy se entiende por América; otros, a la zona del océano Índico. Los subcapítulos son una recopilación de informes, cartas y otras fuentes sobre los viajes de ultramar de exploradores, marinos y conquistadores europeos. Los tres últimos subcapítulos de la “Cosmografía” fueron escritos al parecer por el propio Zikmund e intentan situar los nuevos descubrimientos en el marco de una cosmología cristiana del mundo. A través de las obras de autores antiguos, también compara las sociedades no europeas representadas en la “Cosmografía” con las culturas paganas de la Antigüedad, es decir, muestra el mundo conocido por los europeos, tanto antiguo como contemporáneo. Según Bohuslav Horák, el *Novus Orbis* de Simon Grynaeus y el *Weltbuch* de Sebastian Franck sirvieron a Zikmund como fuentes adicionales para escribir este capítulo.⁴⁰

A lo largo del mismo se presentan sociedades construidas como atrasadas, cuyas descripciones repiten por lo general los mismos estereotipos vistos en el “Relato de nuevas tierras” y sus contrapartes, es decir, las civilizaciones urbanas mesoamericanas, enfáticamente los aztecas o los mayas, a los que el capítulo dedica quizá el mayor espacio. Estas sociedades se representan como algo civilizadas, conocedoras de la escritura comercial, con cierto grado de sofisticación tecnológica, leyes, buen gobierno, religión organizada y una jerarquía social compleja, y también capaces de explotar y subyugar eficazmente el espacio de su entorno.

39. Vogel, “Cosmography”, p. 470.

40. Kašpar, *Nový svět*, pp. 32-33.



euī est in capite, pueris cedit. Finitis hīc ritibus, singuli domum repetunt, aſſumpta portione ſua. Auctor cædis aliud adhuc nomen ſibi imponit. Regulus tugurii brachiorum muſculos ſupernos ſculpit dente cuiusdam animantis occifori: vbi vulnus conſolidatum eſt, relinquitur uestigium, quod honori magno ducitur. Quo die cædes perpetra eſt, auctor eius ſe quieti dare neceſſe habet, & in lecto ſuo reſiformi decumbers torum eum diem: præbetur illi arcus non ita magnus, cum ſagitta, quibus tempus fallit, & ſcopum ex cera adornatum pedit. Quod fit, ne brachia ex terrore cædis obtuſa, ſeu exterrita fiant tremula in ſagittando. Hīc omnibus ego ſpectator, & testis oculatus interfuſi.

Numeros non vltra quinariū norunt: ſi res numerandæ quinariū excedant, indicat eis digitis pedum & manuum pro numero demōtratis. Quod
ſi nu-

Fig. 15. Subcapítulo “Kanybali-Lidojedci” [“Caníbales-comedores de hombres”] de “Sobre las Nuevas Islas”, “Cosmografía”, 1554, fol. 95. Biblioteca Nacional, Praga, signatura 54 B 1749 K05969.

El capítulo “Kanybali-Lidojedci” [“Caníbales-comedores de hombres”] de la “Cosmografía” (1554) es representativo de los intentos de escandalizar al lector europeo. Sin embargo, el canibalismo también podía servir como metáfora, como vemos en la traducción checa “Historia de la travesía de la navegación a América” de Jean de Léry. Los traductores checos del libro utilizan la metáfora del caníbal-comedor de hombres para posicionarse contra las sangrientas disputas religiosas entre católicos y protestantes y las injusticias de la sociedad en general. Esta metáfora se manifiesta claramente en la dedicatoria: “¡Oh, cuántos caníbales así (...) posee esta Europa, en realidad Europa, nuestra patria, la tierra checa!” [“Ó jak mnoho takových lidojedů (...) má naše tato Europa, ba co dím Europa, vlastní naše tato vlast, česká země!”, p. 54].

La tercera fuente analizada es el diario de viaje autobiográfico “Historia de la travesía a América”, traducción checa de la obra del clérigo calvinista Jean de Léry. Este permaneció de 1557 a 1558 en la colonia francesa de France Antarctique, situada en el territorio del actual Río de Janeiro y refugio de hugonotes franceses. El diario de viaje de Léry, publicado por primera vez en francés con el título *Histoire dun voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique* (1578), relata sus esfuerzos evangelizadores, con veinte años de diferencia, y en particular un relato detallado de la vida y costumbres de los tupinambas, uno de los grupos étnicos tupíes, así como sus disputas religiosas con el administrador de la colonia, Nicolas Durand de Villegaignon, y el historiógrafo oficial del rey, André Thevet.⁴¹

La traducción checa muestra las interacciones entre los hugonotes y los miembros de la Unidad de los Hermanos, una Iglesia protestante surgida de la reforma bohemia, ya que de sus filas proceden los traductores del libro, Pavel Slovák y Matěj Cyrus. La traducción checa difiere, por ejemplo, en la omisión del prefacio original de Léry o de partes de la polémica con Thévet. Esta versión checa del prefacio introduce a los lectores en el contenido y las circunstancias del texto de Léry e incluye también las razones de la traducción y su concepción. En el prefacio, los traductores intentan situar el contenido del cuaderno de viaje en un contexto familiar para los lectores checos de la época. Para ello, utilizan, por ejemplo, símiles para comparar las condiciones de Bohemia con la vida y las costumbres de los tupinambas, cuya descripción en el

41. Véase Horák, “Cestopisy Léryho a jeho český překlad” [“El cuaderno de viaje de Léry y su traducción al checo”].

libro oscila entre el estereotipo del buen y del mal salvaje. La obra está dominada por un tono fuertemente moral, destinado a dar una lección al lector y, a través de ejemplos de encuentros con el Otro, a elevarle moralmente. Este propósito también es señalado por los autores del prefacio checo, Slovák y Cyrus, según los cuales el lector europeo “sacará de los ejemplos de gentes de tierras extranjeras algo que aprender, algo que advertir y aplicar a su propio presente o al de otros”.⁴²



Fig. 16. Jean de Léry (?), *Familia indígena brasileña*, grabado, en Jean de Léry, *Historia Navigationis in Brasiliam Qvae et America Dicitur*, Secvnda edition. Genevae: Apud haeredes Eustathij Vignon, 1594, fol. 90. Biblioteca Nacional, Praga, signatura 22 J 000324.

42. Léry, *Historie*, pp. 57-58.

La traducción checa de *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil* (1578) se acompaña de seis ilustraciones que representan la vida del pueblo tupia. Un artista desconocido las redibujó a partir del original francés, pero de forma algo simplificada, y coloreó las ilustraciones. Como podemos ver en este retrato de una familia tupí, también optó por cubrir las partes íntimas de los hombres. La planta de la parte inferior izquierda es una piña. Cabe mencionar que esta fruta se relacionó posteriormente con el exotismo.



Fig. 17. Théodor de Bry, *Escena caníbal*, grabado, en Théodor de Bry, *Americae Tertia Pars: Memorabile[m] provinciae Brasiliæ Historiam contene[n]s*, Frankfurt 1592, p. 128. Biblioteca Nacional, Praga, signatura 65 C 001672/P.3.

El autor de este grabado de las mujeres tupías comiendo carne humana es Theodor de Bry. Impresor, grabador y editor, De Bry decidió, a finales del siglo XVI publicar los relatos de viajes por América que hasta entonces se habían producido en varios volúmenes. Acompañó los textos con grabados, que a menudo acentuaban el carácter escandaloso de los textos, como se ve, por ejemplo, en esta representación del canibalismo. Estos grabados

se hicieron famosos en toda Europa y desempeñaron un papel importante en la formación del imaginario del Nuevo Mundo.

EL CUERPO DE LA MUJER Y LAS NORMATIVAS

El intento de asemejar las sociedades de ultramar a algo ya familiar para los lectores europeos —un proceso que puede llamarse la domesticación del Otro— se encuentra en todos los autores. A través de conceptos familiares y códigos culturales, las relaciones de género y las representaciones de la feminidad también se construyeron en todos los textos mencionados. Las relaciones de género se describen mediante una comparación con las construcciones de género europeas del periodo, y las ideas sobre la feminidad ideal se proyectan sobre las representaciones de las mujeres indígenas. Las ideas de género sobre la feminidad se codifican en los textos principalmente a través de las representaciones del cuerpo y la corporeidad, que reflejan los discursos de entonces derivados de la producción literaria.⁴³

A principios de la Edad Moderna, la palabra ‘hombre’ se entendía a menudo como sinónimo de la palabra ‘humano’. Por analogía, el cuerpo masculino se fusionaba así con el concepto general de cuerpo y representaba también su prototipo universal. Hasta aproximadamente 1600, el concepto aristotélico de un solo sexo dominaba el discurso médico. La vagina se comparaba a un miembro masculino, y el clítoris se entendía como el equivalente femenino del pene.⁴⁴ Aunque los cuerpos femenino y masculino no se consideraban fundamentalmente iguales, la construcción de las diferencias entre hombres y mujeres no estaba directamente influida por la forma de los genitales.⁴⁵ De mucha mayor importancia, la literatura médica de la época entendía los distintos papeles de los dos性 en la reproducción.⁴⁶

Las teorías humorales también contribuyeron a perfilar las diferencias entre hombres y mujeres.⁴⁷ Según esta teoría, el cuerpo masculino

43. Para más sobre entrecruzamiento/ interseccionalidad de cuerpo, género y sexualidad y sobre el papel del cuerpo en el proceso de *othering*, véase Moraña, *Pensar el cuerpo. Historia, materialidad y símbolo*.

44. Laqueur, *Making*, p. 21.

45. Laqueur, *Making*, p. 8.

46. Dolan, *Gender*, pp. 13-14.

47. Laqueur, *Making Sex*, pp. 94-112.

y el femenino diferían principalmente en la proporción de los humores corporales —cada uno de los líquidos de un organismo vivo— y el temperamento que se derivaba del equilibrio entre ellos. Las mujeres, por ejemplo, se consideraban generalmente más frías y húmedas que los hombres, aunque las características corporales podían variar ligeramente en cada individuo.⁴⁸ Si una mujer o un hombre se desviaba de su proporción de humores corporales innato, no era una condición permanente y esta podía modificarse con ciertos medicamentos.⁴⁹

La teología construía las diferencias entre los cuerpos masculino y femenino de forma algo diferente. Por ejemplo, según Tomás de Aquino, la diferencia entre ambos cuerpos resultaba de la disímil manera de su creación, que también reflejaba su función y organización social.⁵⁰ Mientras que el cuerpo del hombre fue creado de tierra, la mujer fue creada de la costilla de aquél. Según Aquino, la creación de la mujer a partir de la costilla del hombre forma una conexión mutua entre los dos sexos y establece una relación jerárquica que implica que la mujer no debe dominar al hombre porque no fue creada de su cabeza sino de su costilla. Pero tampoco debe servirle porque no fue compuesta de sus piernas.⁵¹

Un rasgo diferenciador importante de los cuerpos de mujeres y hombres era también su aspecto externo, como la longitud del pelo o el vello corporal.⁵² Sin embargo, la longitud y el estilo del pelo o la barba no solo distinguían a los distintos géneros, sino que también servían como aspecto diferenciador de distintos grupos sociales y estaban condicionados, por ejemplo, por la edad o el estatus social.

Una parte integral de la apariencia externa era el código de vestimenta. Las normas que regían la lección del tipo de ropa también indicaban generalmente el lugar de una persona en la sociedad.⁵³ Su transgresión fue representada, por ejemplo, con el motivo de la “lucha por los pantalones”, una caricatura popular que presentaba un

-
48. Nancy G. Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*, p. 105.
 49. Muchembled, *A History*, pp. 70-71.
 50. Akvinský [Tomás de Aquino], *Theologická summa* [Suma teológica], I q. 92 a. 2 co.
 51. Akvinský [Tomás de Aquino], I q. 92 a. 3 co.
 52. Dolan, *Gender*, pp. 13-14.
 53. Véase Aust, Klein y Weller (eds.), *Dress and Cultural Difference in Early Modern Europe*.

tema serio en tono humorístico: se suponía que la ropa dejaba claro si una persona era una mujer o un hombre. Las mujeres que exigen llevar pantalones en esta caricatura representan un peligro potencial para el orden social, la transgresión,⁵⁴ y el llamado “mundo al revés”⁵⁵. El mundo al revés, como inversión de los papeles ideales de género, no tenía por qué estar relacionado únicamente con signos externos en las fuentes contemporáneas; se representaba mediante cualquier inversión de actividades y signos específicos de género, que siempre conllevaba consecuencias indeseables. El motivo del mundo al revés, a menudo presente en los rituales de carnaval, contribuyó a reforzar las ideas contemporáneas de un orden social y de género ideal.⁵⁶

REPRESENTACIONES DE LA CORPOREIDAD COMO MEDIO DE CONSTRUCCIÓN DE LAS FEMINIDADES EN LAS FUENTES

Las representaciones literarias del cuerpo y la corporalidad trabajaban con los ideales contemporáneos de género de la feminidad y las ideas de cómo debía ser un cuerpo femenino adecuado: desde su constitución física, pasando por la forma de vestir y alteración de su exterior, hasta las actividades y comportamientos que debía realizar. Los cuerpos de las mujeres indígenas en las obras analizadas reflejan en gran medida estas nociones contemporáneas de un cuerpo sano, fuerte y de buen aspecto. En general, cuanto más coinciden las descripciones que hacen los textos del cuerpo de una persona con las ideas del ideal corporal europeo, más probable es que esa persona también se asocia con características valoradas positivamente.

Las mujeres locales tienden a ser caracterizadas en los textos como de pelo largo, más bien altas y de buena constitución, como se describe, por ejemplo, en el “Relato de nuevas tierras”, donde son —al igual que los hombres locales— “de cuerpo grande y bien proporcionado”.⁵⁷ A menudo se hace hincapié en su encanto, incluso en relación con la aparición de caracteres sexuales secundarios. La sexualización del cuerpo

54. Bock, *Women*, p. 25.

55. La representación de la lucha por los pantalones en un grabado moderno temprano puede verse en la introducción (figura 8), p. 44.

56. Véase Scribner, “Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down”.

57. Bakalář, *Spis*, fol. A3r, p. 8.

femenino es más evidente en las mujeres desnudas. Como señala Lucie Storchová, una de las medidas de la madurez social en la Europa moderna temprana era la forma de cubrir el cuerpo. En contraste con el cuerpo europeo civilizado y vestido estaba la desnudez salvaje. El cuerpo desnudo e incivilizado, según Storchová, se convierte en un medio para sexualizar.⁵⁸

Una fuerte sexualización de la desnudez está presente sobre todo en el “Relato de nuevas tierras”, que relaciona la desnudez de las mujeres locales diciendo que “son muy fornicadoras”.⁵⁹ En general, la desnudez se evalúa de forma diferente en el caso de las mujeres y de los hombres, pues no predice en absoluto su comportamiento sexual. En cambio, “Historia de la travesía a América” hacia América asocia la desnudez con el pecado y la sexualidad en contadas ocasiones. Por el contrario, el texto señala que, aunque algunas personas creen que la exposición frecuente a personas salvajes desnudas, y especialmente a mujeres, provoca lujuria, esto no es cierto. Aunque el texto no descarta por completo la desnudez como una de las causas de la lujuria, sí argumenta, con referencia a la experiencia personal de Léry, que los hombres europeos se sienten “mucho menos inflamados” por esta “hosca y horrible desnudez” de lo que muchos piensan.⁶⁰ Al mismo tiempo, no idealiza la desnudez.

Sin embargo, una vez que los indígenas conocen la enseñanza cristiana y su concepción de la vergüenza y la desnudez, y sobre todo una vez que reconocen su verdad, se les exige que se sometan a las normas europeas. En el texto, las personas que aceptan cubrir su desnudez con ropa también están aceptando simbólicamente la construcción del orden social europeo. Al aceptar el orden cristiano europeo, también reconocen la superioridad moral de ese orden frente a los indígenas, desde la perspectiva de los europeos.

Según Léry, con el reconocimiento de la propia desnudez tras el pecado original, vestirse se convierte en una ley natural; la desnudez contradice “el testimonio manifiesto de las Escrituras”. Ninguno de los textos, por tanto, avala la desnudez; la “Historia de la travesía a América” incluso desautoriza explícitamente el apoyo a que los “des-

58. Storchová (ed.), *Mezi houfy lotrův se pustiti...: České cestopisy o Egyptě 15.-17. století*, p. 440.

59. Bakalář, *Spis*, fol. B1r, p. 10.

60. Léry, *Historie*, pp. 141-142.

dichados americanos” vayan desnudos, ya que al hacerlo violan esa “ley natural”.⁶¹ Así pues, la evangelización está fuertemente asociada a la aceptación de la vestimenta. Esta interpretación de la desnudez se encuentra también en la “Cosmografía”, donde Colón se encuentra con gentes “que andaban desnudas sin ningún pudor ni piedad”, pero más tarde, con la aceptación de la fe cristiana, por supuesto, también aceptan la ropa.⁶² La vestimenta de los lugareños se ve en los textos como un bien común que estos reciben de los europeos, ya que al adoptar la ropa se humanizan y se culturizan.⁶³ La ropa también era un signo de pureza —prácticamente— porque suponía una barrera física contra todo tipo de enfermedades a las que la gente se enfrentaba.⁶⁴

El uso de ropa antes de la llegada de los europeos se asocia en los textos analizados principalmente a los miembros de las sociedades urbanas mesoamericanas, en textos construidos a semejanza de las sociedades civilizadas. Sin embargo, es importante recordar que incluso la gente desnuda a menudo no estaba del todo desnuda, ya que en los textos leemos acerca de una variedad de medios con los que cubrían sus cuerpos, incluyendo plumas, huesos, cuero, frutas y otros materiales naturales diversos.⁶⁵ Sin embargo, estas formas de cubrirse el cuerpo no se consideraban prendas de vestir en el discurso europeo de la época.

Simbólicamente, la desnudez de las mujeres indígenas también podía servir como medio de crítica, como vemos en el texto de Léry. Insiste este, por ejemplo, en que los hombres y mujeres europeos “tampoco son menos dignos de vergüenza y acusación” si condenan la desnudez como un pecado, al tiempo que pecan al pasearse con ropas excesivamente finas y estimular así la imaginación de los demás.⁶⁶

Así pues, la desnudez sirve aquí como medio para criticar la moral europea de entonces, y es probable que también esté relacionada con

61. Léry, *Historie*, pp. 141-142.

62. Münster, *Kozmograffia*, fol. 105r.

63. Bakalář, *Spis*, fol. B2v, p. 11. Monika Breníšnová también escribe en su capítulo sobre el deseo de los europeos de cubrir los cuerpos y especialmente las partes íntimas de los indígenas, véase capítulo VI, pp. 273-276.

64. Newhouse, “Above the Skin: Cloth and the Body’s Boundary in Early Modern Nuremberg”.

65. Léry, *Historie*, pp. 131-132.

66. Léry, *Historie*, pp. 142-143.

la concepción que el autor tiene del orden natural y de la ley. Esto resulta especialmente evidente en la comparación de la desnudez con la vestimenta de las mujeres europeas de la época. Según Léry, la vanidad y la pompa de las mujeres europeas incitan mucho más a la lujuria que la desnudez de las “mujeres americanas”. Las mujeres europeas están demasiado arregladas y, por tanto, engañan por su apariencia: “tantas son feas, pero engañan por la ropa bonita”.⁶⁷ En este contexto, conviene recordar que, en gran parte de Europa, con la expansión del protestantismo, se hacía cada vez más hincapié en la modestia del vestido y en la mudez de sus colores. La popularidad del negro, por ejemplo, iba en aumento. La ropa debía ser “un signo de artificialidad y humildad”, y el vestirse de forma lujosa y decorar el cuerpo —ya fuera con costosas joyas o con maquillaje— era considerado pecaminoso por los reformadores.⁶⁸ De hecho, Léry también se quejaba del uso del maquillaje, incluso entre las nativas, “haciendo que el rostro [...] se transformara por los colores”. Desde la mirada masculina, el maquillaje como aspecto externo de la feminidad también sirve para criticar, moralizar, objetivar y controlar a las mujeres europeas en el texto y está fuertemente sexualizado y asociado a una moral sexual más laxa, como señala el texto sobre el maquillaje “incluso las mujeres deshonestas lo hacen algunas en el reino de Francia”.⁶⁹

Además de las modificaciones corporales temporales, como el maquillaje o la pintura corporal, también encontramos en los textos una variedad de modificaciones que representan intervenciones más permanentes en el cuerpo. Estas a menudo se consideran más una mutilación que un adorno. El “Relato de nuevas tierras”, por ejemplo, critica varios tipos de perforaciones y *piercings* corporales, señalando que los lugareños “estropean y afean” sus rostros con estos métodos de adorno.⁷⁰ En el caso de las mujeres, la perforación de las orejas era lo más común.⁷¹ Léry atribuye esta costumbre tanto a las mujeres como a los hombres, que tienen largos lóbulos de las orejas “como nuestros sabuesos de caza” en los que “se puede introducir libremente un dedo [...]”.⁷² El uso

67. Léry, *Historie*, p. 142.

68. Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, pp. 189-190.

69. Léry, *Historie*, p. 139.

70. Bakalář, *Spis*, fol. A3v, p. 8.

71. Bakalář, *Spis*, fols. A3v-A4r, pp. 8-9.

72. Léry, *Historie*, p. 138.

de pendientes era visto negativamente en gran parte de la producción literaria contemporánea. En la Europa moderna temprana, sin embargo, los pendientes eran usados más por los hombres y a menudo se utilizaban como elemento de estatus; algunos incluso se hacían retratar con ellos.⁷³

Al igual que ocurría con la vestimenta, las opiniones sobre el adorno y la modificación del cuerpo en el umbral de la Edad Moderna temprana estaban fuertemente influidas por la Reforma europea,⁷⁴ que, según Enid Schildkrout, convirtió en ideal el cuerpo inmaculado y sin marcas, el cuerpo tal y como fue creado por dios. Así, los tatuajes, entendidos en la época como una práctica que atentaba contra la integridad corporal, también se convirtieron en objeto de crítica en los textos. Además, diversos signos y marcas corporales —incluidos los citados tatuajes— ya se habían asociado al salvajismo en siglos anteriores. El tatuaje aparece más bien poco en las fuentes visuales o escritas europeas de la Edad Moderna temprana, pero, al igual que en las representaciones de los indígenas, estaba presente en los distintos grupos sociales y géneros.⁷⁵

Es evidente, pues, que las descripciones de los cuerpos de las mujeres indígenas en los textos sirven así para construir el ideal de género europeo y moralizar a los miembros de su propia sociedad y cultura. La preferencia por el cuerpo puro como ideal de la corporalidad femenina se manifiesta con más fuerza en “Historia de la travesía a América”, que vincula la construcción del cuerpo ideal a un exterior artificial, acicalado, pero innecesariamente ostentoso. Pero también se encuentra en otros libros escritos por autores católicos.

El ideal de la pureza del cuerpo femenino estaba estrechamente relacionado con la observancia de una buena higiene física y un cuidado corporal adecuado. Un signo de profanación material y simbólica en los discursos europeos contemporáneos era la menstruación, la llamada “maldición de Eva”. La menstruación se entendía como una de las consecuencias del pecado original y, en las teorías humorales, la menstruación se interpretaba como un fluido corporal que afectaba

73. Thomas y Veldhuis, *The Body as a Map: A History of Body Modification*.

74. Para más información sobre las transformaciones del género y la corporalidad en el contexto de la Reforma, véase Leonard y Whitford (eds.), *Embodiment, Identity, and Gender in the Early Modern Age*.

75. Schildkrout, “Inscribing the Body”.

al carácter femenino y como una de las manifestaciones corporales que distinguían el cuerpo y el temperamento femenino del masculino. También contribuía a que las mujeres, según las opiniones contemporáneas, exhalaran un “olor bastante repulsivo”, y los cuerpos de las mujeres también se diferenciaban de los de los hombres por sus olores característicos.⁷⁶ Al mismo tiempo, la menstruación en las mujeres casadas podía haber despertado sospechas de que se dedicaban a la actividad sexual por placer y no por procreación. El cuerpo ideal, simplemente, no menstruaba.

Encontramos tales mujeres no menstruantes en “Historia de la travesía a América”, donde leemos que Léry no encontró ninguna mujer menstruante durante su estancia de un año entre el pueblo brasileño. Según él, las mujeres locales tenían probablemente la costumbre de interrumpir de algún modo su menstruación para mantener su cuerpo simbólicamente limpio. Se dice que las madres detenían la menstruación de sus hijas ya a los 12 años “limpiando y frotando el costado con un diente”. Aunque las mujeres no menstruaban, eran muy fértiles, según Léry.⁷⁷

LA MUJER Y LA MATERNIDAD

El tema de la fertilidad y su correlato, la maternidad, son probablemente los aspectos de la feminidad más tratados en todas las fuentes analizadas. Al mismo tiempo, la maternidad se entiende como el papel principal de las mujeres, lo que se refleja con fuerza en las representaciones que los textos hacen de ellas. El vínculo inextricable entre la mujer y la maternidad en “Historia de la travesía a América” se pone de relieve, por ejemplo, en la representación de una típica mujer tupinamba que carga a su hijo ayudándose de una tela larga de algodón con la que envuelve al bebé contra su cuerpo.⁷⁸

Las representaciones de la maternidad en los textos están estrechamente vinculadas a las representaciones de la corporalidad, en particular a las transformaciones del cuerpo femenino. La corporeidad se contemplaba a menudo en los textos en el contexto de la teoría del

76. Muchembled, *A History*, p. 77.

77. Léry, *Historie*, pp. 280-283.

78. Léry, *Historie*, pp. 136-137.

determinismo geográfico, que utilizaba la latitud para determinar la idoneidad de los distintos entornos para la vida.⁷⁹ Se creía que el clima influía significativamente en el carácter,⁸⁰ la salud y la constitución física general del ser humano, y se consideraba que los climas templados, caracterizados también por un tiempo saludable, eran los más adecuados. A principios de la Edad Moderna, también se creía que las enfermedades eran causadas por las llamadas miasmas,⁸¹ es decir, por el aire viciado.

El clima de los países de ultramar se presenta como suave y algo idealizado. Los lugareños son longevos —viven hasta 150 años—,⁸² menos propensos a las enfermedades que los europeos y rara vez presentan discapacidades o anomalías físicas.⁸³ El clima también tiene un efecto beneficioso sobre la salud de las mujeres embarazadas, en contraste con las europeas que “tienen que permanecer tumbadas en sus camas durante al menos veinte días debido al clima no tan benigno”.⁸⁴

Los cuerpos de las mujeres locales se ven afectados y transformados por la experiencia del parto y la maternidad de forma diferente y, en cierto modo, menos intensa que los de las mujeres europeas. En la “Cosmografía”, concretamente en el capítulo sobre la primera navegación de Vespucio, por ejemplo, las mujeres locales, a diferencia de las europeas, consiguen incluso trabajar durante el embarazo. Dan a luz sin dolor, se recuperan rápidamente tras el parto y sus cuerpos no muestran los efectos de sus embarazos. Pero independientemente del número de hijos, las mujeres de aquí siguen siendo atractivas sin tener “el vientre caído y los pechos anchos y poco firmes debido a la cría frecuente”. La descripción de las características sexuales secundarias va acompañada del añadido de que las mujeres locales también son muy fértiles.⁸⁵ Mujeres sin dolor de parto, que incluso después de dar a luz “tenían tanto el vientre como las tetas como una virgen”, también

79. Rubiés, *Medieval Ethnographies: European Perceptions of the World Beyond*, p. 388.; Siraisi, *Medieval*, p. 100; Sutter, “The Tropics: A Brief History of an Environmental Imaginary”, p. 182.

80. Spiller, *Reading and the History of Race in the Renaissance*, p. 2.

81. Para más información sobre la teoría miasmática de la enfermedad, véase Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*.

82. Bakalář, ed. Kneidl, *Spis*, fol. B1v, p. 10.

83. Léry, *Historie*, p. 129.

84. Léry, *Historie*, p. 277.

85. Münster, *Kozmograffia*, fol. 102r.

se encuentran en el “Relato de nuevas tierras”, que es, de hecho, en parte, un extracto de la misma carta de Vespucci.⁸⁶

La transformación del cuerpo durante el embarazo y después del parto también es un tema importante en “Historia de la travesía a América”, que dedica el tratamiento más extenso a la escenificación de la maternidad de todos los textos estudiados. Según las construcciones textuales, la experiencia del embarazo y el parto de las mujeres en Brasil parece ser significativamente más fácil que en Europa. Aquí, las mujeres embarazadas pueden abstenerse de realizar trabajos duros, pero “cumplen los deberes menores de sus antepasadas”.⁸⁷ La recuperación postnatal es, como en los otros dos textos, muy rápida: “la madre se acuesta durante tres días” y vuelve rápidamente al trabajo. En cambio, las mujeres europeas, según el texto, permanecen en cama al menos veinte días después del parto. El texto también es crítico con sus cuidados a los recién nacidos. Algunas de ellas son “muñecas tan monas y sedosas” que cuidan poco a sus bebés y lo hacen de forma incorrecta.⁸⁸

Si se dice que esas mujeres se ofenden al ser comparadas con las de Brasil, el texto señala que “a toda criatura le es dado por naturaleza cuidar de su fruto y criarlo ella misma, no otros”. En esta frase hay una alusión a la entrega de los niños al cuidado de institutrices y, sobre todo, al cuidado de las madres lactantes. El ejemplo de las mujeres tupinambá se utiliza aquí para ilustrar que la madre europea ideal debe amamantar a su hijo ella misma y no recurrir a los servicios de niñeras. Para añadir peso a la apelación moral a la lactancia materna, el texto añade que la reina de Francia también es partidaria de la lactancia materna y que “se enfadaría” si “su hijo bebiera leche ajena”.⁸⁹ El constructo de la madre europea ideal, según “Historia de la travesía a América”, representa así a una mujer que, en su mayor parte, se las arregla sin la ayuda de una niñera, se interesa activamente por la crianza de sus hijos y permanece en la cama después de dar a luz tan solo el tiempo necesario.

Según el texto, los cuidados de la madre hacia el niño podrían influir posteriormente en su desarrollo posterior. La crianza tupinamba se considera correcta y natural en el texto y también se aprecia debidamente.⁹⁰

86. Bakalář, *Spis*, fol. B1r, p. 10.

87. Léry, *Historie*, 276.

88. Léry, *Historie*, p. 277.

89. Léry, *Historie*, p. 278.

90. Léry, *Historie*, pp. 278-279.

Así, las madres tupinambas también se convierten en modelos a seguir en el cuidado de su prole. Sin embargo, el texto reconoce que la forma natural de criar a los hijos, que es posible en la sociedad brasileña y en un clima “templado”, no puede trasladarse totalmente a Europa, principalmente por razones climáticas.⁹¹

Como vemos, la escenificación de la maternidad en “Historia de la travesía a América” sirve principalmente como conjunto de recomendaciones e inspiraciones para las mujeres europeas. A través de ejemplos ilustrativos de la vida de las mujeres tupinambás, el texto crea una imagen del ideal europeo de feminidad, y el papel maternal también se construye como imagen de la feminidad ideal para las mujeres americanas. Las mujeres locales, que a menudo se comparan con las europeas, son retratadas en la “Historia de la travesía a América” sirve principalmente como conjunto de recomendaciones como modelos a seguir en la crianza de los hijos, en la superación de las dificultades del embarazo y en su capacidad para recuperarse rápidamente tras el parto. Por último, el motivo de la facilidad para afrontar el papel materno y sus aspectos corporales se encuentra en todas las fuentes y puede interpretarse como una forma de idealización de la alteridad.

LA MUJER Y LA SEXUALIDAD

Estrechamente relacionado con el tema de la maternidad está también el de la sexualidad femenina, en el que las ideas y expectativas europeas contemporáneas sobre la moralidad personal y social estaban fuertemente inscritas en las representaciones textuales. Estas expectativas variaban entre los distintos grupos sociales y géneros. Entre otras cosas, estaban influidas por el estatus social, que podía, por ejemplo, garantizar un mayor número de parejas sexuales a los hombres de mayor rango, lo que no ocurría con las mujeres de igual estatus. Al mismo tiempo, todos los textos suponen implícitamente una moral sexual más restrictiva en las civilizaciones urbanas y, a la inversa, un comportamiento sexual y una organización de las relaciones sexuales más laxos en las menos desarrolladas.

91. Léry, *Historie*, pp. 278-279.

Si nos fijamos en los textos prescriptivos y eclesiásticos europeos contemporáneos, por lo general se exigía a las mujeres una moral más estricta que a los hombres. Esto también puede decirse en cierta medida de las representaciones textuales en las fuentes analizadas. La sexualidad de la mujer se construye a menudo en los textos analizados a través de diversas prohibiciones y reglamentos, que generalmente difieren para las mujeres casadas y las solteras. En “Historia de la travesía a América”, por ejemplo, las mujeres tupinambas solteras pueden mantener relaciones sexuales más relajadas con los hombres sin la amenaza de la condena social. Pero el texto ve ese comportamiento de forma diferente en el contexto del matrimonio. Las relaciones extramatrimoniales se consideran indeseables, y las adulteras pueden ser “comidas” o “repudiadas por sus maridos con vergüenza”. Así pues, el poder total sobre la sexualidad de la mujer se otorga a su marido después del matrimonio, quien puede castigarla a voluntad en caso de infidelidad, ya que los tupinambas “por la propia ley de la naturaleza se arrogan el poder sobre la mujer adúltera”,⁹² teniendo así la capacidad de decidir qué puede considerarse transgresión social en un momento dado y cómo tratarla. Hasta el matrimonio o tras la muerte del marido, el tutor de la mujer puede ser su padre, su hermano u otro familiar varón que, por ejemplo, apruebe la elección del novio. Así pues, aunque las mujeres tupinambas son libres de mantener relaciones sexuales mientras no estén casadas, son siempre los hombres quienes tienen la última palabra en la cuestión de la sexualidad femenina, según los textos analizados. La posición dominante de los hombres en las relaciones sexuales queda ilustrada en el tercer texto por el trato que se da a los prisioneros, a los que se entregan mujeres del lugar como amantes y amas de casa, pero, por el contrario, “no es costumbre entregar hombres a mujeres”.⁹³ En el texto, son los hombres los que deciden sobre sus hijas y hermanas,⁹⁴ o deciden con quién se casarán o, alternativamente, si serán dadas como esposas a las prisioneras, a las que cada una de ellas “como a su marido con exquisita diligencia favorece en todos los sentidos”.⁹⁵ El papel de los hombres, en resumen, según la literatura religiosa y prescriptiva de

92. Léry, *Historie*, p. 275.

93. Léry, *Historie*, p. 216.

94. Léry, *Historie*, p. 273.

95. Léry, *Historie*, p. 216.

principios de la Edad Moderna, era mantener a raya a las mujeres y su sexualidad.

Sin embargo, los hombres no siempre conseguían domar y controlar a las mujeres; al contrario, también podían aparecer en los textos como objetos de la pasión femenina. En el “Relato de nuevas tierras”, las mujeres son retratadas como criaturas “excesivamente obscenas” e insaciables, considerablemente más lascivas y sexualmente más activas que sus homólogos masculinos. Ellas mismas incluso buscan activamente aumentar el rendimiento sexual de los hombres estimulando sus penes con animales que, al morder dichos penes, “lo harán muy hinchado y gordo”.⁹⁶ La representación de la sexualidad femenina en esta obra es, por tanto, coherente con la creencia de la mayoría de las autoridades eclesiásticas medievales de que la sexualidad de la mujer estaba hipertrofiada; por ejemplo, según Isidoro de Sevilla, las mujeres eran más apasionadas y libidinosas que los hombres.⁹⁷ La obra muestra al lector cómo es una sociedad en la que los hombres son incapaces de controlar o al menos canalizar la sexualidad femenina.

Una forma específica de relaciones sexuales que surgió de los nuevos contextos propiciados por la conquista y los cambios asociados en las relaciones sociales fue el coito de las mujeres locales con los hombres europeos. En “Historia de la travesía a América” se ve con desaprobación tales enlaces, tachándolos de pecaminosos, como “pecados de fornicación”. El matrimonio mixto no se descarta hipotéticamente en el texto —Villegaignon lo permite a condición de aceptar el cristianismo—, pero “no se ha encontrado a ninguno que haya dejado a un lado esas costumbres salvajes y aceptado a Cristo”.⁹⁸ Así, cuando el texto habla de relaciones entre mujeres locales y europeos, se trata generalmente de relaciones extramatrimoniales y, por tanto, condenadas.

Las relaciones sexuales de los europeos con las mujeres indígenas son una forma de transgresión del orden divino, que tiene implicaciones no solo en el ámbito jurídico, sino también en el cuerpo mismo. El castigo corporal por la transgresión sexual está representado por la enfermedad llamada *pians* en “Historia de la travesía a América”, descrita en el texto como una retribución divina contra los europeos

96. Bakalář, *Spis*, fol. A4r, p. 8.

97. Isidor ze Sevilly [Isidoro de Sevilla], *Etymologiae XI*, p. 149.

98. Léry, *Historie*, p. 112.

por asociarse “con las putas de Brasil”, que afligía, por ejemplo, al intérprete, que a menudo se “metía” con ellas.⁹⁹

No aparece en ninguna parte del texto si la población local también considera problemáticas las uniones mixtas, ni tampoco nos enteramos de lo que piensan de estas relaciones las mujeres en cuestión, que son esencialmente objetos mudos de los deseos sexuales de los hombres europeos. El texto tampoco menciona la posibilidad de una relación entre mujeres europeas y hombres locales.

EL MATRIMONIO Y HOMBRES COMO SUPERVISORES DE MUJERES

Se suponía que la institución del matrimonio debía servir para prevenir estos casos de transgresión sexual. En el siglo xvi, el concepto europeo de matrimonio era una unidad social y productiva fundamental. El marido era el trabajador que mantenía a la familia y, en relación con su mujer, era también el cabeza de familia, el administrador y el responsable de la vida espiritual de su esposa.¹⁰⁰ Esta concepción cristiana de la institución del matrimonio, la unión monógama de un hombre y una mujer, se entiende en las fuentes como el arreglo ideal de las relaciones de género con el que se comparan las sociedades de ultramar.¹⁰¹ Los textos se interesan por saber si esta institución es conocida en absoluto por la población local y, en caso afirmativo, de qué forma. Precisamente, este tipo de proyección de los modelos de género europeos en las civilizaciones no europeas es lo que María Lugones denomina colonialidad de género.¹⁰²

Lo más parecido a la concepción europea contemporánea del matrimonio de la época es la organización de las relaciones en las representaciones de las sociedades urbanas mesoamericanas en la “Cos-

99. Léry, *Historie*, pp. 300-301.

100. Ratajová y Storchová (eds.), *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží: Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku* [“La mujer no es un monstruo, sino la criatura más amada de dios-Discursos sobre el matrimonio en la literatura checa de principios de la Edad Moderna”], p. 737

101. Monika Breníšínová también trata de la importancia del matrimonio en el orden de género de la Europa moderna temprana y de la imposición de este modelo a los indígenas a través de la evangelización en los capítulos III y VI, pp. 285-287 y 311-313.

102. Para más información sobre el concepto de colonialidad de género, véase la introducción, p. 40.

mografía”. En contraste con el tipo de sociedad “al revés” que vimos en el “Relato de nuevas tierras”, las normas relativas a la sexualidad femenina se retratan aquí como algo más restrictivas que en las sociedades menos desarrolladas: a todas las mujeres, casadas o solteras, solo se les toleran las relaciones sexuales dentro del matrimonio, y las adulteras son castigadas por su infidelidad; por ejemplo, son vendidas por sus maridos.¹⁰³ Así, como en la Europa moderna temprana, el marido y la institución del matrimonio desempeñan la función esperada de disciplinar la sexualidad femenina, y la preferencia por las uniones monógamas es evidente en el orden social. Solo las concubinas del monarca, de las que este tenía tantas como quería, quedaban en cierto sentido fuera de estas normas sociales.¹⁰⁴ Sin embargo, en el texto no aprendemos prácticamente nada más sobre su papel y su posición en la sociedad mesoamericana.

Vemos que, si bien las uniones extramatrimoniales son toleradas entre los hombres de clase alta, las mujeres no se ven afectadas por un arreglo de relaciones tan benévolos. Las mujeres se enfrentan al castigo por adulterio, independientemente de su estatus social. En cambio, el texto guarda silencio sobre el posible castigo del adulterio para los hombres. Después de todo, los hombres de alto rango también podían salirse con la suya en aventuras extramatrimoniales en la Europa moderna temprana, y la sociedad era mucho más tolerante con ellas que con un comportamiento similar por parte de las mujeres, que era castigado con mucha más severidad. En particular, las relaciones de los hombres solteros con prostitutas solían quedar impunes y, en algunos textos prescriptivos contemporáneos, se consideraban incluso naturales, incluso se fomentaban, sobre todo en el caso de los solteros, a los que se toleraba visitar burdeles y tener amantes.¹⁰⁵ El adulterio dentro del estado civil se consideraba más estricto, pero apenas se castigaba a los hombres.¹⁰⁶

Sin embargo, a diferencia de las sociedades urbanas mesoamericanas representadas en la “Cosmografía” o la de los tupinambas, otras descritas en los textos analizados no mencionan en absoluto la institución del matrimonio. Sus miembros pueden tener cada uno tantas

103. Münster, *Kozmograffia*, fol. 106v.

104. Münster, *Kozmograffia*, fol. 106v.

105. Roper, *The Holy Household*, p. 92.

106. Duby, *The Knight*, p. 177.

esposas como quieran¹⁰⁷ o “mujeres entre ellos en general”,¹⁰⁸ es decir, todos los hombres las comparten entre sí. Es más probable encontrar la ausencia de la institución del matrimonio en las sociedades descritas en las fuentes como menos avanzadas, que generalmente se asocian con disposiciones menos complejas de jerarquías y relaciones sociales.

Un ejemplo de tal sociedad se encuentra en el extracto de la carta de Vespucio, que aparece tanto en el “Relato de nuevas tierras” como en la “Cosmografía”. En las islas que habita esta última sociedad, se dice, no existe “ningún orden” que organice de algún modo las relaciones entre hombres y mujeres,¹⁰⁹ y la gente “no tiene matrimonio entre sí”.¹¹⁰ Los hombres pueden tener tantas mujeres como quieran y romper con ellas a voluntad. La institución del matrimonio también es desconocida para la noción contemporánea de utopía en el informe del viajero de Jambolo, donde los hombres tienen a todas las mujeres en común, así como comida e hijos.¹¹¹ No queda claro en ninguno de los dos textos si la moral relacional y sexual más laxa se extiende a las relaciones de las mujeres con los hombres. Al fin y al cabo, como ocurre con las representaciones textuales de las sociedades urbanas, son los hombres, y no las mujeres, quienes configuran el orden social, determinan las configuraciones relacionales y ejercen el poder.

Sin embargo, también encontramos en los textos una forma de matrimonio que no se corresponde con la idea europea de unión de un hombre y una mujer. Entre los tupinambas, según en la “Historia de la travesía a América”, los hombres pueden casarse con tantas mujeres como deseen, la obra profundiza incluso en el funcionamiento práctico de las uniones polígamias. Todas las esposas de un hombre, dice, tienden a estar unidas: trabajan juntas y cuidan los huertos. De forma sorprendente, el texto encuentra en la poligamia un buen ejemplo para las mujeres europeas, aprecia que —salvo las religiosas— las mujeres tupinambas están más unidas y no existen envidias entre ellas, como sucede con las europeas. Sin embargo, según el texto, con una mujer europea es suficiente, pues, “como un demonio doméstico a menudo [...] molestaría a un hombre”. Así pues, la poligamia probablemente

107. Münster, *Kozmograffia*, fol. 102r.

108. Münster, *Kozmograffia*, fol. 114r.

109. Bakalář, *Spis*, A3v-A4r, pp. 8-9.

110. Münster, *Kozmograffia*, fol. 102r.

111. Münster, *Kozmograffia*, fol. 114r.

no habría funcionado en un entorno europeo: “en nuestro país tal vez sería mejor para un hombre tal llegar a los remos de las galeras que verse envuelta en tal desorden y discordia”.¹¹²

FEMINIDAD PELIGROSA: LA MUJER COMO AMAZONA, BRUJA Y ENEMIGA DE LOS HOMBRES

A pesar de ser retratadas como conflictivas y difíciles de controlar, las mujeres suelen aparecer en los textos como dependientes de los hombres, sus protectores físicamente más fuertes.¹¹³ Suelen abstenerse de luchar¹¹⁴ y de cometer actos violentos, o son las que rechazan la violencia y ruegan por su fin, como en la conquista de Tenochtitlan, cuando las mujeres y los niños “corrieron pidiendo clemencia” a los europeos, aunque los hombres querían seguir luchando.¹¹⁵ Por cierto, según “Cosmografía”, las mujeres también suplican a los europeos varones en la isla de Santa Cruz que las liberaran de las garras de los caníbales.¹¹⁶ En la “Cosmografía”, las mujeres actúan a menudo como víctimas, por ejemplo, llevadas al cautiverio por enemigos masculinos de una sociedad bárbara sin nombre y utilizadas después como meros instrumentos para engendrar hijos, criadas como “gallinas para poner huevos”.¹¹⁷ Sin embargo, también es posible encontrarse con mujeres cuyo comportamiento desafía esta representación construida de la feminidad.

Las representaciones de la feminidad peligrosa, es decir, la feminidad que amenaza la posición dominante de los hombres en la sociedad y el orden social como tal, suelen estar representadas en los textos analizados por mujeres solteras o viudas. Pero siempre son principalmente esas mujeres las que representan la contrapartida del ideal femenino y la transgresión de las construcciones de género contemporáneas. Las mujeres que cometían una transgresión social eran consideradas en la Europa moderna temprana, por ejemplo, mujeres que rompían su virginidad —por lo que se caracterizan por un comportamiento

112. Léry, *Historie*, p. 274.

113. Münster, *Kozmograffia*, fol. 103r.

114. Léry, *Historie*, p. 210.

115. Münster, *Kozmograffia*, fol. 113v.

116. Münster, *Kozmograffia*, fol. 96v

117. Münster, *Kozmograffia*, fol. 95r.

sexual más libre—, le pegaban a los hombres, se vestían como hombres o se adornaban en exceso con joyas y adornos.¹¹⁸ En las fuentes analizadas, la feminidad peligrosa suele asociarse a las mujeres de las sociedades menos desarrolladas, que generalmente se construyen en los textos como las más salvajes y, en comparación con las habitantes de las ciudades, también menos disciplinadas y, sobre todo, más activas sexualmente, lo que significaba, por ejemplo, que estaban fuera del ideal heteronormativo europeo de monogamia obligatoria.¹¹⁹

El prototipo de las mujeres revoltosas es en particular el de aquellas que viven completamente sin hombres y a las que la “Cosmografía” llama amazonas. La figura de la amazona, fuertemente influida por el imaginario mitológico europeo, se construye así en el texto como un ser real que vive en paisajes oceánicos. La amazona femenina contradice los ideales de género europeos, ya que vive sola, sin hombres y, por tanto, también representa un poder dominante.¹²⁰ Como tipo de la feminidad, es peligrosa sobre todo porque se caracteriza por aspectos similares que de otro modo se atribuirían al ideal europeo contemporáneo de masculinidad hegemónica. Las sociedades dominadas por las mujeres pueden interpretarse así como el llamado mundo al revés, un motivo de inversión de roles que era tolerable en las fiestas de carnaval pero no en el mundo real. Fuera de los rituales del carnaval, como escribió Mijaíl Bajtín,¹²¹ la inversión de los roles de género no se convierte en un agradable “respiro” social, sino en una amenaza para el orden social del poder.

En la “Cosmografía”, nos encontramos con una sociedad exclusivamente femenina en la isla de Matytyna, donde “según la costumbre de las amazonas, solo habitaba el propio sexo femenino”.¹²² El texto no sugiere en absoluto que las mujeres dependieran en modo alguno de los hombres y necesitaran su ayuda en algunas actividades. Cortés también menciona a las amazonas que vivían en una isla cercana a Colhuacan, una especie de amazonas urbanas, mujeres solteras. Com-

118. Klapisch-Zuber, “Masculino/femenino”.

119. Bakalář, *Spis*, fol. B1r, p. 10.

120. Simona Binková también escribe sobre el hecho de que una mujer de considerable agencia e independencia representaba una subversión del orden social (de género) en el capítulo I, pp. 63-97.

121. Véase Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento en el contexto de François Rabelais*.

122. Münster, *Kozmograffia*, fol. 96v.

para su vida con la de las monjas, ya que “llevan su vida en pureza sin ninguna relación sexual con hombres”, es decir, viven en celibato. La comparación con uno de los tipos europeos contemporáneos de feminidad les quita el toque amazónico de lo ajeno y las integra en el orden del mundo familiar a los europeos, contra el que ya no son una transgresión. Además, como aprendemos más adelante, las amazonas de la zona de Colhuacan dependen en gran medida de los hombres, concretamente, por ejemplo, los hombres les ayudan en las labores del campo “cuando se acercaba la época de arar, sembrar y otros trabajos”.¹²³

A veces, las mujeres de los textos no solo suponen una amenaza para el orden social, sino directamente a los actores masculinos solos. En la “Cosmografía”, por ejemplo, una de las mujeres de una isla sin nombre que, según un extracto del tercer viaje de Vespucio, “se encuentra cinco grados por debajo del ecuador al mediodía”¹²⁴ mata a un joven europeo de un golpe en la cabeza. A continuación, las otras mujeres cortan su carne en trozos, que muestran a los “hispánicos” que miran. Luego, las mujeres “asan y comen los trozos de carne en un gran fuego”.¹²⁵

De hecho, las prácticas caníbales pueden describirse como una de las formas más comunes de amenaza que presenta la feminidad en los textos. Encontramos vívidas representaciones de la participación de las mujeres en rituales caníbales sobre todo en “Historia de la travesía a América”. En el texto, son las mujeres tanto las que preparan la carne y como las que obtienen el mayor placer de su consumo. El texto afirma que son “las mujeres, especialmente las babas” —es decir, las mujeres mayores— las que están particularmente deseosas del sabor de la carne humana.¹²⁶ Los hombres, por su parte, comen carne con el único propósito de asustar a sus enemigos, y también para “saciar sus mentes crueles y tiránicas”, pero no únicamente por su sabor.¹²⁷ Las ancianas, al disfrutar más de la carne de los hombres jóvenes, persuaden por tanto a otros tupinambas para que maten pronto a los cautivos y capturen a otros enemigos.¹²⁸ La descripción del consumo de carne en las ancianas se retrata con gran detalle en el texto. Cuando asan carne en el

123. Münster, *Kozmograffia*, fol. 106r.

124. Münster, *Kozmograffia*, fol. 103r.

125. Münster, *Kozmograffia*, fol. 103v.

126. Léry, *Historie*, p. 220.

127. Léry, *Historie*, p. 223.

128. Léry, *Historie*, p. 220.

boucan “las babas [...] recogen la grasa que escurre [...] lamiéndose los dedos también cubiertos de grasa”,¹²⁹ con el fin de despertar, si cabe, emociones de desprecio, ira y asco en el lectorado europeo.



Fig. 18. Hans Baldung Grien, *Las brujas (Hexen)*, grabado en madera, 1510.
Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:El_aquelarre_de_las_brujas,_Hans_Baldung_Grien.jpg.

129. Léry, *Historie*, p. 222.

Las brujas (Hexen) y sus aquelarres fueron uno de los temas frecuentes en la obra de Hans Baldung Grien (1510), pintor alemán del Renacimiento y alumno de Alberto Durero. La desnudez representaba aquí para los hombres el poder desenfrenado y, por tanto, destructivo de la sexualidad de las brujas, mujeres revoltosas.

Las ancianas, en particular, son vistas así en la “Historia de la travesía” como una amenaza para los hombres, la masculinidad y, potencialmente, el orden social. Las imágenes de la vieja posmenopáusica amargada —generalmente una viuda o una soltera— estaban, además, bastante extendidas en el discurso contemporáneo protestante y católico, como señala Lyndal Roper.¹³⁰ Las mujeres mayores en particular, en general las que vivían sin marido y quedaban así parcialmente fuera del control masculino, se identificaban a menudo en la Europa moderna temprana con la figura de la bruja que se venga de la sociedad por haber dejado de ser sexualmente deseable.¹³¹ Amenazaban a la sociedad, por ejemplo, embrujando o castrando a los hombres jóvenes,¹³² y también perjudicaban a las mujeres jóvenes, fértiles y sexualmente atractivas o embarazadas, que podían abortar o perder a su recién nacido poco después de dar a luz. Por cierto, a menudo eran las parteras quienes eran consideradas brujas. Las brujas también perjudicaban a la sociedad mediante otras prácticas mágicas, que casi siempre implicaban conspirar con el diablo. La posesión diabólica puede caer sobre mujeres indígenas de todas las edades en las fuentes. Al igual que las brujas europeas, pierden el control de sus mentes y cuerpos, que en cambio son manipulados por el diablo. En la “Historia de la travesía a América”, el diablo obliga a las brujas aborígenes a realizar movimientos caóticos e involuntarios que, según se dice, se asemejan a la enfermedad de la corea menor, popularmente conocida como mal o baile de San Vito (enfermedad que se manifiesta por movimientos rápidos involuntarios que afectan a varias partes del cuerpo). Las brujas aúllan, saltan, se golpean el pecho o babean como jabalíes.¹³³

130. Roper, *Oedipus*, pp. 192 y 209.

131. Véase Juárez-Almendros, *Disabled Bodies in Early Modern Spanish Literature: Prostitutes, Aging Women and Saints*, pp. 83-115.

132. Kieckhefer, *Magie ve středověku* [“La magia en la Edad Media”], p. 104.

133. Léry, *Historie*, p. 258.

En el texto leemos sobre este tipo de comportamiento, especialmente durante los rituales religiosos, que se comparan con los aquelarres de las brujas europeas. Sin embargo, otras prácticas religiosas que van más allá de las ideas y la moral cristianas contemporáneas también se consideran diabólicas y brujería.¹³⁴ Por otra parte, el texto dice que los propios tupinambas también reconocen la figura de la bruja; según el texto, una bruja es entendida por ellos como “una mujer poseída por el diablo”.¹³⁵

Sin embargo, la feminidad peligrosa también puede estar representada por mujeres que viven dentro de la institución del matrimonio, concretamente, las esposas de los cautivos tomados por los tupinambas, que, por supuesto, también son de pueblo tupí, personas de la misma etnia. Tras la matanza ritual de los cautivos, son las esposas las primeras en probar la carne de sus antiguos maridos,¹³⁶ devorando así simbólicamente a los hombres cautivos. Como esposas de los cautivos, las mujeres también se convierten en potencialmente peligrosas en el sentido de que pueden engendrar un hijo de la “semilla del enemigo” en su aldea. Por esta razón, si las mujeres se quedan embarazadas de los cautivos, los niños así concebidos son asesinados después de nacer,¹³⁷ para eliminar este peligro. Así pues, de nuevo, el texto nos advierte contra un fallo de vigilancia de la sexualidad femenina. En el texto, la sexualidad femenina supone un peligro para el orden social patriarcal y, por lo tanto, debe ser canalizada por los hombres para evitar que lo perturbe y amenace el dominio masculino en la sociedad.¹³⁸

CONCLUSIONES

Como se ve en los ejemplos de literatura checa del siglo XVI presentados en este capítulo, las obras que introducen a los lectores europeos de la Edad Moderna a las primeras fases de la conquista y a la pobla-

134. Léry, *Historie*, pp. 258-260.

135. Léry, *Historie*, p. 311.

136. Léry, *Historie*, p. 220.

137. Léry, *Historie*, p. 224.

138. Monika Breníšnová en el capítulo III (pp. 142-145) y Markéta Krížová en el capítulo IV (p. 214) también escriben sobre el hecho de que a través de la mirada masculina europea la sexualidad femenina era vista como algo peligroso, especialmente desde la posición de los clérigos cristianos.

ción de América, no solo podían ser una fuente de conocimiento sobre los paisajes de ultramar, sino también una fuente de instrucción moral para hacerles reflexionar sobre su propio comportamiento a través de la comparación de la propia cultura con otras. Los autores masculinos proyectaron construcciones e ideales de género europeos a las representaciones de las sociedades indígenas, convenciendo a los lectores —a veces implícitamente, a veces explícitamente— de la importancia de un elemento fundamental del orden de género de esa época: la institución del matrimonio, en la que el hombre es el amo de la mujer. Dentro del matrimonio, la mujer se realiza idealmente, en particular, como madre de la prole del hombre, que cuida adecuadamente de sus vástagos y vela también por su propio cuerpo y su salud para que prosperen lo más posible, como puede verse claramente en los ejemplos mostrados en este capítulo.

Además, también es evidente en ejemplos mencionados que los textos crearon una imagen del ideal europeo de feminidad o, mejor dicho, de diferentes tipos de feminidad desde la mirada masculina. Las representaciones de las mujeres indígenas son un conjunto de comportamientos, prácticas corporales, características y apariencias contemporáneas deseables e indeseables asociadas a la imagen del ideal de feminidad de la Europa moderna temprana. Y al mismo tiempo refuerzan este ideal.

III.

ECOS DE MUJER: LA PRESENCIA FEMENINA EN LA PINTURA MURAL DE NUEVA ESPAÑA DEL SIGLO XVI

MONIKA BRENÍŠNOVÁ

RESUMEN

El presente capítulo estudia la representación de la mujer en el siglo XVI a partir de los ejemplos de la pintura mural del centro de México con el fin de analizar cómo se construía y percibía la feminidad en la sociedad colonial novohispana y cuáles eran los roles ideales de la mujer en la sociedad promovidos por la Iglesia católica. En la Nueva España del setecientos, la pintura mural se desarrolló especialmente en la arquitectura de conversión, la cual sirvió para la cristianización de las poblaciones nativas promovida por las órdenes misioneras. Este capítulo pone énfasis en la exploración y análisis de las formas en las cuales se representaba el género utilizando la estructura de diálogo junto con la definición de género de Joan W. Scott para estructurar el texto. Combina este el estudio de las representaciones de la mujer novohispana en la pintura mural con las fuentes escritas en forma de literatura religiosa contemporánea de carácter prescriptivo y los documentos inquisitoriales que sirven de correctivo al estudio de fuentes visuales, ya que permiten comprender no solo el comportamiento esperado e imaginado por parte de los autores hacia las mujeres, sino también su realidad cotidiana.

PALABRAS CLAVE: historia de mujeres; historia del género; Nueva España; México colonial; centro de México; representación; pintura mural; Inquisición; transgresiones sexuales; población nativa; matrimonio; adulterio; amancebamiento.

APERTURA DE DIÁLOGO

Aunque hoy en día la pintura mural se encuentra en la arquitectura de forma bastante esporádica, en la Europa del siglo xvi era común y el espectador podía encontrarla tanto en contextos religiosos como seculares y domésticos. Las iglesias fueron espacios notorios para la pintura mural durante toda esta centuria. Estos murales solían representar relatos bíblicos, imágenes de santos y santas envueltos en simbolismo religioso con el objetivo de inspirar piedad, educar a los analfabetos y reforzar la doctrina cristiana. Las cortes y palacios renacentistas se adornaban con pinturas murales que celebraban el poder, la riqueza y el linaje de las élites mediante pinturas alegóricas, históricas o mitológicas con el fin de transmitir mensajes de legitimidad y autoridad política. Los burgueses las encargaban para sus casas, con escenas de la vida cotidiana, paisajes o relatos alegórico-mitológicos. Los ayuntamientos y edificios cívicos presentaban murales que ilustraban virtudes cívicas, acontecimientos históricos y representaciones alegóricas de la justicia.¹



Fig. 19. Anónimo, *Martín de Asebeido junto con los caciques nativos Juan Inica Actopa y don Pedro de Izcuincuitlapilco*, pintura mural policromada, siglo xvi, exconvento agustino de San Nicolás, Actopan, Hidalgo. Foto: archivo personal de Monika Brenišínová.

1. Borsook, *The Mural Painters of Tuscany: From Cimabue to Andrea Del Sarto*; Burckhardt y Murray (eds.), *The Civilization of the Renaissance in Italy*; Campbell y Cole, *Italian Renaissance Art I, II*; Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy: A Primer in the Social History of Pictorial Style*.

El mural policromado que se encuentra en el claustro bajo, en la parte septentrional a la izquierda desde la entrada a la escalera monumental, representa a los caciques indígenas Juan Inica Actopa y don Pedro de Izcuincuitlapilco, quienes participaron en la fundación del convento, junto con el fray Martín de Asebeido, el director del programa iconográfico. Todos están arrodillados venerando la imagen de Jesucristo crucificado, colocada sobre un altar sencillo, con el fraile agustino a la cabeza. La representación ilustra la colaboración entre misioneros y élites nativas en la construcción de los conventos novohispanos y el proceso de cristianización de las poblaciones nativas.

También en la tradición del precontacto, la pintura mural estaba casi omnipresente y decoraba edificios religiosos y residenciales, como demuestran las excavaciones de grandes centros arqueológicos mesoamericanos como Cholula o Teotihuacan.² Tras la llegada de los españoles, las dos tradiciones —la mesoamericana y la occidental— se hibridaron³ para crear un arte indocristiano.⁴ Sin embargo, prefiero emplear el término arte católico-indígena, ya que la mayor parte de los murales tratados en este capítulo fueron pintados en el último tercio del siglo xvi, es decir, en plena época de catolización (1570-siglo xvii) y no de evangelización (años 1520-1560).⁵ Los misioneros no se limitaban a difundir simplemente el cristianismo, sino que buscaban propagar la ortodoxia católica en los territorios americanos,⁶ y en ese

-
2. Espinosa Pineda, *El arte en Teotihuacán*, pp. 23-29; De la Fuente (coord.), *Muros que hablan. Ensayos sobre la pintura mural prehispánica*, esp. pp. 191-279; De la Fuente, *La pintura mural prehispánica en México I. Teotihuacán*, pp. 122-129; Uriarte, *Arte y arqueología en el altiplano central de México: una visión a través del arte*, pp. 159-160.
 3. Para el concepto de hibridación véase la introducción, pp. 35-36.
 4. Al no existir un consenso entre los historiadores del arte sobre cómo denominar el arte híbrido que nació del contacto entre Mesoamérica y Europa, se usa una variedad de términos. El término de arte indocristiano fue acuñado por Constantino Reyes-Valerio en 1978 en el libro del mismo nombre. Pablo Escalante Gonzalbo prefiere otra variante del término como sugiere en el título de su libro *El arte cristiano-indígena del siglo XVI novohispano y sus modelos europeos*.
 5. En el contexto de la Nueva España, el término evangelización resulta adecuado para las primeras décadas del siglo xvi, cuando predominaban los esfuerzos misionales y pedagógicos de las órdenes mendicantes. Sin embargo, tras el Concilio de Trento, el proceso adquiere un carácter distinto: más que evangelizar, se trataba de catolizar, es decir, consolidar la ortodoxia y disciplinar la práctica religiosa conforme a los principios tridentinos.
 6. Como sugiere por ejemplo Diego de Valadés, ed. Esteban J. Palomera, *Retórica Cristiana, de Fray Diego Valadés*, p. 599.

proceso ambas tradiciones artísticas se hibridaron de forma única. Incluso en la América española, la pintura mural se encontraba también fuera del ámbito eclesiástico en edificios seculares, pero la mayor evidencia se ha conservado en la llamada arquitectura de la conversión y evangelización,⁷ que se desarrolló en el siglo XVI en el territorio de Nueva España en cooperación entre los habitantes nativos y los misioneros europeos (y posteriormente también criollos y mestizos) con el fin de consolidar la fe católica entre los indígenas.

DELIMITACIÓN DEL EJE TEMÁTICO Y MARCO CONCEPTUAL

En el presente capítulo me enfocaré en las representaciones de las mujeres contemporáneas en la pintura mural del centro de México del siglo XVI. Omitiré intencionalmente las representaciones mitológicas, alegóricas o hagiográficas, aunque pueden ser ocasionalmente mencionadas si tienen relevancia para la temática del presente capítulo y su argumentación. Además, el texto combina fuentes que suelen estudiarse por separado, al complementar el estudio de los murales con fuentes inquisitoriales que permiten entrever las formas en que las mujeres actuaban y eran percibidas en el siglo XVI.

Al estudiar la pintura mural, es necesario distinguir entre la realidad y su representación, entre los autores junto con los patrones de las representaciones y los representados y representadas. Y también es obligatorio tomar en cuenta al público en su diversidad. Por estas razones, abordaré el arte en este capítulo como un sistema simbólico que encarna, expresa y comunica las relaciones sociales, de género y de poder propias de su contexto histórico. En este capítulo analizaré las pinturas murales como registro visual de la dinámica de poder entre géneros, donde la posición, los gestos y las interacciones de las figuras masculinas y femeninas revelan actitudes sociales hacia las relaciones

7. El término de arquitectura de la conversión y evangelización fue acuñado por Gloria Espinosa Spínola para denominar a los complejos conventuales erigidos por las órdenes mendicantes en relación con la cristianización de la población nativa. Estos complejos se caracterizan por contener estructuras anexas como son atrio, capilla abierta, capillas posas y cruz atrial (Espinosa Spínola usa el término cruz de piedra) que conforman un espacio litúrgico multifuncional. Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, pp. 83-85.

de género, la autoridad y la agencia. Y que no solo reflejaban, sino que también contribuían a reproducir o cuestionar las normas de género imperantes, representando las expectativas sociales sobre los roles y jerarquías dentro de la comunidad. Este tema se desarrolla también en otros capítulos de este libro desde distintas perspectivas.

En este capítulo, sigo la definición de género de Joan W. Scott⁸ y, en particular, los cuatro aspectos que interactúan en su construcción, que me sirven para estructurar el capítulo. Así que me centraré gradualmente en: 1) el simbolismo de las pinturas que requiere el conocimiento de la iconografía mesoamericana y cristiana, y su análisis iconológico con la noción de ambas cosmovisiones⁹ involucradas; 2) la normatividad (el arte, las leyes, etc.) e ideología (la Iglesia, la educación, el Estado, etc.); 3) las relaciones de poder (la jerarquía y organización social, dominación y sumisión, etc.); y 4) la subjetividad (la interiorización y/o rebelión contra las normas, etc.).

Concebíré la ideología, en concordancia con Louis Althusser y su ensayo “*Idéologie et appareils idéologiques d’État. (Notes pour une recherche)*”, de 1970,¹⁰ como un sistema omnihistórico¹¹ creado por las fuerzas dominantes que realizan una transposición imaginaria de las condiciones reales con el fin de dominar la sociedad. Es decir, que la ideología solo alude a la realidad, pero se materializa en forma de aparatos estatales (la monarquía española y su sistema administrativo y colonial), represivos (Inquisición) o ideológicos (familia, escuela o Iglesia novohispana),¹² sus

-
8. Para la definición de género de Scott, su discusión y crítica, véase la introducción, p. 39. Compárese con la concepción de género en Kellogg, *Weaving the Past: A History of Latin America’s Indigenous Women from the Prehispanic Period to the Present*, pp. 5-7; Socolow, *The Women of Colonial Latin America*, pp. 1-4, 190-192; Vieira Powers, *Women in the Crucible of Conquest: The Gendered Genesis of Spanish American Society, 1500-1600*, pp. 11-14.
 9. López Austin, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”; Redfield, *The Primitive World and Its Transformations*, pp. 88-89.
 10. En este trabajo usamos la versión en inglés de 1971, “*Ideology and Ideological State Apparatuses. (Notes towards an Investigation)*”, publicada en Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*.
 11. Esto significa que la ideología en general carece de historia, se presenta como omnipresente y eterna. No obstante, las ideologías concretas (el cristianismo, el anarquismo, el comunismo, el capitalismo, etc.) son históricamente condicionadas y como tales poseen historicidad. Althusser, “*Ideology*”, pp. 161-162.
 12. Althusser, “*Ideology*”, pp. 142-148. Para la crítica de la teoría de ideología de Louis Althusser y sus conceptos, véase Hall, “Significado, representación, ideología: Althusser y los debates posestructuralistas”.

prácticas y usos que reflejan las relaciones entre individuos. La ideología “interpela a los individuos como sujetos”¹³ de tal modo que los convierte en sujetos situados y súbditos.¹⁴ Gracias a ella un individuo adquiere un conjunto de reglas y reconoce su lugar en el mundo.

La ideología está presente en las representaciones visuales y surge en la elección de los programas y temas iconográficos, sus combinaciones, ordenación o marginación y hasta ausencia. Dado que las mujeres fueron marginadas, pasadas por alto u omitidas en los discursos y representaciones públicas durante la Edad Moderna, su estudio puede ser complicado. Para estudiar la exclusión o el olvido sistemáticos de las experiencias, contribuciones y voces femeninas, la sociología de la ausencia propuesta por Boaventura de Sousa Santos me permitirá abordar las lagunas y/o los silencios tanto en el arte, como en las fuentes.¹⁵

La fuente principal de este capítulo la representan las pinturas murales cuyo significado cambia no solo con el tiempo y el espacio, sino también con los ojos de quien mira. Mientras que los representantes (autores, artesanos, fundadores y patrones) crean, influyen y controlan el contenido, quienes son representados, tanto hombres como mujeres, por lo general suelen carecer del control sobre este. Además, todas las personas, incluidos los espectadores y las espectadoras, asocian las obras de arte con significados y afectos diferentes, conscientes o inconscientes. Lo que es seguro, sin embargo, es que los significados atribuidos a los murales por las figuras marginadas representadas en ellos (mujeres, nativos, paganos¹⁶) son casi imposibles de reconstruir, porque no se han conservado sus testimonios acerca de las pinturas. Por esta razón me enfocaré en el estudio de las miradas de la cultura dominante sobre las mujeres representadas, es decir, en las miradas masculinas (*male gaze*),¹⁷ en su mayoría de hombres blancos, religio-

13. Althusser, “Ideology”, p. 170.

14. Althusser, “Ideology”, pp. 173-174. La cita en la traducción al inglés dice: “all ideology hails or interpellates concrete individuals as concrete subjects”, i. e. toda ideología aclama o interpela a individuos concretos como sujetos concretos (traducción de la autora.) Althusser, “Ideology”, p. 173.

15. Para la sociología de las ausencias de Santos véase la introducción, p. 33.

16. Aunque la palabra ‘pagano’ tiene hoy día una connotación peyorativa, en este texto la estoy usando para designar un tipo de representación e imaginario que los cristianos del siglo XVI asociaban con las religiones politeístas mesoamericanas no abrahámicas.

17. Para el concepto de mirada masculina (*male gaze*) véase la introducción, pp. 52-53.

sos, que expresan los ideales de la sociedad colonial temprana acerca de las mujeres y los papeles atribuidos a ellas. Según Susan Kellogg, estas miradas tienden a objetivar y reificar a las mujeres.¹⁸ Y, aunque no podemos reconstruir las opiniones de las mujeres contemporáneas sobre las situaciones en las que aparecen en las pinturas, sí podemos examinar sus opiniones y actitudes hacia ellas tal y como se representan en las fuentes contemporáneas. Para reconstruir el llamado ojo de la época de Michael Baxandall,¹⁹ así como una idea de sociedad, cultura y religión de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII recurriré a la literatura especializada.

El presente capítulo se basa principalmente en el estudio de los documentos inquisitoriales elaborados para y por el Tribunal del Santo Oficio en Ciudad de México²⁰ que provienen del siglo XVI y XVII que describen casos de mujeres que transgredieron (intencionalmente o no) la ortodoxia católica o las normas impuestas por la Iglesia católica.²¹ Estas fuentes me servirán de correctivo al analizar las visuales y me permitirán reconstruir las historias individuales de las mujeres coloniales y su cotidianidad, aunque enfocadas sobre todo en las mujeres blancas, afrodescendientes y mestizas, ya que las mujeres nativas estaban excluidas del fuero de la Inquisición desde 1571.

18. Kellogg, *Weaving the Past*, p. 60.

19. Baxandall, *Painting*, pp. 29-108.

20. En la primera fase, la llamada Inquisición monástica (1522-1532), gracias a las bulas *Alias felices* de 1521 y *Omnípoda* de 1522, en manos de las órdenes mendicantes, primeramente, los franciscanos (Martín de Valencia, Toribio de Benavente Motolinía) y desde 1526 los dominicos (Tomás Ortiz, Domingo de Betanzos y Vicente de Santa María). En 1535 pasó a manos de los obispos, bajo cuya jurisdicción permaneció hasta el año 1571, cuando Felipe II estableció el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de la Nueva España (1571-1823). Para la historia de la Inquisición en Nueva España, véanse Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, pp. 17-25, 150-157, 205-208; Chuchiak, *The Inquisition in New Spain, 1536-1820*, esp. pp. 1-54; Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, esp. pp. 16-54, 84-92, 126-184, 188-197; Medina, *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, pp. 35-54. Entre los años 1535 y 1543, el Santo Oficio fue administrado por el primer obispo mexicano Juan de Zumárraga. Para este periodo, Buelna Serrano, *Indígenas en la Inquisición Apostólica de fray Juan de Zumárraga*. Para los estudios de caso de algunos procesos con mujeres españolas y novohispanas, Giles (ed.), *Women in the Inquisition: Spain and the New World*.

21. Para la Iglesia católica como codificadora del comportamiento sexual, véase Lávrin, “La sexualidad en el México colonial: un dilema para la Iglesia”.

Los documentos inquisitoriales se encuentran en el Archivo General de la Nación (en adelante solo AGN) en la capital mexicana y para la orientación e identificación de documentos necesarios he trabajado con los índices del archivo y el *Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación* de 2000.²² Los documentos inquisitoriales del siglo xvi están escritos en castellano, generalmente en escritura procesal y tienen una estructura dada. Los casos individuales se componen habitualmente de las siguientes partes: denuncia (la descripción del delito), averiguaciones (la inspección del delito), detención, acta de secuestro (el registro de las pertenencias de la acusada) y confiscación, acusación y defensa, confesión y sentencia.²³ Sin embargo, debido al estado de conservación del expediente, la situación patrimonial de la entrevistada, transcripciones posteriores, etc., no siempre todas las partes están presentes. Es interesante que algunos pasajes están subrayados para mejor orientación del lector en el caso e indicar la importancia que el escritor concedía al contenido.

No obstante, al trabajar con las fuentes inquisitoriales hay que tener en cuenta que proporcionan, en cierta medida, una visión de la vida de las mujeres y sus roles mediada por agentes masculinos (padres calificadores, escribanos, secretarios, archiveros, etc.) y registrada para los ojos y oídos masculinos (autoridades representadas en inquisidores y oidores). En otras palabras, este tipo de documentos es producto de la sociedad colonial y sus esfuerzos por normalizar y disciplinar el comportamiento de las mujeres según sus ideales y normas, por tanto reflejan más las actitudes y valores de la sociedad dominante que la realidad y el mundo interior de las mujeres.

Las miradas contemporáneas nos transmitirán la literatura religiosa como doctrinas y confessionarios (Juan Bautista, Alonso de Molina o

-
22. El catálogo ha sido muy útil para la orientación en el fondo inquisitorial del AGN, aunque dada la complejidad de documentos archivísticos a veces contienen errores paleográficos, como por ejemplo en los topónimos (Huamantla en vez de Tlalmanalco, p. ej.) y expedientes, entre otros. Rodríguez Delgado (coord.), *Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*. Los documentos inquisitoriales están organizados en tomos, disponibles en forma de microfilmes, y varían en cuanto a tipo de escritura, legibilidad o foliación. Si el tomo no está foliado, me refiero solo al número total de folios.
23. Para la estructura de las fuentes y los procesos inquisitoriales, véase Chuchiak, *The Inquisition*, esp. pp. 34-49.

Juan de la Anunciación) y crónicas (Jerónimo de Mendieta) que provienen de las plumas de hombres blancos y privilegiados y, por tanto, nos habla más del mundo y los valores de las élites que del mundo y las actitudes de la gente corriente, y no tanto de la población nativa. Este mundo nos lo transmiten las llamadas obras protoetnográficas (Bernardino de Sahagún, Diego Durán), que, sin embargo, no estaban motivadas por el conocimiento de etnias y culturas extranjeras, sino más bien por el esfuerzo de su evangelización, posteriormente catolización, y, desde el punto de vista actual, se tienden a juzgar no solo como etnocéntricas, sino hasta como misóginas y racistas como resaltan por ejemplo Delia Selene de Dios Vallejo y Guadalupe Pieza Martínez.²⁴

CONFRONTACIÓN CON LAS PINTURAS MURALES

En las páginas que vienen analizaré las pinturas murales que decoran la arquitectura conventual novohispana del siglo xvi del centro de México y representan a las mujeres. Concretamente, me enfocaré en dos ciclos iconográficos casi idénticos de tres exconventos: el agustino de San Nicolás de Tolentino en Actopan y antigua capilla abierta en Santa María Xoxoteco, Hidalgo; posteriormente situaremos la mirada en una pintura mural del antiguo convento dominico de San Juan Bautista en Tetela del Volcán, Morelos, y, finalmente, en el que fuera convento agustino de los Santos Reyes Magos en Huatlatlauca, Puebla.²⁵

Para empezar, veamos dos ciclos iconográficos que se encuentran en el estado de Hidalgo: primero, en el exconvento agustino de San Nicolás Tolentino en Actopan;²⁶ y, segundo, en la iglesia de la Purísima

-
24. Dios Vallejo y Pieza Martínez, “Una mirada a las mujeres de los pueblos originarios: mayas y mexicas”, pp. 39-40.
 25. He visitado Actopan y Santa María Xoxoteco dos veces durante mi estancia de investigación en 2010 y 2013. Los exconventos de Tetela del Volcán y Huatlatlauca los visité en 2013.
 26. El convento agustino de Actopan fue fundado en 1548, como indica la fecha escrita en la pared de una de las celdas conventuales. Según Kubler, la construcción del convento fue realizada entre los años 1550-1570; véase Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, esp. pp. 109, 178, 612, 620. Para la construcción y descripción del edificio, véase además Mac Gregor, *Actopan*, p. 13; McAndrew, *The Open-Air*

Concepción en Santa María Xoxoteco, antigua visita del exconvento agustino de los Santos Reyes en Metztitlan.²⁷ Se trata de ciclos iconográficos casi idénticos con motivos escatológicos (*Juicio Final*), *Ciclo de la Creación* y del *Infierno* con cinco pinturas de género. Las pinturas murales son polícromas, enmarcadas por una gruesa línea negra y grutescos.²⁸ Fueron encomendados por la orden agustina. De acuerdo con la tradición, los frailes Andrés de Mata²⁹ y Martín de Asebeido fueron los que iniciaron la construcción del convento y los caciques nativos Juan Mica Actopa y Pedro Izcuicuitlapilco, sus mecenas.³⁰ Sin embargo, su relación con las pinturas de la capilla abierta no es conocida. No obstante, según Santiago Sebastián es muy probable que hayan sido elaboradas por un grupo de pintores nativos en la década de 1580, tras la construcción del convento, como sugiere una carta escrita por Vasco de Quiroga a Alonso de la Vera Cruz, provincial de la orden, al cual da las gracias por haberle mandado los pintores nativos desde México.³¹

Churches of Sixteenth-Century Mexico: Atrios, Posas, Open Chapels, and Other Studies, pp. 220, 267, 228, 283, 479-482; Fernández, *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Hidalgo formado por la Comisión de inventarios de la primera zona, 1929-1932*, pp. 35-46; Espinosa Spínola, *Arquitectura*, pp. 91 y 115.

27. Las pinturas murales de la iglesia de la Purísima Concepción en Santa María Xoxoteco fueron descubiertas en 1974 durante las obras de renovación del templo por el arquitecto Juan Benito Artigas Hernández; véase Artigas, *La piel de la arquitectura. Murales de Santa María Xoxoteco*, pp. 28-29.
28. Para la descripción y análisis de ciclos iconográficos de Actopan y Xoxoteco, véase Artigas, *La piel*, pp. 55-66; Ballesteros García, *La pintura mural del Convento de Actopán*, esp. pp. 34-82; Estrada de Gerlero, “Los temas escatológicos en la pintura mural novohispana del siglo xvi”, esp. pp. 77-81; Estrada de Gerlero, “La pintura mural durante el virreinato”, pp. 1, 10; Kubler, *Arquitectura*, pp. 443, 458, 461, 463-465; Sebastián, “El arte iberoamericano del siglo xvi. Santo Domingo, México, Colombia, Venezuela y Ecuador”, pp. 185-187, 199; Vergara Hernández, *El Infierno en la pintura mural agustina del siglo xvi, Actopan y Xoxoteco en el Estado de Hidalgo*. Para la descripción de las pinturas murales y su análisis en el contexto del teatro evangelizador, Schuessler, *Foundational Arts: Mural Painting and Missionary Theater in New Spain*, esp. 124-158.
29. “Edificó el padre los dos insignes conventos de Atocpan, y Itzmiquilpan, que por solo esto merecía ser eterna su fama”, Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España: en cuatro edades, desde el año de 1533 hasta el de 1592*, fol. 140v.
30. Sebastián, “El arte”, p. 184.
31. Sebastián, “El arte”, p. 188.



Fig. 20. *Vista de la capilla abierta*, siglo xvi, exconvento agustino de San Nicolás, Actopan, Hidalgo. Foto: archivo personal de Monika Brenišínová.

Los programas iconográficos de Actopan y Santa María Xoxoteco son casi iguales, siendo el elemento dominante del programa el *Juicio Final* plasmado en la pared testera con el cual culmina. Al *Juicio Final* sigue el *Ciclo de la Creación*, con escenas del Antiguo y el Nuevo Testamento (incluido el Génesis y el Apocalipsis de San Juan). Las paredes laterales se decoran con escenas del *Infierno*. Ambos programas iconográficos difieren solo en detalles. El de Actopan es más extenso, dividido en tres registros horizontales y contiene más escenas (*Juicio Final*, *Creación de Eva*, *Caída de los Ángeles*, *Tentación de Adán y Eva en el Árbol del conocimiento*, *Expulsión de los Abuelos del Paraíso*, *Trabajo de Adán y Eva*, *Cuatro Jinete del Apocalipsis*, *Arca de Noé*, *Caída de Babilonia y Purgatorio*), mientras que el de Xoxoteco está dividido solamente en dos y contiene menos escenas (*Juicio Final*, *Creación de Eva*, *Tentación de Adán y Eva*, *Expulsión del Paraíso*).

El programa iconográfico de Actopan y Santa María Xoxoteco representa a las mujeres varias veces. Primero, dentro del ciclo de seis pinturas de género (Gula, Ira, Idolatría, Lujuria, Avaricia)³² y, segun-

32. Según Estrada de Gerlero (“Los temas”, esp. p. 83) se trata del ciclo que representa las diferentes tentaciones de los pecados capitales. Estrada de Gerlero

do, como ánimas-ejemplos en el *Infierno*. Empecemos nuestro análisis con la pintura de *Lujuria* que aparece tanto en Actopan, como en Xoxoteco, donde se ha conservado en mejores condiciones.³³

En la escena de la Lujuria aparecen dos parejas de novios o recién casados. Mientras que la pareja española constituye el tema central de la pintura, representada en primer plano y en el centro del cuadro, la pareja nativa es secundaria, situada en segundo plano, al fondo, detrás de la pareja central. A su vez, la pareja nativa delimita la composición, ya que está ubicada al borde de la pintura: el novio nativo a la derecha del hombre español y su novia a la izquierda de la mujer española. Ambos novios nativos tienen demonios susurrándoles al oído.

Desde la perspectiva de la doctrina cristiana el matrimonio constituye uno de los siete sacramentos y diez mandamientos que posibilita al hombre realizar la vocación del amor (junto al celibato) sin caer en pecado mortal.³⁴ No es baladí que la representación corresponda literalmente a las palabras del *Confesionario* de Molina, según el cual

llamó a las escenas: “La idolatría”, “El adulterio”, “La embriaguez” y dos veces “Triunfo demoníaco”. Artigas (*La piel*, pp. 55-66) consideró estas escenas de género referidas a los pecados mortales y las denominó: “los bebedores del pulque (la gula)”, “los azotes”, “la escena inferior de los azotes”, “los sacrificios”, “el matrimonio (la lujuria)”, “escena costumbrista casi borrada (la avaricia)”. Ballesteros (*La pintura*, esp. pp. 58-80) asociaba las escenas con los pecados y las nombró: “El pecado de idolatría”, “El pecado de adulterio”, “El pecado de embriaguez”, “El pecado de ira”. Según Vergara Hernández (*El infierno*, pp. 158-198), son representaciones de pecados mortales relacionados con el modo de vida nahua y otomí; usa las siguientes denominaciones: “La idolatría”, “La lujuria o el adulterio”, “La embriaguez”, “El maltrato necesario” (que no es pecado según el autor), “El robo o la avaricia”; véase también Vergara Hernández, “Representaciones de pecados y castigos en la pintura mural agustina del siglo xvi”. Jackson relaciona estas pinturas con los pecados contemporáneos, sin embargo, no usa ningunos títulos fijos; véase su *Conflict and Conversion in Sixteenth Century Central Mexico: The Augustinian War on and Beyond the Chichimeca Frontier*, esp. pp. 93-96, 97-102.

33. Para la descripción y el análisis de esta escena iconográfica véase algunos de mis trabajos anteriores, por ejemplo en “Tejiendo identidades: mujeres nativas en los murales de las misiones agustinas de Actopan y Santa María Xoxoteco del siglo xvi”, he tratado estas escenas a través de un análisis literario y visual usando los conceptos de temas y formulaciones de Albert Lord.
34. Acerca de los desposorios y el matrimonio cristiano, véase el capítulo “Aquí se trata de cómo han de ser preguntados de algunas cosas, los que se quieren casar por la Santa Iglesia”, en Molina, *Confesionario*, esp. fols. 45r-58r. Además, Anunciación, *Doctrina*, pp. 167-174; Juan Bautista, *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, fols. 48v-51.

el matrimonio es un don de nuestro señor que sirve para la salvación, para que el hombre se libre por su mujer, cuando el demonio lo tiente y viceversa.³⁵



Fig. 21. Anónimo, *Lujuria*, pintura mural policromada, siglo xvi, iglesia de la Purísima Concepción, Xoxoteco, Hidalgo. Foto: archivo personal de Monika Brenišínová.

Como recuerda repetidamente Alonso de Molina en su *Confesionario* (fols. 58r y 72r), los desposados debían llevar sus mejores galas a la ceremonia nupcial, que debían estar limpias. Si eran pobres y no podían permitirse ropa bonita, Molina les aconsejaba que la pidieran prestada: “que tu ropa y vestidos estén limpios, de manera que ninguna cosa sea sucia, [...] y si fueres muy pobre, pide prestada alguna ropa”.

35. “Pues os ayuntad en uno nuestro señor, para que os salvéis, porque tú que eres varón te librará por tu mujer, y descansará con ella tu corazón, y tu carne, cuando el demonio te tentare de alguna tentación de lujuria, y de la misma manera, tú que eres mujer, te librará por tu marido, cuando fueres tentada”, Molina, *Confesionario*, fol. 54r.

A primera vista, podemos ver que las personas representadas están diferenciadas según su género, su apariencia física y, generalmente, por la vestimenta y el peinado, además de estar jerarquizadas por sus gestos, su posición dentro de la composición del cuadro y la distribución de las figuras. El hecho de que la pareja española esté tomada de las manos simboliza el matrimonio y la fuerza de su alianza, y su localización en primer plano y en el centro del cuadro implica que es un tema central que debe servir como *exemplum*. Así, esta pareja de casados se presenta como un modelo a seguir no solo para la pareja nativa representada en el cuadro, sino también para sus espectadores nativos.

Las relaciones de género se manifiestan también en la organización del espacio. En la tradición occidental, los templos se organizaban en relación con los puntos cardinales y su significado. Generalmente, el presbiterio solía estar orientado hacia el este, la portada hacia el oeste, y la nave de la iglesia se dividía en el lado del evangelio y el lado de la epístola. Mientras que el lado derecho, el de la epístola, estaba reservado a los hombres, el izquierdo, el del evangelio, lo estaba a las mujeres. Además, los lados derecho e izquierdo tenían un fuerte significado moral y escatológico en la cultura cristiana, ya que el lado derecho simbolizaba a los elegidos y el izquierdo, a los réprobos, como atestiguan las escenas del *Juicio Final* en Actopan y Xoxoteco.

La tradición occidental asociaba a las mujeres en el nivel simbólico con el infierno y la condenación eterna y así las construía como moralmente débiles y más propensas al pecado. Al contrario, a los hombres los relacionaba simbólicamente con el cielo y la elección, les concebía, además, como espiritualmente y, a la vez, moralmente fuertes. Esta forma de organizar el espacio se repetía también en otros lugares, por ejemplo, en los atrios conventuales, donde los habitantes nativos se solían agrupar por sexo y edad para ser adoctrinados.³⁶ Como señala Susan M. Socolow, lo mismo ocurría en la sociedad mexica, que, junto con la progresiva militarización, llegó a asociar a las mujeres con la debilidad y la derrota y a los hombres con la victoria y la fuerza.³⁷ Dado

36. “En cada uno de los cuatro ángulos de este atrio, están otras tantas capillas de las cuales sirve la primera para enseñar a las niñas, la segunda a los niños, la tercera a las mujeres y la cuarta a los varones”, Esteban J. Palomera, *Fray Diego Valadés, O.F.M., evangelizador humanista de la Nueva España: el hombre, su época y su obra*, pp. 421-422.

37. Socolow, *The Women*, pp. 28, 32.

que los monasterios y atrios siguen a veces sirviendo de calendarios de piedra para orientarse en el año agrícola, es probable que los pueblos nativos hayan asociado el lado norte con el elemento masculino, la fertilidad y la estación lluviosa, a diferencia del lado izquierdo, el cual relacionaban con el elemento femenino y la estación seca.³⁸ Así, en ambas culturas, el género tenía fuertes connotaciones, mientras que a las mujeres se las asociaba con cualidades negativas como la debilidad o la derrota, a los hombres se les vinculaba con otras positivas, como la fuerza y la victoria.³⁹



Fig. 22. Anónimo, *Detalle del Juicio final*, pintura mural policromada, siglo xvi, exconvento agustino de San Nicolás, Actopan, Hidalgo. Foto: archivo personal de Monika Brenišínová.

38. Freidel, Schele y Parker, *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, p. 29; Brenišínová, *Del convento al hombre. El significado de la arquitectura conventual y su arte en la Nueva España del siglo xvi*, (tesis de doctorado), pp. 99, 103, 105, 173; Brenišínová, "Mural Paintings at Ixmiquilpan. Barbarism and Civilisation", esp. pp. 22-23.

39. Compárese también con la connotación de lo femenino en las fuentes jesuitas en el capítulo IV, de Markéta Křížová, en este volumen.

El punto focal de la imagen del *Juicio Final* constituye el Cristo representado como *Maiestas Domini*. Mientras que su mano derecha da la bienvenida a los bienaventurados, la izquierda rechaza a los réprobos cuyos cuerpos arden en las llamas del fuego del infierno representados en la parte inferior de la imagen. Cristo está rodeado por la Virgen María junto con san Juan Bautista en el papel de intercesores y por los ángeles, que tocan trompetas convocando a los resucitados que se levantan de sus tumbas para que acudan al juicio. Los muertos resucitados están retratados con los atributos de su estatus social, así que reconocemos entre ellos a los hombres y mujeres, clérigos y laicos e incluso al rey, según se desprende de su corona. En el centro, en la parte inferior de la escena, aparece la pareja formada por un ángel y un diablo luchando por una alma humana retratada en forma de un cuerpo desnudo.

El aspecto general junto con la vestimenta de los personajes representados también atestigua la progresiva hispanización de la población nativa. Los nativos se fueron adaptando no solo a los ideales y normas cristianos, como era el matrimonio y la monogamia, sino también a las prácticas de vestir occidentales, como demuestra el pantalón del hombre. Aunque los hombres (tilma) y las mujeres (huipil y falda) siguieron vistiendo ropas tradicionales, la indumentaria masculina en particular se adaptó parcialmente a las normas occidentales. Esta costumbre fue fomentada por los misioneros, quienes no solo pretendían que los hombres nativos llevaran pantalones,⁴⁰ sino que también utilizaban la vestimenta como una forma de disciplinar a la población indígena e imponer la ideología de género occidental. Desde la perspectiva misionera, el uso del pantalón no solo marcaba una distinción entre los roles masculinos y femeninos según el modelo europeo, sino que también reforzaba la idea de que el hombre debía actuar como intermediario entre el mundo de los españoles y, además, representar a la mujer en la sociedad. Los misioneros concedían gran importancia a la vestimenta, como muestro en mi capítulo sobre el jesuita Tirsch en este mismo volumen, y como advierte Anna Libánská en el segundo, donde trata de la lucha por el pantalón y su simbolismo en la construcción de la masculinidad y el patriarcado colonial.⁴¹

La diferente vestimenta y posición de españoles y nativos en la representación atestigua, además, la división de la sociedad novo-

40. Véase p. 283.

41. Véanse pp. 115-117.

hispana en la república de españoles y la república de indios. Esta división legal correspondía a los intereses políticos de la Corona de mantener separadas a estas dos poblaciones. Así, mientras que los nativos vivían en su mayoría en el campo, pagaban el tributo y proporcionaban a los españoles residentes en las ciudades la subsistencia, los recursos naturales y la mano de obra, los españoles tenían en sus manos el poder político-religioso junto con la producción y el comercio.⁴²

Esta política correspondía a los esfuerzos de la Corona por reducir y proteger la condición del nativo por las Leyes de Burgos de 1512 y por las posteriores Leyes Nuevas de Indias de 1542, ya que el tributo representaba un importante recurso financiero para la Corona y el establecimiento de la población nativa en reducciones permitía a la vez una evangelización más eficaz, como leemos, por ejemplo, en la real cédula emitida por el rey Carlos I de España en 1551: “los indios sean reducidos a pueblos y no vivan divididos y separados por montañas y colinas, desprovistos de todo beneficio espiritual y temporal”.⁴³

Así, a diferencia de los primeros años de presencia española en América, cuando la Corona apoyaba el mestizaje,⁴⁴ más tarde trató de limitar las relaciones entre los españoles y los nativos (así como

42. Bethell (ed.), *Historia de América Latina. 3. América Latina colonial: Economía*, pp. 20, 28-34; Bernal et al., *Historia general de México. Versión 2000*, pp. 254-273.

43. Citado según Bethell, *Historia*, p. 29.

44. El mestizaje entre la población blanca y no blanca ha sido un fenómeno característico de la colonización de América Latina que es definido y evaluado de manera diferente por diferentes autores y autoras. Por ejemplo, Kellogg propone la siguiente tipología de relaciones entre la población española y la nativa: 1) relaciones informales, de las que procedían hijos legítimos; 2) matrimonios que servían principalmente para establecer las alianzas y consolidar el poder y la influencia políticos; y 3) violaciones que constituían parte integral de la conquista armada. Aunque las opiniones de las mujeres aborígenes sobre estas relaciones se desconocen, los testimonios de crónicas de la época (Michele de Cuneo, Diego de Landa o Bartolomé de las Casas) demuestran que la violencia contra las mujeres nativas era frecuente. Véase Kellogg, *Weaving the Past*, pp. 56-60. Para el concepto de mestizaje, véase Amselle, *Mestizo Logics: Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere (Mestizo Spaces Espaces Metisses)*; Duverger, *El primer mestizaje: la clave para entender el pasado mesoamericano*; Gruzinski, *The Mestizo Mind: The Intellectual Dynamics of Colonization and Globalization*.

las castas mixtas) por temor del mestizaje y sus consecuencias para la distribución del poder y la riqueza en la colonia. Por supuesto, en realidad, los españoles y los nativos interactuaban, especialmente en el ámbito económico, como lo demuestra, por ejemplo, el estudio de los testamentos escritos por los nativos, mujeres y hombres, hecho por Sarah Cline y Miguel León-Portilla o Susan Kellogg y Matthew Restall.⁴⁵

Este sistema jerárquico racial y de género se reflejaba también en las relaciones entre mujeres y hombres. Después de la llegada de los españoles, las mujeres nativas tuvieron que someterse a las ideas de la sociedad española sobre las relaciones entre los géneros y sus papeles, que diferían significativamente de sus tradiciones. Como vemos en la representación, los españoles introdujeron en las Américas la familia nuclear como unidad social básica de la sociedad colonial y los hombres y mujeres blancos no solo debían encarnar este modelo, sino también servir como referencia normativa para las poblaciones nativas, promoviendo el matrimonio monogámico como ideal civilizatorio. Implementar la ideología de género ibérica,⁴⁶ en la cual los papeles de hombres y mujeres estaban claramente divididos —los hombres encargados de la seguridad económica y las mujeres dedicadas a la reproducción y las tareas domésticas— fue una de las tareas principales del proceso de evangelización y transculturación de la población nativa.

La vida en reclusión ya sea en casa (y más tarde también en los conventos femeninos),⁴⁷ se convirtió así en el nuevo ideal para las mujeres nativas, el imperativo que debían alcanzar todas las mujeres de todas las etnias y estratos sociales. Las mujeres nativas deberían desde aquel entonces haberse quedado en casa y dedicarse a labores domésticas, como leemos en el *Confesionario* de Molina: “tú que eres varón, más que tengas gran cuidado de tu especial oficio y el mismo cuidado va de tenerla muger, para ayudar a su marido: porque es obligada aguardarle la hacienda, y a estar en casa, y a barrer, lavar, y fregar, a hilar,

45. Cline y León-Portilla (eds.), *The Testaments of Culhuacan; Kellogg y Restall, Dead Giveaways: Indigenous Testaments of Colonial Mesoamerica and the Andes*, esp. cap. III, pp. 59-85.

46. Para la ideología de género española, véanse Vieira Powers, *Women*, cap. V, pp. 112-141, 156-157; Socolow, *The Women*, pp. 6-8.

47. Muriel de la Torre, “Las indias cacicas en la época virreinal”.

tejer".⁴⁸ Esta costumbre pretendía ayudar a las mujeres a cumplir el ideal de pureza y castidad, ya que la virginidad se convirtió en una de las condiciones para poder contraer matrimonio y también estaba relacionada con el principio del honor de la familia y sus representantes masculinos.⁴⁹

La necesidad de quedarse en casa con su marido supuso un cambio para las mujeres nativas acostumbradas a vivir en familias extensas y hogares multigeneracionales y familiares.⁵⁰ Además, en el derecho español, las mujeres sí eran consideradas personas jurídicas, pero no tenían los mismos derechos que los hombres y su capacidad legal era restringida en referencia con su estatus y posición social.⁵¹ Por esta razón era necesario que las mujeres testificasen en mayor número como menciona Binková en el primer capítulo⁵² o que la credibilidad de su testimonio estuviese condicionada precisamente por referencia al ideal de la mujer recluida en casa dedicándose a las labores domésticas, como evidencian los escritos de la Inquisición. Por ejemplo, en el caso contra una tal Isabel López, mestiza de Ciudad de México, de edad de 30 años, en 1598, se consta que la testigo "estando cosiendo en su casa la costura ordinaria, entro allá una mujer mestiza que se dije Isabel Lopez".⁵³

El caso de Isabel López es interesante también porque fue acusada de amancebamiento, es decir, de convivir con su pareja sin casarse, y nos muestra que la sociedad colonial era diferente a los ideales representados y promovidos por las autoridades tanto estatales como religiosas. De la frecuencia de estos casos, dejan constancia los casos inquisitoriales en contra de este pecado que se suele denominar en los documentos inquisitoriales con la frase "mejor estar amancebado/a

48. Molina, *Confesionario*, fol. 55v; véanse, además, fols. 28r, 29r, 29v.

49. Kellogg, *Weaving the Past*, esp. pp. 71-74, 78-79, 88; Socolow, *The Women*, esp. pp. 6-7, 11, 20, 68, 77, 85, 96, 144. Para el concepto de virginidad en la sociedad mexica, véase Vyšný, *El derecho en Tenochtitlan*, esp. p. 247.

50. Kellogg, *Weaving the Past*, esp. pp. 33-34, 39-40; Socolow, *The Women*, p. 51. Para la definición y tipología de familias mexicas, véase Vyšný, *El derecho*, pp. 240-245, 250.

51. Acerca de la situación de la mujer en la legislación española, véase Socolow, *The Women*, pp. 9-10; Kellogg, *Weaving the Past*, esp. pp. 81-82.

52. Véanse pp. 63-96.

53. Contra Isabel López, mestiza, por decir que mejor estar amancebada que casada, Ciudad de México, 1598, AGN, Inquisición, vol. 246, exp. 48, fols. 68r-68v, aquí 68r.

que casado/a”.⁵⁴ Esta expresión aparece en variaciones diferentes tanto en documentos oficiales, como en el lenguaje común como demuestran, por ejemplo, las palabras de la propia señora López: “más vale ser amancebada que casada”. Isabel, además, apoyó su opinión sobre el matrimonio y el sexo extramatrimonial con un elocuente dicho “buey suelto bien se lame”,⁵⁵ que demuestra que esta práctica estaba tan extendida que pasó a formar parte de los dichos y la sabiduría popular. Entre los motivos para vivir en amancebamiento figuran, por ejemplo, los conflictos y la violencia entre los cónyuges y la inexistencia de la institución del divorcio.

Los documentos inquisitoriales indican que en la sociedad colonial los casos de amancebamiento eran especialmente frecuentes entre las castas mixtas. El hecho de que la práctica de la convivencia sin contraer matrimonio estaba muy extendida particularmente entre las mujeres mixtas, la explica, por ejemplo Karen Vieira Powers, señalando el carácter interseccional de la discriminación de la mujer en la sociedad colonial. En la cual las mujeres sufrieron discriminación no solo por motivos de género, sino también por causa de raza y etni-

-
54. Contra Ana Caballero, mulata, por decir que “más vale estar bien amancebada que mal casada”, Ciudad de México, 1574, AGN, Inquisición, vol. 116, exp. 5, fols. 252-266v. (En el *Catálogo de mujeres del ramo Inquisición* este caso figura como exp. 6, compárese con Delgado Rodríguez, *Catálogo*, p. 50.) Además, Contra Mariana Cortes, mestiza, natural de la ciudad de Antequera, en Oaxaca, por decir que “será mejor estar amancebada que casada”, Tlaxcala, 1598, AGN, Inquisición, vol. 186, exp. 5b, fols. 48-51v; Contra Magdalena de la Cruz, vecina de la ciudad de los Ángeles y natural de las minas de Guanajuato, por decir que “al mal casado mejor le estuviera estar amancebado”, Tlaxcala, 1598, AGN, Inquisición, vol. 186, exp. 5c, fols. 52-55v; Contra Ana, negra libre, por decir “más quiero estar bien amancebada que mal casada”, Inquisición, vol. 239, sin exp., fol. 168; Denuncia contra sí misma de María de la Paz, esclava de Pedro Ortiz, por decir que are mejor estar amancebada que casada, sin lugar, 1599, AGN, Inquisición, vol. 252, exp. 129, fol. 122; Contra Isabel, mestiza, por decir “más valía estar amancebada que no casada”, Ciudad de México, 1601, AGN, Inquisición, vol. 264, sin exp., fols. 125-126r; Contra Catalina de Cuellar, mujer de Pedro Alonso, tabernero, por decir que “quisiera más estar bien amancebada que mal casada”, Ciudad de México, 1601, AGN, Inquisición, vol. 265, exp. 1, fols. 20-21r; Contra Magdalena [...], vecina de Guatemala, por decir a su hijo que estuviere amancebado y no se casase, AGN, Inquisición, vol. 265, exp. 1, fol. 162; Contra María de Victoria, española, por decir que “mejor estar amancebados por que se pudieron apartar luego”, Ciudad de México, 1609, AGN, Inquisición, vol. 284, exp. 76, fols. 712-713.
55. Contra Isabel López, fol. 68r.

ciudad.⁵⁶ Por esta razón, las mujeres mestizas, mulatas y negras solían entrar en las relaciones extramatrimoniales con los hombres españoles casados con la esperanza de elevar su estatus social y mantener a sus hijos.⁵⁷ Al mismo tiempo, hay que decir que en España también se dieron casos de amancebamiento con relativa frecuencia y por razones similares (salvo las raciales), es decir, entre la gente pobre o de diferente estatus sociales.⁵⁸

Estas mujeres vivían frecuentemente en las periferias de las ciudades españolas al margen de la sociedad colonial (lo que correspondía a la posición liminal de estas mujeres que vivían en pecado y no pertenecían a ninguna de las dos repúblicas coloniales), y se ganaban la vida dedicándose a las artesanías, los servicios o al pequeño comercio, muy frecuentemente regentando tabernas, vendiendo comida corrida y/o alcohol y rentando habitaciones. Como la mulata Ana Caballero, acusada de amancebamiento y encarcelada en 1574, que poseía “una tienda de taverna donde ella vende la birria”.⁵⁹

Aunque nos encontramos con casos de amancebamiento en casi toda la sociedad novohispana, es decir, no solamente entre las castas mixtas, sino también entre los nativos y españoles,⁶⁰ entre la población española era más frecuente el delito de bigamia.⁶¹ La vida en ultramar,

56. Para los conceptos de raza y etnidad, su construcción y uso en América Latina, véase Wade, *Race and Ethnicity in Latin America*, pp. 4-23. Para la jerarquía racial en Nueva España y el fenómeno de limpieza de sangre, Martínez, *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion and Gender in Colonial Mexico*, pp. 42-60.

57. Vieira Powers, *Women*, pp. 55, 113, 128, 194-195.

58. Socolow, *The Women*, pp. 78-79.

59. Contra Ana Caballero, fol. 258r.

60. Para los casos de amancebamiento en la sociedad colonial y otra literatura, véase Socolow, *The Women*, pp. 77-78; Vieira Powers, *Women*, pp. 127-133. Según Nora Jaffary, en la Arquidiócesis de México, tanto los españoles como los nativos practicaban la endogamia, es decir, que preferían casarse entre ellos, mientras que las castas mixtas preferían las relaciones y los matrimonios mixtos, véase Jaffary, “Incest, Sexual Virtue and Social Mobility in Late Colonial Mexico”.

61. Aunque entre los casos de bigamia encontramos también a mestizos y mulatos, la mayoría de los casos en el siglo XVI la representan los españoles. Todo el volumen 22 está dedicado a casos de matrimonios múltiples. De estos, seis se refieren a mujeres y seis a hombres (un caso aparece tres veces). Véanse, por ejemplo: Contra Inés Hernández, natural de Sevilla, por casada dos veces, Ciudad de México, 1536, AGN, Inquisición, vol. 22, exp. 3, fols. 14-30; Contra Isabel Muñoz, por casada dos veces, 1536, AGN, Inquisición, vol. 22, exp. 4, fols. 31-40; Contra Ana Pérez, natural de Zamora en los reinos de Castilla, se denunció espontáneamente de ser

junto con el ambiente anónimo de las ciudades españolas, posibilitaba a las mujeres y hombres españoles y criollos resolver sus problemas matrimoniales simplemente, por ejemplo, trasladándose de una ciudad a otra y volviéndose a casar. Debido a que los casos de bigamia representaban un mal ejemplo para la población nativa, la Corona trató desde la segunda mitad del siglo XVI de impedir la penetración de ambas repúblicas y de mantener separados a los españoles y a los nativos, como mencionamos más arriba.

Las fuentes inquisitoriales, además, parecen indicar que, si bien en las primeras décadas de la presencia europea en Nueva España el número de mujeres y hombres que contrajeron matrimonio dos veces fue aproximadamente igual, más tarde predominaron los hombres. Esto coincide con la consolidación de la sociedad colonial en la segunda mitad del siglo XVI, cuando las mujeres españolas y criollas comenza-

dos veces casada, 1536, AGN, Inquisición, vol. 22, exp. 7, fols. 135-137; Contra Juana Pérez, portuguesa, por casada dos veces, AGN, Inquisición, vol. 22, exp. 9, fols. 139-140; Contra Beatriz González, por casada dos veces, 1538, AGN, Inquisición, vol. 22, exp. 12, 28 fols.; Contra Juana Vázquez, por casada dos veces, 1538, AGN, Inquisición, vol. 22, exp. 13, 42 fols. Igualmente, el volumen 23 se dedica enteramente a casos de bigamia, de los siete casos, tres conciernen a mujeres: Contra Leonor Pérez por casada dos veces, Ciudad de México, 1538, AGN, Inquisición, vol. 23, exp. 2, fol. 10; Contra Ana González, por casada dos veces, Ciudad de México, 1553, AGN, Inquisición, vol. 23, exp. 3, fols. 11-18; Contra Elena Núñez, por casada dos veces, Ciudad de México, 1554, AGN, Inquisición, vol. 23, exp. 7, fols. 49-68. Todo el tomo 134 trata de casos de bigamia. A las mujeres se refieren 4 de los 12 casos: Contra Catalina Ruiz por haberse casado con Francisco Nájera siendo casada con Sebastián Ruiz, 1572, AGN, Inquisición, vol. 134, exp. 1, fol. 1; Contra Beatriz Ramírez, mulata, por casada dos veces, Ciudad de México, 1574, AGN, Inquisición, vol. 134, exp. 3, 24 fols.; Contra Inés de Espinosa, por dos veces casada, la segunda información ser viuda, aunque falsa, Ciudad de México, Huehuetlan, 1580, AGN, Inquisición, vol. 134, exp. 7, 14 fols.; Contra Petronila Pérez, mujer de Luis de Medina Sastre, natural de La Habana y residente en las minas Taxco, por dos veces casada, Guadalajara, 1581, AGN, Inquisición, vol. 134, exp. 10, 51 fols. El tomo 137 se dedica a los procesos de doble matrimonio entre 1585 y 1588, de los once casos de bigamia, cuatro tratan sobre mujeres: Contra Mariana de los Reyes, mulata libre, residente en la Villa de Tuxtla, por casada dos veces, Oaxaca, 1585, AGN, Inquisición, vol. 137, exp. 2, 13 fols.; Contra María de Villagrán, mestiza, natural de México, por dos veces casada, Ciudad México, 1586, AGN, Inquisición, vol. 137, exp. 5, 26 fols.; Contra Lucia González, mujer de Juan de Pantoja, herrero, vecino de la Ciudad de los Ángeles, por casada dos veces, Puebla, Obispado de Tlaxcala, 1587, AGN, Inquisición, vol. 137, exp. 8, 10 fols.; Contra Isabel Muñoz, mestiza, por casada dos veces, 1587, AGN, Inquisición, vol. 137, exp. 10, 23 fols.

ron a enfrentar mayores restricciones en su movilidad y autonomía, lo que redujo las oportunidades de trasladarse a casarse por segunda vez.

Como hemos visto, la autoridad secular y eclesiástica solían intervenir en los asuntos de convivencia de hombres y mujeres con objetivos claros, entre ellos, en particular, asegurar el flujo constante de tributo, el crecimiento poblacional o la redistribución de tierras y propiedades en manos de los españoles como mencionaré abajo. Según el *Confesionario* de Molina un marido tiene que amar a su mujer, ayudarla en sus trabajos y necesidades y en el tributo,⁶² que en el sistema colonial recaía en gran medida sobre las mujeres nativas.⁶³ El objetivo principal del matrimonio era entonces (excepto la salvación) económico y procreativo. Según la doctrina cristiana la procreación no debía evitarse por ningún motivo, aunque las personas fueran demasiado pobres para ocuparse de sus niños.⁶⁴

Sin embargo, la cuestión es hasta qué medida la gente, y especialmente las mujeres, se identificaban con la moral y las normas cristianas. Mientras que algunas mujeres interiorizaban la ideología de género patriarcal basada en la doctrina del pecado original hasta tal punto que probablemente creían de verdad que solo las mujeres eran responsables del comportamiento sexual de hombres y mujeres, como queda ilustrado, por ejemplo, en el caso de una tal Ana de Agüita de Ciudad de México en 1600, según la cual, “en el acto carnal pecaba solo la mujer y no el hombre”.⁶⁵ Otras se opusieron y se rebelaron contra la vigilancia de las instituciones y de la sociedad novohispanas al interpretar la moral y las normas cristianas a su manera. Resistiéndose, por ejemplo, a mantener relaciones sexuales exclusivamente dentro de la institución del matrimonio como ilustra el caso de una tal María Canedo, viuda y vecina de Tlalmanalco, en la jurisdicción de Chalco, que fue en 1598 denunciada y acusada por su conocido Luis Castellano, vecino de la capital, de haberle seducido al visitar este su

62. “Amas y quieres bien a tu mujer, y ayudas la en sus trabajos y necesidades, y en el tributo”, Molina, *Confesionario*, fol. 29v.

63. Véase la nota previa.

64. “Por ventura tú y la mujer legítima que tienes, habéis ambos impedido la procreación de los hijos por ser pobres, y necesitados o por algún enojo, o por otra cualquiera ocasión”, Molina, *Confesionario*, fol. 29v.

65. Contra Ana de Agüita, por decir “que en el acto carnal pecaba solo la mujer y no el hombre”, Ciudad de México, 1600, AGN, Inquisición, vol. 262, exp. 2, fols. 26-31r.

tienda. En su caso leemos varias veces la frase que la simple fornición no era pecado.⁶⁶

Las mujeres nativas aparecen en los murales de Actopan y Santa María Xoxoteco también como almas, especialmente en las pinturas del *Infierno* que decoran los muros testeros de la capilla abierta de Actopan, así como de la pequeña iglesia en Xoxoteco. Entre ellas, aparece una mujer nativa, cuya figura ha sido identificada, de acuerdo con Víctor Manuel Ballesteros García, Jaime Lara o Michael Karl Schuessler, como Lucía,⁶⁷ un personaje del auto de *El Juicio Final* que fue escrito entre 1531-1533 por fray Andrés de Olmos.



Fig. 23. Anónimo, *Lucía en el Infierno*, pintura mural policromada, siglo xvi, exconvento agustino de San Nicolás, Actopan, Hidalgo. Foto: archivo personal de Monika Brenišínová.

-
66. Contra María Canedo, viuda y vecina de Tlalmanalco, por decir que no es pecado la simple fornición, Ciudad de México, Tlalmanalco, 1598, AGN, Inquisición 248, exp. 51, fol. 53v.
67. Ballesteros García, *La pintura*, pp. 79, 94; Lara, *Christian Texts for Aztecs: Art and Liturgy in Colonial Mexico*, p. 115; Lara, *City, Temple, Stage: Eschatological Architecture and Liturgical Theatrics in New Spain*, p. 75; Schuessler, *Foundational Arts*, pp. 135-157.

Esta joven, que ha sido identificada por varios estudiosos como la figura de la protagonista nativa Lucía de la obra de teatro evangelizador *El Juicio Final* de la primera mitad del siglo xvi, atribuida al misionero franciscano Andrés de Olmos, aparece representada un total de tres veces en Actopan, en un temazcal de fuego, sentada en un banco de metal incandescente y con el cuerpo de una serpiente enroscada alrededor de su cuerpo desnudo.

Lucía está representada, en uno de los tres casos, como una mujer desnuda con una serpiente alrededor de su cuerpo. En la iconografía cristiana, se trata de una representación del pecado mortal en forma de lujuria, como se puede ver, por ejemplo, en la pintura mural de Juan de Borgoña del *Juicio Final* en la catedral de Toledo en España. Tal representación contempla el cuerpo femenino a través de la mirada masculina que combina el cuerpo y la sexualidad femeninos con la lascivia, el pecado mortal de lujuria y, por ende, la amenaza de la muerte eterna.⁶⁸ Lucía representa un *exemplum*,⁶⁹ cuyo fin es disuadir a las mujeres nativas de la vida soltera y/o el adulterio e instruirlas que el matrimonio no solo es un ideal cristiano, sino también la única forma de vida aceptable para una mujer nativa y soltera. Por ejemplo, según María Rodríguez-Shadow y Lilia Campos Rodríguez, se trata de un cambio importante porque, aunque el matrimonio era un ideal para los mexicas, veían la sexualidad femenina como algo natural. Además, existían formas de vida sexual prematrimonial y quizás también de divorcio.⁷⁰

La mirada masculina dominante que asocia el cuerpo de la mujer nativa y joven con el pecado y la condenación eterna pretende despertar la vergüenza en las mujeres, conducir a la interiorización de la moral y los valores cristianos y, en última instancia, trasladar la responsabilidad del comportamiento y las transgresiones sexuales del hombre a la mujer. Resulta que Lucía está representada como una segunda Eva y su representación alude a la doctrina católica del pecado

68. Para el pecado de lujuria, véanse Anunciación, *Doctrina*, p. 185; Bautista, *Confesionario*, fol. 55v; Molina, *Confesionario*, fols. 32r, 54r, 80v-81v.

69. Las obras literarias de la Edad Moderna tenían frecuentemente un carácter prescriptivo, compárese con los capítulos de este libro de Anna Libánská, Lillyam Rosalba González Espinosa o Markéta Křížová.

70. Kellogg, *Weaving the Past*, p. 73. Para la vida sexual de los mexicas, véase Rodríguez Valdés, *La mujer azteca*, pp. 133-173; Rodríguez-Shadow y Campos Rodríguez, “Concepciones sobre las sexualidades de las mujeres entre los aztecas”; Vyšný, *El derecho*, pp. 233, 245, 247, 250-253.

original que aparece plasmada tanto en Actopan, como en Xoxoteco, así como en Huatlatlauca como veremos más adelante. Según ella, todas las mujeres están construidas como seres creados del hombre, eso quiere decir imperfectas, débiles y propensas al pecado y, por ende, responsables de la caída de la humanidad. Si nos fiamos de la obra del misionero franciscano Bernardino de Sahagún, cuya obra en doce volúmenes *Códice florentino* es la mayor fuente de información sobre la vida de los mexicas, igualmente en la sociedad mexica las mujeres eran las principales responsables de los delitos sexuales. Por ejemplo, la categoría de adulterio se basaba en la relación entre una mujer casada y otro hombre, y no al revés, como leemos en el *Confesionario* de Molina: “ni cometáis adulterios teniendo parte con la que es casada”.⁷¹



Fig. 24. Juan de Borgoña, *Juicio Final*, pintura mural policromada, 1509-1511, sala capitular de la catedral de Santa María, Toledo, España. Fuente: https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Sala_Capitular_Juicio_Final.jpg.

El *Juicio Final* del pintor francés Juan de Borgoña (c. 1470-1536) representa a Cristo como juez y al tribunal de los apóstoles sentados en el cielo. A la izquierda de Cristo, en la parte inferior de la pintura, están representados los pecadores condenados a la residencia eterna en el infierno, como indican la boca del Leviatán y las llamas ardientes. Algunos pecadores representan los siete pecados capitales, como indican las filacterias sobre ellos. Obsérvese la figura femenina designada como *Lujuria* y representada como una mujer joven cuya desnudez solo queda oculta por las llamas.

71. Molina, *Confesionario*, fol. 54r. Para el adulterio y su conceptualización en la sociedad europea cristiana, véase, además Molina, *Confesonario*, fols. 11v, 64r, 34v, 64v. Para la concepción del adulterio llamado *tetlaximaliztli* en la sociedad mexica, véase Sahagún, *Códice florentino*, libro I, fols. 10r y 27v; libro VIII, fol. 28r. Para más literatura y contextualización, véase Lavrin, “La sexualidad”, p. 59; Socolow, *The Women*, p. 21; Vieira Powers, *Women*, pp. 28, 31; Vyšný, *El derecho*, pp. 232, 250.



Fig. 25. Anónimo, *Tentación de Adán y Eva en el árbol del conocimiento y la Expulsión de los Abuelos del Paraíso*, pintura mural policromada, siglo xvi, exconvento agustiniano de San Nicolás, Actopan, Hidalgo. Foto: archivo personal de Monika Brenišínová.

Las representaciones de la *Tentación de Adán y Eva* y de su *Expulsión* explican a los espectadores los conceptos cristianos del *peccatum originale* y del libre albedrío al narrar los momentos cruciales de la historia de la Salvación. Estos conceptos forman la base de la moral cristiana, sin embargo, para los habitantes nativos de Américas eran nuevos y ajenos. Los nahuas, por ejemplo, no creían que comportamiento o decisión alguna pudiera afectar a su destino tras la muerte, y vinculaban la idea del pecado con lo físico, no con lo moral. El primer cuadro narra la historia del pecado que Adán y Eva cometieron contra el orden (y, por ende, la moral) establecido por Dios, llevando a la humanidad a cargar con una pena hereditaria y condenándola a la segunda muerte, simbolizada por las fauces del Leviatán. Como el hombre fue expulsado del Paraíso, obtuvo, en consecuencia de ello, la posibilidad de elegir entre lo bueno y lo malo (el problema de la teodicea), fue dotado por su propia voluntad y capacidad de tomar sus decisiones, por lo que podía influir en su destino tras a muerte. Esto significa que toda la humanidad estaba —desde el punto de vista católico— condenada al pecado y la muerte eterna a causa del pecado original de Adán y Eva y que la salvación era posible solo dentro de la Iglesia católica.

La representación de la mujer nativa Lucía está relacionada también con la representación de deidades femeninas nativas que aparecen en la boca del Leviatán en forma de figuras mitológicas híbridas cristiano-nahuas. El propósito de estas pinturas, que hacen referencia a la diosa femenina prehispánica híbrida con los atributos de Ci-

huacoatl y Coatlicue⁷² a través de atributos en forma de collar de corazones y palmas y un tocado con un par de serpientes, sataniza no solo a las deidades precolombinas en general, sino a las deidades femeninas en particular. Aunque tradicionalmente las mujeres nahuas ocupaban cargos religiosos al igual que los hombres, esta opción les fue arrebatada tras la llegada de los españoles.⁷³ El panteón mexica asociaba a las deidades femeninas generalmente con la tierra, la fertilidad y el ciclo de creación y extinción; en el cristianismo, este simbolismo se asocia principalmente con el acto redentor de Jesucristo, conmemorado en el santo sacramento de la Eucaristía. La Iglesia católica, cuya jerarquía secular está representada exclusivamente por hombres, se ha apropiado así de un ámbito tradicionalmente asociado en muchas culturas a lo femenino, a las divinidades femeninas, que dota a las mujeres de autoridad y poder. Se impone así un régimen colonial andrógino y heteronormativo que marginaliza a las mujeres y las expulsa fuera de la esfera pública hacia el ámbito doméstico.

En la siguiente escena, habitualmente denominada *Gula*, vemos a una pareja nativa, reconocible por su indumentaria tradicional, dándose el gusto de beber el pulque servido por una sirviente nativa. El pulque es una bebida alcohólica que se elabora al fermentar el jugo del maguey y en Mesoamérica tiene una tradición milenaria. Independientemente de que esta escena represente una costumbre cotidiana de la élite nativa al tomar pulque, la embriaguez y/o el pecado cristiano de la gula, da testimonio también sobre las relaciones contemporáneas entre los cónyuges nativos.

-
72. Estrada de Gerlero identificó esta figura fragmentaria representada a escala monumental como la figura masculina de Lucifer, p. 82. Para las diosas Cihuacoatl y Coatlicue, véase *Códice florentino*, libro I, fols. 2v, 3r, 15, 30v, 36r, libro II, fols. 4r, 24v, 80v, 111v, libro III, 1r-1v, 2r, 3r, libro VI, fols. 138r-138v, 151r-152v, 156v, 165r, libro VIII, 2v, 3r, 6r, 12r, 54r, libro XI, 263r; Durán, *Historia de las Indias de Nueva-España y islas de Tierra Firme*, vol. I, pp. IX, 205, 271, 274, 277; vol. II, pp. 100, 126, 165, 171, 174-177, 204, 208, 280.
73. En los templos mexicas había sacerdotisas de jerarquía inferior llamadas *cihuatlamatlazque* y superior, *cihuacaucultin*, que cuidaban de los edificios religiosos, dirigían las ceremonias religiosas y formaban a otras sacerdotisas; véase Kellogg, *Weaving the Past*, pp. 22, 26-27; Socolow, *The Women*, pp. 27-28.



Fig. 26. Anónimo, *El señor del infierno en el atavío de Cihuacoatl-Coatlicue*, pintura mural policromada, siglo xvi, iglesia de la Purísima Concepción, Santa María Xoxoteco, Hidalgo. Foto: archivo personal de Monika Brenišínová.

Representar al diablo como mujer no es tan extraño como podría parecer a primera vista. Aunque en la civilización europea cristiana solemos estar acostumbrados a imaginar a los demonios y al gobernante del infierno, Lucifer, con atributos masculinos, en el libro 8, fol. 6r del *Códice florentino* leemos: “Y en tiempo de éste, el Diablo, que en figura de mujer andaba y aparecía de día y de noche, y se llamaba Cihuacoatl, [...].” Como puede verse, el señor del infierno podía tomar forma femenina y así está representado en Santa María Xoxoteco, donde luce atributos de la diosa prehispánica Cihuacoatl, la mujer serpiente, recolectora de almas y, a la vez, de Coatlicue, creadora de la vida y madre de los dioses, pues su cuello está adornado con un collar de corazones y manos humanas, y su cabeza con una corona de un par de serpientes entrelazadas. Tal representación híbrida sirve para la satanización de las deidades femeninas anteriores al contacto y para desacreditar el rol de las mujeres en la esfera religiosa. Además, el atributo de la diosa Cihuacoatl-Coatlicue, la serpiente, tiene una fuerte connotación negativa en el catolicismo, ya que se asocia a la doctrina del pecado original, que vemos representada en los murales.



Fig. 27. Anónimo, *Gula*, pintura mural policromada, siglo XVI, iglesia de la Purísima Concepción, Santa María Xoxoteco, Hidalgo. Foto: archivo personal de Monika Brenišínová.

Aunque la siguiente cita del libro 10, fol. 128r del *Códice florentino* sugeriría lo contrario: “También agujeraban los magueyes para que manase la miel para beber o para hacer pulque, o emborrachándose cada día, o visi-

tando las bodegas de los taberneros, y todo esto era el pasatiempo de los dellos”, al menos en la sociedad mexica el consumo de pulque estaba regulado y asociado principalmente a celebraciones y ceremonias religiosas. Esta representación aparece tanto en Xoxoteco, como en Actopan. En ambas, las mujeres están arrodilladas, mientras que su compañero masculino está sentado sobre una estera, lo que sugiere la posición social diferente de ambos géneros.

La rica vestimenta decorada con bordados indica que la pareja era de alto estatus social, como sugiere además la presencia de la criada que les sirve el pulque, y el *ecacehuaztli*, abanico de rica plumería, símbolo de riqueza.⁷⁴ Ambos aparecen sentados, pero mientras la mujer se arrodilla, el hombre se sienta en una estera, lo que sugiere una posición social más elevada, representada del mismo modo como que en el *Códice Mendoza* de 1541.⁷⁵ Así, aunque la pareja comparta la misma actividad, la posición de sus cuerpos subraya la diferencia de roles y jerarquía entre ellos. Aunque las relaciones entre mujeres y hombres en la sociedad mesoamericana se solían basar en el principio del paralelismo y la complementariedad, esto no significaba la igualdad de géneros.⁷⁶

Aunque tradicionalmente autores como Juan Benito Artigas o Elena Isabel Estrada de Gerlero han asociado esta escena con la tentación al pecado cristiano de la gula,⁷⁷ es posible que represente más bien una ceremonia nupcial precolombina tal como aparece, por ejemplo, en el *Códice Mendoza*⁷⁸ y destaque el significado redentor del matrimonio eclesiástico (así como la única alternativa para contraer legalmente matrimonio en el régimen colonial), representado en el muro opuesto. En ese caso, la escena se referiría al pecado de lujuria simbolizado por la

74. *Ecacehuaztli*, en náhuatl, “mosqueador”, esto es, “propriamente abanico para hacerse ayre”, *Gran Diccionario Náhuatl*. Para sus representaciones véase *Códice*, libro II, fols. 20v, 106v, libro III, 33v, libro IV, 19v, libro VIII, 30r, 41r, 28r, libro IX, 7r, 30v, 32v, 58v, 62v, 62r, 56v, 66r, libro XI, 230v; *The Codex Mendoza: facsimile*, fols. 66r, 67r, 68r.

75. *The Codex*, fol. 61r.

76. Kellogg, “Aztec Women in Early Colonial Courts: Structure and Strategy in a Legal Context”, pp. 31-34; “Indigenous Testaments”, p. 47; Kellogg, *Weaving the Past*, esp. cap. pp. 15-21, 34, 36; Socolow, *The Women*, p. 24; Vyšný, *El derecho*, p. 249.

77. Véase la nota 32.

78. Véase la nota 75.

voluntad de consumar el matrimonio fuera del marco eclesiástico, por ejemplo, dentro del matrimonio acordado entre los macehuales por el cacique.⁷⁹

Pero volvamos al significado que tradicionalmente se ha asociado a esta escena. La Iglesia católica relacionaba la embriaguez con el pecado mortal de la gula, como vemos, por ejemplo, en la obra *Tratado sobre los siete pecados mortales* (1551-1552) del misionero franciscano Andrés de Olmos, donde leemos: “como si hubiese tomado la hierba, semilla de ricino, u hongos, [...]; lo que dice lo dice el pulque como si estuviera loco”. Y más adelante: “Mucha comida y pulque [...] aumentan el peso de vicio en el cuerpo”.⁸⁰

Mientras que en la sociedad precolombina el consumo de alcohol estaba asociado a las ceremonias y fiestas sagradas y como tal estaba regulado por las costumbres socio-religiosas, después de la llegada de los españoles y la desintegración del mundo nativo tradicional, el consumo de alcohol entre los nativos se extendió fuera del contexto religioso y se convirtió en un grave problema social. Por esta razón, las autoridades cívicas y eclesiásticas empezaron a regular el consumo del pulque, ya fuera por sermón o licencias.⁸¹

Sin embargo, no solo los nativos tenían problemas con el alcohol. Al contrario, los casos denunciados en la Inquisición demuestran que era un problema extendido en la sociedad novohispana del que no se libraron ni las mujeres blancas ni las mestizas. Como ilustra, por ejemplo, un caso de un mestizo de Puebla Martín López, quien, en 1598,

79. Molina, *Confesionario*, esp. fols. 43r, 44v-45r.

80. Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 169. Olmos se refiere al consumo de pulque u hongos además en las páginas 41, 115, 253. Para la descripción de las tradiciones y costumbres relacionadas con el pulque y sus representaciones, véase *Códice*, esp. libro I, 11v, 22v, 40r, libro II, 103r, 105r, 106r, y libro X, 11v, 99v, 144r, 107r, 128r; Durán, *Historia*, vol. II, pp. 72, 138, 237-241, 291-292; Mendieta, ed. Joaquín García Icazbalceta, *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo xvi*, cap. 30, pp. 138-140. Para el pecado de gula y la borrachera, véase Anunciación, *Doctrina christiana muy cumplida: donde se contiene la exposicion de todo lo necesario para doctrinar a los Yndios, y administrar los Santos Sacramentos*, p. 187; Molina, *Confesionario*, fols. 28r, 44r, 64v, 82r.

81. Burkhardt, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in 16th-Century Mexico*, pp. 131, 157, 160; Corcuera de Mencera, *El fraile, el indio y el pulque: evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*; Kellogg, *Weaving the Past*, pp. 54-65.

denunció a los oficiales de la Inquisición que una señora asistía a las bodas solo para poder emborracharse.⁸²

Antes de la llegada de los españoles, los mesoamericanos habían utilizado en el contexto sociorreligioso no solo alcohol, sino también diversas plantas psicotrópicas y hongos con el fin de intoxicarse, tener visiones y poder comunicarse con el mundo de los dioses.⁸³ De hecho, el consumo de peyote y otras hierbas de origen aborigen, que está atestiguado en los archivos de la Inquisición, se difundió tanto en el siglo XVI y XVII que la Inquisición novohispana se vio obligada de promulgar edictos particulares en contra de este tipo de prácticas como testimonio, por ejemplo, el edicto de fe de 1620 “Por quanto al uso de la Hierba o Raíz llamada Peyote”.⁸⁴ De hecho, la práctica de consumir plantas y hongos psicotrópicos en el contexto ceremonial y curativo ha sobrevivido hasta nuestros días, por ejemplo, en Huautla de Jiménez, Oaxaca. Estas plantas se utilizaban también para la magia amorosa, entre otras cosas, que se practicaba en toda la sociedad novohispana en todos los niveles y castas y donde un nativo y/o una nativa servía casi siempre de intermediario con las hierbas y otras plantas alucinógenas,⁸⁵ en parte porque los nativos eran vistos por los españoles como más cercanos a la naturaleza y estaban exentos de la jurisdicción de la Inquisición, como advierte Solange Alberro.⁸⁶

-
82. Martín López, mestizo de Puebla, por decir que una señora había entrado a unas bodas por emborracharse, 1598, AGN, Inquisición, vol. 247, exp. 23.
 83. Entre las etnias que han consumido hongos alucinógenos en rituales religiosos hay que mencionar a mixtecos, mazatecos, nahuas, otomíes, tarascos y mayas. La antigüedad de esta costumbre se evidencia, por ejemplo, por las figurillas de hongos mayas y viene descrita y plasmada, por ejemplo, en el *Códice florentino*; véase *Códice*, libro X, fols. 24v, 34r, 34v, 51v, 64v, 122v, libro XI, fols. 131r, 132v, 132r, 142v, libro XII, fol. 27r. Burkhardt, *The Slippery Earth*, pp. 74, 88, 131-132, 140, 161-162, 165, 167-168, 176; López Austin, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos Nahuas I-II*, esp. pp. 280, 292, 294-295, 327, 349, 380, 407-408, 411, 438-439, 453-455, 461.
 84. Edicto de fe de 1620 “Por quanto al vfo de la Yerba o Raiz llamada Peyote”, AGN, Inquisición, vol. 289, exp. 12. Para más información véase Alberro, *Inquisición*, esp. pp. 65, 74, 318, 321-322; Chuchiak, *The Inquisition*, doc. 8, pp. 113-114; Guerrero Galván y Chuchiak, *Los edictos de fe del Santo Oficio de la Inquisición de la Nueva España: estudio preliminar y corpus facsimilar*, p. 202.
 85. Contra María Hernández, por tomar peyote para saber de un hurto, Ciudad de México, 1599, AGN, Inquisición, vol. 252, exp. 127, fols. 206-207.
 86. Alberro, *Inquisición*, esp. p. 321.

Antes de la llegada de los españoles, las mujeres podían celebrar ceremonias religiosas y ocupar cargos religiosos. Sin embargo, para el régimen colonial basado en la ideología de género patriarcal esto era inaceptable y, por lo tanto, a las mujeres se les negaban las funciones religiosas oficiales. A pesar de esta estricta actitud de las autoridades, las mujeres conseguían mantener su influencia en el ámbito de la religión, al trabajar con las plantas medicinales como herbolarias, curanderas, parteras, etc.⁸⁷ En general, sin embargo, esta práctica era desalentada por la Iglesia católica, porque tales actividades eran una fuente de autonomía, poder y autoridad que tradicionalmente estaban reservados a los hombres y, por lo tanto, estas mujeres eran perseguidas por ser consideradas supersticiosas, hechiceras y brujas.⁸⁸ (Por cierto, especialmente en los pueblos, los sacerdotes también cultivaban hierbas, y estas mujeres eran competencia para ellos.) Los abortos a través de poción fueron especialmente perseguidos.⁸⁹

Acabamos de ver y analizar dos cuadros (*Lujuria y Gula*) que plasman a las mujeres, aunque siempre en compañía de un hombre. En las tres escenas restantes (*Avaricia, Ira e Idolatría*) se las omite por completo. Lo que nos muestra que el ambiente social de la sociedad colonial temprana estaba marcado por el género, y las mujeres estaban restringidas (al menos en el imaginario de los patronos de las pinturas) a la esfera privada y excluidas de la pública, en nuestro caso particular, desde el ámbito de la propiedad, la violencia y la religión y/o se les asociaba con ciertos pecados más que a los hombres, y viceversa.

En la escena de *Avaricia* aparece un nativo junto a lo que probablemente sea un cofre lleno de riquezas. El hecho de que la escena represente solo al hombre sugiere que las mujeres estaban excluidas de la administración de la propiedad, al menos en un nivel simbólico e ideal. En la tradición occidental el derecho hereditario y de propiedad estaban relacionados con la institución del matrimonio y con el concepto de hijos legítimos e ilegítimos.⁹⁰ Aunque las mujeres españolas podían

87. Kellogg, *Weaving the Past*, p. 80.

88. Al fenómeno de brujería se dedica también el capítulo II de Anna Libánská.

89. “Diste a alguna mujer preñada bebedizos para la hacer mover, y para que muriese la criatura”, “Bebiste algunos bebedizos para te hacer estéril y sin fruto, y para no poder más engendrar”, Molina, *Confesionario*, fols. 31v, 31r.

90. Para el pecado de avaricia y concepto de hijos legítimos, véase Anunciación, *Doctrina*, pp. 182-185; Bautista, *Confesionario*, fols. 55r-55v; Molina, *Confesionario*,

heredar y legar bienes, no se las consideraba plenamente responsables ante la ley, como hemos visto más arriba; por ello, sus bienes solían ser administrados por un varón que actuaba como cabeza de familia —el marido, el padre o el hermano—.



Fig. 28. Anónimo, *Avaricia*, pintura mural policromada, siglo XVI, iglesia de la Purísima Concepción, Santa María Xoxoteco, Hidalgo. Foto: archivo personal de Monika Brenišínová.

Desgraciadamente, la última de la serie de las escenas de género está deteriorada en la parte media, razón por la cual es difícil descifrar e interpretar el recuadro. No obstante, en el centro reconocemos muy probablemente un cofre abierto, lleno de ducados de oro, que está rodeado por un indígena y tres demonios que lo están tentando al pecado mortal de la avaricia.

fols. 60v, 79v-80v. Sobre el concepto de ilegitimad en Hispanoamérica colonial, véase Twinam, “Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial”.

Sin embargo, también puede referirse a la costumbre española de dar a la novia las arras como símbolo de garantía del matrimonio y la obligación del hombre de ocuparse económicamente del hogar como leemos en el fol. 55v del *Confesionario* de Molina: “porque el oficio del varón es, trabajar fuertemente, para adquirir lo necesario a su [...] propio sustento y el de su mujer, [...].”

En cuanto a la posición de la mujer en la sociedad mexica, las opiniones varían de una autora a otra.⁹¹ Por ejemplo, según Kellogg, las mujeres poseían y heredaban propiedades y tierras.⁹² Tras la llegada de los españoles la posición de las mujeres nativas en la sociedad colonial se fue debilitando y la propiedad de la tierra y de los bienes muebles pasó gradualmente a los hombres, de modo que, después de 1650, las mujeres nativas ya no poseían casi ninguna propiedad como demuestran, por ejemplo, los testamentos⁹³ y los litigios sobre la propiedad, que atestiguan la creciente incertidumbre de las mujeres nativas en cuanto a sus derechos de propiedad y herencia tras la instalación del régimen colonial y las costumbres españolas.⁹⁴

91. Por ejemplo, de acuerdo con Kellogg (*Weaving the Past*, pp. 22-30), las mujeres mexicas ocupaban puestos de autoridad, tanto políticos, como religiosos y gozaban de amplios derechos hereditarios y de propiedad véase Kellogg. Al contrario, según Patricia Galeana (“Historia comparada de las mujeres en las Américas”, p. 7), la mujer en la sociedad mexica tenía un estatus de segunda clase y no participaba en la vida pública, ni política ni religiosa, y ello a pesar de la cosmología dual, inherente a las sociedades mesoamericanas Galeana. También Dios Vallejo y Pieza Martínez (“Una mirada”, pp. 35-78, esp. 36, 54) concuerdan en que las mujeres en las sociedades nativas tenían un papel secundario y dependiente. Para la concepción legal del concepto de la persona en el derecho nahua, véase Vyšný, *El derecho*, pp. 228-240.

92. En la sociedad mexica, las mujeres solían heredar parte de la casa y de las tierras de sus madres para su subsistencia. Pero, con la instalación del poder colonial, las nativas heredaban la casa, mientras que la propiedad de los campos y de las tierras empezó a pasar a los hombres, por lo que el número de mujeres propietarias de tierras disminuía con el tiempo; véase Kellogg, *Weaving the Past*, pp. 28, 52.

93. Sobre los cambios de la institución del matrimonio, el derecho hereditario y el concepto de los hijos legítimos entre la población nativa del centro de México después de la llegada de los españoles, véase Cline, “Fray Alonso de Molina’s Model Testament and Antecedents to Indigenous Wills in Spanish America”; Kellogg, “Indigenous Testaments of Early Colonial Mexico City: Testifying to Gender Differences”; Vyšný, *El derecho*, pp. 238, 241, 245-246, 248-249, 252-253.

94. Kellogg, “Indigenous Testaments”, pp. 48, 50; Socolow, *The Women*, pp. 9, 22-23, 44, 49; Vieira Powers, *Women*, pp. 88-92, 178-179.



Fig. 29. Anónimo, *Cacica indígena de Sutatausa*, pintura mural, siglo xvii, iglesia doctrinera de San Juan Bautista, Sutatausa. Colombia. Foto: archivo personal de Monika Brenišínová.

Este mural —que se encuentra escondido en una pequeña iglesia doctrinera de la región cundiboyacense colombiana—, representa a una caci-

que nativa, ataviada con ropajes tradicionales, retratada como donante y patrona de la iglesia. Este tipo de representaciones está reservado en la civilización europea cristiana a las figuras prominentes y nos habla de una fuerte posición social y económica de las mujeres indígenas en Nueva Granada del siglo XVII. Además, nos muestra que la posición de las mujeres nativas variaba y, a pesar de los esfuerzos de someterlas a la ideología de género europea-cristiana, en algunas regiones las mujeres guardaban un fuerte estatus social, por ejemplo, como mediadoras entre la comunidad indígena y las autoridades coloniales españolas como vemos aquí.

En el periodo colonial se produjo el declive del estatus social y del poder de las mujeres nativas en general, mientras que la importancia del matrimonio y la posición y autoridad del hombre, padre o marido creció, como confirman los tribunales, donde las mujeres habían estado cada vez más representadas por hombres.⁹⁵ (Aunque había excepciones, como demuestran, por ejemplo, los casos de las cacicas nativas.) Además, de acuerdo con Kellogg, la llegada de los españoles supuso no solamente la pérdida de estatus social, sino también de la autoridad política y religiosa. Además, trajo más trabajos a las mujeres nativas, ya que la responsabilidad de pagar el tributo recaía sobre las mujeres y se trataba de una sociedad en la que los hombres solían trabajar fuera de hogar.⁹⁶

De acuerdo con los principios del concepto de interseccionalidad, el régimen y la ideología de género coloniales eran especialmente perjudiciales para las mujeres no blancas que formaban la base de la pirámide de la sociedad novohispana. Dado que los beneficios se distribuían asimétricamente de acuerdo con la posición de personas en la jerarquía social y de género, en cuya cima se encontraban los hombres españoles, las mujeres afrodescendientes fueron quienes menos se beneficiaron del sistema lo menos posible, lo que dificultaba su identificación con la ideología imperante y la interiorización de sus normas

95. Kellogg, “Indigenous Testaments”, p. 45, 53; Socolow, *The Women*, pp. 49-50; Vieira Powers, *Women*, pp. 178-179. Véase también la nota anterior.

96. Según Kellogg, las mujeres nativas trabajaban más después de la llegada de los españoles por tres razones principales. Primero, por razones demográficas y por el declive de la población nativa en el siglo XVI, segundo, por el aumento constante de tributos y, tercero, por el surgimiento de nuevos empleos. Véanse Kellogg, *Weaving the Past*, pp. 63-71, 81; Socolow, *The Women*, pp. 46-48.

y valores. Entre las más afectadas estaban las mujeres esclavizadas y libres de origen africano, quienes, en ocasiones, resistieron esta situación de opresión. Un ejemplo de ello es el caso de Teresa, una mujer negra ladina, residente en Texmelucan, ocurrido en 1601. Durante la investigación, la acusada habló varias veces de manera vulgar sobre la propia Inquisición y el rey español, llegando a proclamar “que todos los oficiales, inquisidores y el Rey español besasen a su ano y allá en el culo, lo que dijo dos Veces con mucha desvergüenza”.⁹⁷ Su desafío verbal no solo transgredía los códigos de respeto impuestos por el orden colonial, sino que también ejemplificaba la mirada de oposición de la que habla Bell Hooks: una resistencia activa mientras era investigada por las autoridades.⁹⁸

Otra escena en la que se omite a las mujeres es la de la *Ira*, en la que vemos a un español de pie con el traje típico de la época sujetando por el pelo de la cabeza a un nativo que aparece arrodillado frente a él. El mismo gesto se observa tanto en la tradición occidental como en la mesoamericana y expresa un acto de poder y de sometimiento que representa al hombre español como patrón y guardián del orden público, que está autorizado por el sistema colonial ideológico a usar la violencia para vigilar y pacificar a los nativos, que se muestran, por su posición y por el gesto paternalista y condescendiente del español, infantilizados.

El hecho de que no se vean mujeres en esta escena implica que, al menos simbólicamente e ideológicamente, han sido excluidas del proceso disciplinario a través de la violencia pública. A pesar de ello, la violencia formaba parte integral de la vida de todas las mujeres. Las mujeres, nativas, europeas y negras participaron en los combates de conquista⁹⁹ y la violencia contra las mujeres por parte de los hombres (y también al revés) era parte integral de la vida cotidiana.¹⁰⁰

97. Contra Teresa, negra ladina, que reside en la venta de Texmelucan, por hablar mal de dios y los inquisidores, Ciudad de México, 1601, AGN, Inquisición, vol. 255, exp. 5, fols. 169-173r, aquí 171v.

98. Para el concepto de mirada de oposición de Hooks, véase la introducción, pp. 55.

99. Véase, por ejemplo, el caso de la guerra entre Tenochtitlan y Tlatelolco en 1473: Kellogg, *Weaving the Past*, pp. 24, 28-27; Socolow, *The Women*, pp. 18, 27-28; Vieira Powers, *Women*, pp. 15, 25-26.

100. Para la violencia sexualizada contra las mujeres nativas en la sociedad colonial véase Kellogg, *Weaving the Past*, esp. pp. 75-78; Molina, *Confesionario*, fol. 30v.



Fig. 30. Anónimo, *Ira*, pintura mural policromada, siglo XVI, iglesia de la Purísima Concepción, Santa María Xoxoteco, Hidalgo. Foto: archivo personal de Monika Brenišínová.

Esta escena, representada tanto en Santa María Xoxoteco, como en Actopan, consta de dos recuadros preservados en muy mal estado. En el primero reconocemos a un indio de rodillas y a un español que le sostiene por

el pelo y le está dando azotes con una maza. En la segunda imagen se une a estas dos figuras el diablo, que está luchando por el pobre indio con el español. El español representa así el gobierno secular, la ley y el justo castigo y, como en la escena de la *Idolatría*, muestra al indio el camino justo de la salvación. Sin embargo, también este cuadro propone una segunda lectura. Sabemos que los nativos interpretaron la religión católica, sus ritos y costumbres de una manera creativa al incorporar sus propias tradiciones y que, sobre todo en zonas rurales, han sobrevivido muchas de sus costumbres prehispánicas relacionadas con la vida sexual y el matrimonio. Es posible, por ende, que también esta imagen se relacione al matrimonio católico y represente el castigo del nativo que se había resistido a contraer nupcias.

Hemos visto que ambas sociedades, la mexica y la española, eran patriarcales, sin embargo, parece que el patriarcado ancestral¹⁰¹ era menos rígido y más igualitario que el patriarcado colonial impuesto por los colonizadores como lo demuestra el hecho de que después de la llegada de los españoles y la introducción del sistema de la ideología de género ibérica, la situación de la mayoría de las mujeres nativas empeoró. Sumado a lo anterior, la organización social autóctona basada en el paralelismo y la complementariedad de género se iba descomponiendo y los hombres nativos aceptaban poco a poco las costumbres y el sistema de valores occidentales, como el concepto de honor masculino relacionado con la necesidad de conservar y defender la pureza de las mujeres y el sistema patriarcal.¹⁰² El empeoramiento de la relación entre hombres y mujeres nativas también se evidencia en la *Relación de las cosas de Yucatán* (1566) de Diego de Landa, misionero franciscano que trabajó entre los mayas y estaba convencido de que los españoles representaban un mal ejemplo para los nativos: “Con la mesma facilidad dexauan los hombres con hijos á sus mugeres, [...], y aora que an visto de que los Españoles sobre esso matan á las suyas empiezan a maltratarlas y aun á matarlas”.¹⁰³

Sin embargo, tras la llegada de los españoles, no solo disminuyó el estatus social de las mujeres nativas, sino también su autonomía en

101. Para los conceptos de patriarcado ancestral y colonial, véase la introducción, p. 43.

102. Kellogg, *Weaving the Past*, esp. p. 74. Para el honor femenino en la sociedad de América hispana, y especialmente en el México colonial, véase Baena Zapatero, “Honor”, pp. 59-86; Lavrin, “La sexualidad”, esp. pp. 73-75; Twinam, “Honor”, esp. pp. 131-155.

103. Landa, *Relaciones de Yucatán*, p. 327.

materia religiosa, como ilustra la escena de la *Idolatría* que se encuentra tanto en Santa María Xoxoteco, como en Actopan, aunque esta se encuentra en mal estado de conservación. La escena representa un teocali pintado a la manera prehispánica en cuyo pico se encuentra un templo con un dios prehispánico, es decir, un ídolo pagano desde el punto de vista cristiano. Mientras que a la derecha vemos a dos nativos en taparrabos con calabazas de botella portátiles y pelo despeinado adorando el templo pagano, a la izquierda aparece un nativo, probablemente noble según indica su traje, en compañía de un español. Ambos tienen las manos en signo de oración y por encima luce el monograma de Cristo IHS. La escena alude claramente al pecado de idolatría,¹⁰⁴ sin embargo, desde el punto de vista de género, es interesante que se trata de una escena con protagonistas masculinos que excluye a las mujeres del ámbito religioso.



Fig. 31. Anónimo, *Idolatría*, pintura mural policromada, siglo xvi, iglesia de la Purísima Concepción, Santa María Xoxoteco, Hidalgo. Foto: archivo personal de Monika Brenišínová.

El cuadro representa el pecado de idolatría, el aspecto desolador de los nativos simboliza su barbarismo y paganismo, el color rojizo del interior del templo alude a las llamas del infierno católico y, a la vez, a la tradición mesoamericana de decorar las estatuas de dioses con colorantes o sangre, mientras

104. Molina, *Confesionario*, fols. 20r, 51v.

que la pareja del nativo noble y español simboliza el papel de las élites en el proceso de evangelización y catolización de la población nativa de Américas.

Mientras que antes de la llegada de los españoles, las diosas femeninas ocupaban un lugar significante en el panteón de dioses mexicas y las mujeres mantenían cargos religiosos,¹⁰⁵ el régimen colonial les negó el acceso a la religión que ahora estaba mediada exclusivamente por hombres. Esta naturaleza de poder patriarcal que se concentraba en manos de los hombres blancos se reproducía también a través de las artes y la literatura religiosa. Por ejemplo, los sacerdotes católicos luchaban contra la amistad femenina,¹⁰⁶ que se consideraba socialmente indeseable, impropia de una mujer virtuosa, puesto que podía desviárlas al camino del mal y del pecado y amenazar así a toda la sociedad.

El ideal cristiano para una mujer virtuosa era quedarse en casa con su familia, como hemos visto. Las mujeres, por supuesto, siguieron haciéndose amigas y formando alianzas formales e informales. Sin embargo, como advierte Caroline Walker Bynum, las vidas de las mujeres santas que constituyan el modelo de una vida femenina ejemplar carecían frecuentemente del momento de conversión o transformación dramática (catarsis) en comparación con las *vitaes* de los santos varones poniendo énfasis en la pasividad de las mujeres.¹⁰⁷ En cambio, laantidad de las mujeres se representa como un proceso continuo, a menudo centrado en la comida y el cuerpo. Mientras que en las sociedades del precontacto el poder catalizador y purificador se asociaba frecuentemente a divinidades y, por ende, también oficiantes femeninos, en el cristianismo lo asume la Iglesia que concede el perdón a través del sacramento de la confesión. Las preguntas confesionales eran frecuentemente íntimas. Por ejemplo, los sacerdotes solían preguntar detalladamente sobre las prácticas sexuales como la masturbación, el

105. Véase la nota 162.

106. Martin, *Mapa de arcanos, y verdades de nuestra católica religion, comentando el catecismo del Padre Geronymo de Ripalda, de la Compañía de Jesus*, pp. 247-248.

La actitud negativa se remonta en el mundo occidental hasta la Antigüedad, por ejemplo, en la obra del filósofo Plutarco quien en el capítulo “Deberes del matrimonio” de *Obras morales y de costumbres (Moralia) II* (p. 186, sección 19) dice: “No conviene que la mujer tenga amigos particulares, sino que disfrute con los de su marido juntamente con él”.

107. Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, pp. 24-25, 285-288, 293.

sexo durante la menstruación (*estar con su costumbre*), el coito (*tener parte y ayuntamiento, tener débito*) vaginal u otro (*en el vaso ordenado y en alguno otra parte*),¹⁰⁸ es evidente que muchas mujeres sentían vergüenza y se mostraban reacias a confesar. Además, en muchos casos, los sacerdotes abusaron de esta situación delicada y agredieron sexualmente a las mujeres, lo que llevó a muchas de ellas a evitar la confesión. Por ejemplo, en 1592, una mujer llamada Isabel de los Ríos, de la villa de Amozoc en Puebla, denunció a Francisca de Castilla por supuestamente no confesarse y aun así comulgar.¹⁰⁹

Que muchas mujeres tuvieran dificultades para someterse a la confesión, una institución de vigilancia, mediada solo por hombres,¹¹⁰ lo demuestran los documentos inquisitoriales, donde figuran la vergüenza y la reticencia a confiar en un sacerdote varón entre los factores decisivos. Como leemos en el caso de Isabel de Villareal, vecina de Ciudad de México, ocurrido en 1597 y en el que esta “decía, que teniendo vergüenza bastaba confesar el pecado a Cristo y no al confesor”.¹¹¹

La Iglesia vigilaba el cumplimiento de la moral y las normas cristianas no solo a través de la confesión, sino también a través de la Inquisición. Para promulgar los pecados y delitos contra la Iglesia y la moral católica servían los edictos, que se solían leer en las iglesias periódicamente y que instaban a la población a denunciar tales delitos.¹¹² Algunos edictos eran generales, promulgados por la metrópoli, y otros, locales, referentes a delitos regionales como hemos visto en

108. Véase, por ejemplo, Molina, *Confesionario*, fol. 35v.

109. Denuncia de Isabel de los Ríos contra Francisca de Castilla por no decir la verdad en la confesión, Amozoc, Puebla, 1592, AGN, Inquisición, vol. 239, sin exp., fol. 212.

110. Para la confesión y su percepción por parte de la población nahua en el periodo colonial, véase Gruzinski, “Individualización y aculturación. La confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVII”.

111. Los casos concernientes a la confesión están incluidos en el volumen 188, que trata, ante todo, de procesos por proposiciones heréticas y que comienza en marzo de 1597 y termina en noviembre de 1598. Sin embargo, de un total de diez expedientes, solo uno es contra una mujer: contra Isabel de Villareal, mujer de Juan Camarillo, vecinos de México, por palabras heréticas, Ciudad de México, 1597, AGN, Inquisición, vol. 188, exp. 1, 5 fols.

112. Según Alberro (*Inquisición*, pp. 65-66) los edictos de fe se solían leer durante la Cuaresma y cada tres años en la capital y las ciudades que tenían más de trescientos vecinos. Los edictos de fe están depositados en el AGN en Instituciones Coloniales en los fondos de Edictos de la Inquisición, Inquisición e Indiferente Virreinal. Para más información sobre este tipo de documentos, véase Chuchiak, *Inquisition*, pp. 107-121; Guerrero Galván y Chuchiak, *Los edictos*, esp. pp. 15-26.

el caso del consumo del pulque y plantas psicotrópicas. Sin embargo, especialmente en las zonas más remotas, donde el control social no era tan fuerte, estos edictos parecen haber tenido poco impacto. Como muestra el caso de una Isabel, mujer de Juan Rico, mestizo, hija de un cirujano extranjero que había trabajado antes en Manila, que ocurrió en 1597 en México. Según el denunciante, Sebastián, de treinta y siete años, Isabel había llevado, supuestamente, un vestido de seda y oro, incluso el día en que se leyó en la iglesia el edicto contra ello y, además, repitió la misma conducta al año siguiente.¹¹³ Hemos visto que la vestimenta pertenecía a uno de los atributos de estatus social más frecuente.¹¹⁴ La seda estaba reservada para las clases altas de la sociedad novohispana y su uso se solía prohibir a las negras y las mulatas y/o a los conversos, etc.¹¹⁵

La siguiente pintura mural que retrata a las mujeres se localiza en el pequeño exconvento agustino de Santa María de los Reyes en Huatlatlauca, en el estado de Puebla. El convento perteneció originalmente a los franciscanos y, según George Kubler, fue construido entre los años 1550-1570 y en 1566 pasó a manos de los agustinos.¹¹⁶ La pintura —conocida como *Triunfo de la Muerte*—¹¹⁷ se encuentra en el claustro bajo, en la pared norte, a la entrada de la antigua iglesia conventual. Fue encomendada por la orden agustina y ejecutada entre los años

113. Contra la mujer de Juan Rico por vestir seda siendo hija de reconciliado por el santo oficio, Ciudad de México, 1597, AGN, Inquisición, vol. 243, exp. 68, fol. 136. Para otros casos véase también: Contra Antonia Machado, por usar trajes de seda siendo hija del relajado por judío, Ciudad de México, 1604, AGN, Inquisición, vol. 273, exp. 16, 3 fols.; Memorial de varias mujeres que son hijas de reconciliados y visten seda, Guatemala, 1598, AGN, Inquisición, vol. 247, sin exp., fols. 30-32.

114. Sobre la importancia de la ropa para el estatus social, véase Alberro, *Inquisición*, esp. pp. 35, 427; Otte, *Cartas privadas de emigrantes a Indias 1540-1616*, esp. pp. 29-31, 112, 151, 193, 195, 230, 281, 284, 331, 363, 434, 441-442, 443, 576. Comparese con el capítulo II de Anna Libánská.

115. Alberro, *Inquisición*, esp. pp. 169, 272, 424, 426.

116. El convento fue construido por la orden franciscana, sin embargo, no se conoce más información sobre el mismo. Entre 1566-1569 pasó a manos de la orden de los agustinos, bajo cuyo mando fueron realizadas las pinturas murales entre 1570 y 1580; véase Kubler, *Arquitectura*, pp. 109, 619; McAndrew, *Open-Air*, pp. 147, 468; Reyes-Valerio, *Arte*, p. 235.

117. Reyes-Valerio (*Arte*, p. 462) identifica la pintura como el *Juicio Final*. José Alejandro Vega Torres (“El tema del triunfo de la muerte en una pintura mural del convento agustino de Huatlatlauca”) la titula *Mural de la muerte flechadora*.

1570-1580. Está enmarcada por una línea negra y en la parte superior por la pintura de lo romano.¹¹⁸



Fig. 32. Anónimo, *La confesión*, pintura mural blanca y negra, siglo xvi, exconvento de Santo Domingo de Guzmán, Tlaquiltenango, Morelos, México. Foto: archivo personal de Monika Brenišínová.

La confesión fue una herramienta vital en el proceso de evangelización y catolización de Nueva España, pues sirvió no solo como medio de purifi-

118. Toussaint, *Arte colonial en México*, Ciudad de México 1965, pp. 19, 36.

cación espiritual, sino también como método de transformación cultural y control social. Para las mujeres y los hombres indígenas, era un aspecto significativo de su nueva vida religiosa, que reforzaba los valores cristianos y las normas europeas. La imagen muestra la interacción entre un noble indígena vestido de tilma y arrodillado, una postura que sugiere humildad, sumisión y aceptación de la nueva fe, de cuya boca salen ranas, símbolo de la expulsión de pecados impuros a través del acto de confesión, y la imposición de prácticas católicas a través del ritual de la confesión mediado por un monje. Destaca la sucesión lineal de las ranas que salen de la boca del indígena y que alude a la necesidad en el rito católico de confesar sus pecados. Sabemos, que para los nativos, resultó difícil hacer el recuento sucesivo y exacto de sus pecados.



Fig. 33. Anónimo, *El triunfo de la Muerte*, pintura mural policromada, siglo xvi, exconvento agustino de Santa María de los Reyes, Huatlatlauca, Puebla, México. Foto: archivo personal de Monika Brenišínová.

En el contexto de la historia de género, este mural también sirvió para comunicar y reforzar los roles de género dentro del marco de la religión ca-

tólica y el patriarcado colonial. Las mujeres, a menudo consideradas guías morales dentro del hogar y la familia, mantenían el orden moral dentro de la casa y, por ende, tenían que inculcar los valores y la moral católicos a sus hijos e hijas. Así, las mujeres, en este caso nativas, participaban en la vida espiritual de sus comunidades.

En cuanto a la composición, el cuadro se compone de dos rectángulos de casi el mismo tamaño, que juntos tienen la forma de una letra L invertida. Mientras que el primer rectángulo (horizontal) representa a la sociedad novohispana temprana de forma simplificada, el segundo (vertical) muestra a la muerte triunfadora. La sociedad novohispana está compuesta por un grupo de mujeres y hombres tanto españoles como nativos que están amenazados por la muerte, armada con un arco y un carcaj de flechas con un cubo y una pala a sus pies.

Gracias a la indumentaria y otros atributos del estatus social podemos identificar a los personajes representados. De izquierda a derecha, observamos primero a un grupo de hombres y mujeres nativos; luego, a los hombres y las mujeres españoles, seguidos por miembros de las tres órdenes misioneras¹¹⁹ que participaron en el proceso evangelizador (franciscanos, dominicos y agustinos) y, finalmente, a los representantes del clero secular y poder colonial, muy probablemente encabezados por el cuarto virrey de Nueva España, Martín Enríquez de Almanza (1568-1580) y el papa Pío V (1566-1572) o Gregorio XIII (1572-1585), figuras importantes de la recatolización tridentina,¹²⁰ durante la cual se fortaleció la Inquisición y se buscó limitar los poderes de la Iglesia regular en América en favor de la secular.

En cuanto a las mujeres, estas aparecen solo en el extremo derecho de la pintura (a la izquierda desde el punto de vista del espectador). En primer lugar, observamos a cuatro mujeres blancas vestidas según la moda europea de la época llevando sayas blancas con gorgueras y jubones.¹²¹ Están vestidas con un largo manto negro y llevan una cofia que

119. Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, Madrid 1992, p. 66.

120. Para el proceso de catolización del Nuevo Mundo y recatolización del Viejo, véase la introducción, p. 19.

121. Durante largo tiempo había supuesto que al menos dos de las mujeres en cuestión eran monjas, como sugería su sencilla vestimenta en blanco y negro. Sin embargo, una revisión de las fotografías de las pinturas reveló que las mujeres vestían ropa seculares típicas del ambiente hispanohablante del siglo xvi. Se les ve el pelo, llevan vestidos con mangas decoradas y sus escotes y cuellos cubren gorgueras blancas.

les cubre la cabeza; ambos elementos son símbolos de su alto estatus social y estado conyugal. Las mujeres están representadas detrás de los hombres blancos, reflejando la jerarquía de género. Estos últimos llevan ropa blanca (camisas y medias), jubones azules de diferentes tonos, con pantalones cortos del mismo color y sombreros negros en la cabeza. Por último, notamos a un grupo de mujeres y hombres nativos, lo que refleja no solo la jerarquía de género, sino también la racial. Concretamente, aparecen cuatro mujeres reconocibles por sus peinados y trajes con borduras tradicionales y cinco hombres, de los cuales uno lleva tilma y tres tienen barbas reconocibles. De lo anterior podemos afirmar con certeza que al menos uno de ellos es nativo y tres pueden ser españoles.

Todas las mujeres representadas son jóvenes y se distinguen por su raza y condición social, las cuales se construyen a partir de su vestimenta y pueden ser identificadas gracias al contexto histórico. Aunque algunas mujeres criollas, mestizas, mulatas e incluso negras podían adoptar elementos de la moda europea, las indígenas conservaban el traje tradicional; así, el color de piel junto con la indumentaria permite identificar a las mujeres blancas, es decir, españolas o criollas, y su posición en la jerarquía social y racial. (Por supuesto que, como señala, por ejemplo Socolow, en las ciudades españolas existía una considerable hibridación, y las mujeres vestían elementos de la moda europea, autóctona y asiática, como muestran los testamentos.¹²²)

En cuanto a la jerarquía de género y el estatus general de las mujeres en la sociedad novohispana, la posición de estas en el cuadro es elocuente. El hecho de que aparezcan al final de la escena indica que, desde la perspectiva del patrocinador de las pinturas, formaban parte integral de la sociedad novohispana, pero su estatus —en comparación con la jerarquía de hombres representada en la parte frontal de la pintura— era secundario. La posición más baja en la jerarquía social la ocupan las mujeres nativas, que aparecen casi al final, cerrando toda la escena, lo que nos permite inferir que la raza y el género conformaban elementos esenciales del estatus social. Un último dato revelador, como ya hemos observado en Actopan, es que las mujeres casi siempre aparecen representadas en compañía de hombres, generalmente sus maridos.

Además, la presente pintura demuestra con claridad que las mujeres, tanto españolas, como nativas, en general tenían solo una posibili-

122. Socolow, *The Women*, pp. 45-46.

dad en la sociedad colonial si querían cumplir con el ideal de mujer virtuosa: casarse. La única alternativa era entrar en el convento. Y si bien es verdad que la vida conventual les otorgaba cierta autonomía y autoridad, los escritos inquisitoriales atestiguan que existía también una actitud negativa hacia la vida en reclusión entre la población novohispana, como demuestran los delitos que se solían describir con diferentes variaciones de la siguiente frase: mejor estar casado que ser padre o monje.¹²³ Cierta resistencia a la vida conventual y sus intríngulis existía también en Nueva Granada, como escribe Lillyam Rosalba González Espinosa en su capítulo dedicado a Francisca Josefa del Castillo.

La última escena estudiada —que llegó a ser conocida gracias a la obra *Tetela del Volcán: su historia y su convento* (1968) de Carlos Martínez Marín como *El milagro de la Virgen del Rosario*—,¹²⁴ se encuentra en una de las habitaciones del claustro alto del antes convento dominico de San Juan Bautista en Tetela del Volcán, Morelos. El convento fue fundado en 1533 por la orden dominica que empezó su construcción en 1563, la cual fue terminada hacia 1580.¹²⁵ La pintura fue encomendada por la citada orden y, según Robert H. Jackson, fue ejecutada en el último tercio del siglo xvi.¹²⁶ La pintura es en blanco y negro, se ha conservado solo fragmentariamente, y difiere estilísticamente del resto de las pinturas murales del convento, que son polícromas y representan los ciclos hagiográfico, mariano y pasional.

La pintura *El milagro de la Virgen del Rosario*¹²⁷ está dividida en tres registros horizontales. En el centro de la parte superior aparece el

123. Véase, por ejemplo, los siguientes casos: *Contra Martín [...]*, México, por decir que tenía por mejor estado el del matrimonio que el de los frailes y monjas, AGN, Inquisición, vol. 247, exp. 21; *Contra Felipa de Reñolosa, mujer de Alonso de Angulo*, por decir que “es mejor el estado de casada de que el de religiosa”, Ciudad de México, 1601, AGN, Inquisición, vol. 261, exp. 9a, 5 fols.

124. Martínez Marín, *Tetela del Volcán: su historia y su convento*, pp. 103-108.

125. Según Sebastián, el constructor del convento fue Juan de la Cruz, fundador de una media docena de conventos en el valle de Amilpas. Kubler, *Arquitectura*, pp. 11, 180, 643; Martínez Marín, *Tetela*, pp. 63-69; Sebastián, “El arte”, pp. 174-175. Para la historia de fundaciones dominicas en Tetela y Hueyapan, véase Acuña, *Relaciones geográficas*, México II, pp. 255-272.

126. Jackson, “The Miracle of the Virgin of the Rosary Mural at Tetela del Volcán (Morelos): Conversion, the Baptismal Controversy, a Dominican Critique of the Franciscans, and the Cultural Wars in the Sixteenth Century Mexico”, p. 6.

127. En cuanto a la descripción y análisis de la pintura existen varias opiniones. Reyes-Valerio (*Arte*, p. 279) la describe apoyándose en la obra de Carlos Martínez y

crucifijo, a su derecha vemos a la Virgen del Rosario y a su izquierda a Jesús Cristo como *Maiestas Domini*, es decir, Cristo en majestad, el soberano del mundo.¹²⁸ La escena central de la sección media retrata el bulto mortuorio de un noble nativo como indican los atributos prehispánicos del poder en forma de la corona de tlatoani *xiuhuitzolli*, el símbolo del gobierno,¹²⁹ una caja de piedra *tepetlacalli*¹³⁰ y un collar de jade o turquesa *chalchiuhcozcapetlatl*,¹³¹ de cuya boca emerge un alma en forma de cuerpo desnudo, que es atada por el diablo. A la siniestra, el difunto está rodeado de mujeres nativas; a la diestra, aparece una mujer con una manzana mordisqueada por dos demonios. La escena de la parte inferior se introduce a la izquierda por la boca del Leviatán, a la que los secuaces de satán arrastran las almas de los réprobos. En el centro vemos a un nativo con un parche en los ojos que simboliza la ceguera moral y la vida en el pecado,¹³² que está atado por el demonio,

destacando los elementos nativos como la caja de piedra *tepetlacalli* o de paja *petlacalli* y el abanico hecho con plumería *ecacehuaiztli*. Autores como Julia Santa Cruz Vargas y Enrique Tovar Esquivel —que interpretan la pintura desde la perspectiva de la iconografía del alma y del sacramento de extremaunción— o Jackson ponen la pintura en relación con los acontecimientos de Tepetlaoztoc de 1541 relatados por el dominicano Alonso Franco, durante los cuales un residente murió y después de la intercesión del padre y sus rezos a la Virgen del Rosario resucitó para poder confesarse. Véanse Franco y Ortega, *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México Orden de Predicadores*, pp. 35-36; Jackson, “The Virgin of the Rosary at Tetela del Volcán (Morelos), Conversion, The Baptismal Controversy, The Dominican Critique of the Franciscans and the Culture Wars in Sixteenth Century Central Mexico”; Jackson, “I Visualizing the Miraculous: The Virgin of the Rosary Mural at Tetela del Volcán (Morelos)”; Jackson, “The Miracle”, pp. 1-29; Jackson y Esparragoza Amador, *A Visual Catalogue of Sixteenth Century Central Mexican Doctrinas*, pp. 517-518; Santa Cruz Vargas y Tovar Esquivel, “Los intangibles caminos del alma”, p. 72. Véase también Escalante Gonzalbo, “Las nubes y lo nublado en la construcción de lo imaginario sagrado en la Nueva España”, p. 140; Lara, *Christian Texts for Aztecs: Art and Liturgy in Colonial Mexico*, p. 148; Sebastián, “El Arte”, pp. 174-175.

128. Ezequiel 43: 4-6.

129. Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, p. 770. Para la representación de la corona de turquesa véase, por ejemplo, *The Codex*, fol. 41r; Sahagún, *Primeros Memoriales*, Norman 1993, fol. 51r.

130. Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, p. 102.

131. *Gran Diccionario*.

132. En la teología católica los sentidos ayudan al hombre a orientarse en el mundo, pero también pueden llevar al pecado. Para el sentido de la vista, véase Anunciación, *Doctrina*, pp. 211-212; Molina, *Confesionario*, cap. II, esp. fols. 101r-101v.

y en el extremo derecho a un par de mujeres nativas amenazadas por un otro diablo con un tocado precolombino.



Fig. 34. Anónimo, *El milagro de la Virgen del Rosario*, pintura mural blanca y negra, siglo xvi, exconvento, Tetela del Volcán, México. Foto: archivo personal de Monika Brenišínová.

Esta imagen representa un episodio milagroso atribuido a la Virgen del Rosario en el contexto escatológico y también refleja las dinámicas de género y el rol de las mujeres en el proceso de evangelización y catolización de la población nativa de la Nueva España y la vida religiosa durante la época colonial. La imagen nos muestra que las mujeres nativas eran vistas como pilares fundamentales para la difusión del catolicismo en sus comunidades. El milagro representado subraya la intercesión divina y el papel de la Virgen como mediadora, lo cual reforzaba la idea de las mujeres como intermediarias espirituales en sus familias y comunidades. Además, la veneración de la Virgen del Rosario (muy popular en América Latina hasta hoy día) se convirtió en una práctica devocional central que ofrecía a las mujeres una figura de empoderamiento y consuelo en un entorno dominado por la autoridad masculina tanto en la iglesia como en la sociedad.

En el nivel didáctico, la pintura representa el milagro de la Virgen del Rosario, una advocación dominica, y resalta el poder salvífico de la Iglesia católica mediado por los sacramentos, en este caso la extremaunción. Y legitima así la presencia del clero regular y su tarea evangelizadora entre las poblaciones nativas de la Nueva España.

En cuanto al género, comenzamos nuestro análisis con la pareja de mujeres nativas que aparecen al lado del difunto en el registro central. Estas dos mujeres, que reconocemos por su peinado y vestimenta tradicionales, se pueden referir al pecado de la poliginia, como sugiere Jackson en repetidas ocasiones.¹³³ La poliginia antes de la llegada de los españoles estaba muy extendida entre la nobleza mesoamericana. Para las élites, las uniones poligínicas servían para establecer alianzas políticas y consolidar el poder. No obstante, esta práctica se oponía directamente a las exigencias de la nueva fe y la institución del matrimonio monogámico. A pesar de los esfuerzos de la Iglesia novohispana por erradicar esta costumbre, los casos de poliginia entre hombres nativos a lo largo del siglo XVI eran relativamente frecuentes.¹³⁴ Como

133. Jackson, “The Miracle”, p. 7.

134. Sobre los casos de poliginia y bigamia en la sociedad colonial, véase Kellogg, *Weaving the Past*, esp. pp. 72-73. Cline estudió los registros de tributos de Morelos que proponen información única sobre bautismos y matrimonios y, por ende, también los casos de poliginia. Según el censo de Cuernavaca, había muchos hogares poligínicos en el México central hasta en las décadas de 1630 y 1640. Véanse Cline, *The Book of Tributes: Early Sixteenth-Century Nahuatl Censuses from Morelos*; Cline, *Colonial Culhuacan, 1580-1600: Social History of an Aztec Town*. Para la monogamia y poliginia en la sociedad tenochca, véase Vyšný, *El derecho*, pp. 246, 253. Sobre las dificultades de erradicar la poliginia y promover el matri-

ejemplo, citemos el caso de un tal Francisco, indio de Coyoacán, quien fue acusado en 1538 de haberse casado dos veces, tras lo cual le confiscaron la mitad de sus bienes como castigo.¹³⁵

Otra pareja de mujeres nativas vestidas con huipiles y faldas aparece en la parte inferior derecha del fragmento (a la izquierda desde el punto de vista del espectador). Ambas lucen peinados e indumentaria típicos para las mujeres nahuas y son jóvenes como sugiere el bebé en brazos de una de ellas; la otra tiende un abanico de rica plumería, símbolo tradicional mesoamericano de alto estatus social. La representación sugiere que, al igual como en la sociedad española, también entre la mexica, la principal tarea de las mujeres era la procreación. Con la diferencia de que, aunque la sociedad nahua era patrilineal, el estatus nobiliario —indicado por el abanico— pasaba al hijo tanto por parte de padre como de madre. Así que la posición social de mujer en la sociedad mexica reforzaba de manera significativa el estatus del hombre y a la mujer la dotaba de autoridad y autonomía.¹³⁶

Al lado derecho del lecho del difunto y debajo de las dos mujeres nativas aparece otra mujer nativa reconocible gracias al peinado femenino tradicional con la manzana en su mano y la serpiente envuelta alrededor de su cuerpo. Esta mujer está plasmada de igual manera como Lucía en Acopan, representa la segunda Eva y servía para presentar a los nativos la doctrina del pecado original. También aquí la mujer nativa se construye como lasciva, tal como lo simboliza la serpiente, y propensa al pecado, como lo sugieren la manzana y los demonios. Por ende, la representación plantea que las mujeres nativas son responsables por el pecado de la poligamia (al quitar así la culpa del difunto masculino), puesto que, de acuerdo con la doctrina cristiana, las mujeres son por su esencia seres débiles, más susceptibles al pecado y, por tanto, responsables de transgresiones sexuales. Como leemos en el *Confesionario* de Molina: “y todos sus amancebamientos, ira a pagar [...] su mujer al infierno: y la razón es, porque le provoco”.¹³⁷

monio monogámico entre los nativos, por ejemplo, Benavente Motolinía, *Historia*, esp. pp. 5, 125-127, 163-165, 221-222.

135. Contra Francisco, indio de Coyoacán, por casado dos veces, 1538, AGN, Inquisición, vol. 23, exp. 1, fols. 1-6.

136. Kellogg, *Weaving the Past*, pp. 33, 37-38, 70; Socolow, *The Women*, pp. 18-19.

137. Molina, *Confesionario*, fol. 54v.

En la parte superior derecha vemos a la Virgen del Rosario, cuyo culto fue introducido por los dominicos en toda América. Jackson sitúa esta representación en el contexto de las guerras culturales entre las órdenes misioneras, en este caso entre los dominicos y los franciscanos, a los cuales los primeros reprochaban los métodos misionales escandalosos que practicaron en la primera fase de la evangelización, entre 1520 y 1530, tales como los bautismos en masa sin la instrucción religiosa adecuada.¹³⁸ Las órdenes misioneras que llegaron a México después de los franciscanos, es decir, los dominicos y los agustinos, se negaron a emplear estos métodos e hicieron hincapié en el papel salvífico de la Iglesia como agente de la gracia divina a través de los sacramentos. En este caso, la representación destaca la importancia de confesarse antes de la muerte y obtener la extremaunción y el papel de las fraternidades religiosas.

Hemos visto que las mujeres no podían ocupar dentro de la Iglesia católica cargos religiosos. (Aun en los conventos femeninos, eran siempre los hombres quienes realizaban los ritos religiosos.) Sin embargo, las cofradías religiosas les proporcionaban ciertas posibilidades de mantener la autoridad y autonomía en el campo religioso, puesto que las mujeres nativas frecuentemente ocupaban importantes cargos administrativos dentro de las fraternidades.¹³⁹ Así, las cofradías religiosas se convirtieron en instituciones híbridas que servían, por un lado, para promover las creencias y prácticas católicas y, por otro, enlazaron con la tradición anterior al contacto permitiendo a las mujeres nativas conservar el acceso a lo sagrado. En este lugar hay que destacar, que las mujeres nativas han conservado el vínculo con lo sagrado hasta hoy día y ello a pesar de las restricciones de la Iglesia católica, como lo demuestran, por ejemplo, las oficiantes ceremoniales denominadas *tiemperas* que celebran rituales relacionados con el año agrícola en el centro de México.¹⁴⁰

Represente o no este fragmento *El milagro de la Virgen María del Rosario*, lo cierto es que se desarrolla en el contexto escatológico de la muerte individual y del Juicio Final, como muestran la figura del

138. Para la significación de la advocación de la Virgen del Rosario para la orden dominicana y su papel en las disputas con la orden franciscana véase los trabajos de Jackson citadas en las notas 126 y 127. Para el rol del rosario en la penitencia por las transgresiones sexuales, véase Lavrin, “La sexualidad”, pp. 55-56.

139. Kellogg, *Weaving the Past*, pp. 73, 79-80, 84-85; Socolow, *The Women*, pp. 50-51, 118-119; Vieira Powers, *Women*, p. 52.

140. Hlúšek, “Closing the Water: Ethnography of a Nahua Ritual”.

Maiestas Domini y las fauces abiertas del Leviatán, a las que los demónios llevan las almas de los pecadores réprobos. En este sentido, también es interesante el segundo fragmento del cuadro que se encuentra a la izquierda desde la perspectiva del espectador y el cual muestra a un hombre blanco siendo juzgado por un ángel y por cuya alma discuten los ángeles con un demonio.



Fig. 35. Anónimo, fragmentos de *El milagro de la Virgen del Rosario*, pintura mural blanca y negra, siglo xvi, exconvento, Tetela del Volcán, México. Foto: archivo personal de Monika Brenišínová.

Tetela del Volcán estaba asociada a una destacada conquistadora, María de Estrada, que fue conocida por su activa participación en la guerra española-mexica junto a su marido, Pedro Sánchez Farfán. Tras la conquista, se le concedió la encomienda de Tetela del Volcán, lo que pone de manifiesto su estatus excepcional y el reconocimiento de sus contribuciones, algo inusual en la sociedad colonial dominada por los hombres. En este contexto, el significado de la imagen *El milagro de la Virgen del Rosario* en Tetela del Volcán adquiere capas adicionales de significado. La asociación con María de Estrada subraya el papel singular que las mujeres, tanto nativas como españolas, desempeñaban en el entramado religioso y social de la época.

Esta representación destaca el carácter horizontal y democrático de la escatología cristiana, que media por igual a ricos y pobres, blancos y nativos, mujeres y hombres, y que ha servido como importante instrumento de evangelización y catolización de las poblaciones nativas y, a la vez, también de instalación del poder vertical representado por las autoridades. Y es esta contradicción entre el poder horizontal y vertical que convierte al clero regular en un instrumento tan útil para la colonización y transculturación, pero que es sustituido por la Iglesia secular y marginado una vez que la colonización se ha completado, como pasó en Nueva España.

DISCUSIÓN: LA IDEOLOGÍA (DE GÉNERO) DETRÁS DE LAS PINTURAS MURALES DE NUEVA ESPAÑA DEL SIGLO XVI Y LA REPRESENTACIÓN DE LAS MUJERES

Si regresamos a los cuatro aspectos que, según Scott, constituyen la categoría de género, podemos concluir que las pinturas murales dedican la mayor atención a las mujeres jóvenes en edad (re)productiva, y en compañía de hombres. En el nivel simbólico, transmiten al público tanto femenino, como masculino, un mensaje sobre la posición de la mujer en la sociedad colonial temprana y sus papeles primordiales, que son, simplemente dicho, proporcionar a los hombres compañía, un hogar y reproducción, siendo la única alternativa la vida en reclusión. Las pinturas estudiadas se concentran en mujeres españolas y nativas, entre las que también era más frecuente el matrimonio, mientras que las formas de relaciones extramatrimoniales eran más comunes entre las castas mixtas.

Aunque las pinturas murales estudiadas son híbridas y contienen también los elementos de las culturas mesoamericanas, el principal marco general e ideológico es católico. Son las normas y la moral católicas las que determinan qué elementos prehispánicos están permitidos y cuáles no. El objetivo de las pinturas es, por tanto, introducir las leyes y las ideas de la sociedad colonial e integrar así al individuo en la sociedad. En nuestro caso, son sobre todo las costumbres relativas a la vida sexual de los jóvenes las que muestran que la única forma aceptable de llevar una vida sexual es contraer un matrimonio monogámico. Así pues, la sexualidad se utiliza como herramienta para controlar a la sociedad e interiorizar sus valores. La mujer se construye como física y moralmente débil y necesitada de la protección masculina.

Las representaciones nos muestran sobre todo las ideas contemporáneas mediadas a través de la mirada masculina de los religiosos sobre los roles y el comportamiento deseado de las mujeres. Las fuentes inquisitoriales nos permiten corregir estas ideas al familiarizarnos con el funcionamiento de los aparatos ideológicos¹⁴¹ de la época, en nuestro caso sobre todo de la Inquisición católica. Si entendemos la ideología de acuerdo con Althusser como “una representación de la relación imaginaria de los individuos con las condiciones de su existencia”¹⁴², nos muestra el mundo colonial como jerárquico, androcéntrico y heteronormativo, en el cual los hombres blancos se sitúan en la cúspide de la pirámide social y en el cual la mujer tiene un papel importante, sin embargo, asimétrico, secundario.

Las pinturas murales facilitan una realidad social más compleja de la sociedad colonial al simplificar las relaciones entre los hombres y las mujeres representados, lo que posibilita la memorización e identificación con los estereotipos de género patriarcales y su reproducción por parte de sus espectadores, hombres y mujeres. Así, las pinturas introducen el patriarcado colonial y refuerzan la masculinidad hegemónica entre la población nativa al socializarla con ideas estereotipadas sobre hombres y mujeres, así como sus relaciones y roles sociales que son mostrados como fijos e inmutables,¹⁴³ cuya tradición se remonta hasta los principios de tiempo. Por ejemplo, en las representaciones del *Juicio Final* o *Triunfo*

141. Althusser, “Ideology”, pp. 167-170, 180-181.

142. Tesis I: “Ideology represents the imaginary relationship of individuals to their real conditions of existence”, (traducción de la autora). Althusser, “Ideology”, p. 162.

143. Para el concepto de *fixity* de Bhabha véase la introducción, pp. 32.

de la Muerte, la civilización humana es representada como una sociedad patriarcal basada en jerarquía de género y raza, es decir, liderada por hombres blancos que tienen autoridad tanto sobre las mujeres blancas, como sobre la población nativa al omitir la existencia de casas mixtas.

El efecto de las pinturas se va potenciando con el marco escatológico y cosmológico, cuyo fin es presentar y crear en el público la ilusión de que estas representaciones, así como las visiones estereotipadas e instituciones representadas son trascendentales y, por ende, legítimas. Sin embargo, como advierte Althusser, las representaciones, concebidas como sistemas de ideas,¹⁴⁴ no reflejan la realidad y sus condiciones, sino ideales del grupo dominante (clero regular) y así, revelan sus valores y el pensamiento acerca de los grupos representados (las mujeres). Como resultado las pinturas nos muestran el mundo donde los hombres pretenden y, a la vez, esperan dominar la esfera pública, así como a las mujeres, excluyéndolas de la administrativa religiosa y estatal en las esferas privadas del hogar familiar (o una institución religiosa) o en las zonas y actividades periféricas como son los servicios de cuidado o pequeños comercios. Es decir, que tales representaciones reproducen y perpetúan el sistema del patriarcado colonial, del cual los hombres se benefician también económicamente, como demuestra el rol significativo de las mujeres nativas al pagar el tributo o de las esclavas afrodescendientes en la economía colonial.

De acuerdo con Althusser, cada ideología está centrada (i. e. el sujeto único y absoluto ocupa el lugar del centro). Como tal es fuerza motriz de acciones humanas que funciona como un doble espejo, en el cual los sujetos se autosubordinan y, a la vez, están subordinados a las normas e ideales de la época. Hemos visto que en realidad las mujeres se relacionaban con los ideales y las normas católicas de la época de maneras heterogéneas como atestiguan las fuentes inquisitoriales. Y que la intersección de factores como el género y/o la etnidad influían de manera significante en la actitud y posición social de la mujer en la sociedad colonial, así como en el nivel de su interiorización con sus ideales y valores o al revés de la rebeldía contra las normas y expectativas del sistema colonial.

144. Althusser, “Ideology”, pp. 162, 165-166. Para la explanación de la teoría de ideología de Althusser y su crítica, (aunque Hall no parte del texto “Idéologie et appareils idéologiques d’État”, tradicionalmente interpretado en cuanto a la concepción de ideología de Althusser, sino de su *La revolución teórica de Marx*), véase Hall, “Significado”, esp. pp. 36-37.

Por ejemplo, hemos visto las pinturas murales que representaban las ideas dominantes de la sociedad colonial acerca del matrimonio. Estas ideas se objetivaban luego en las acciones de los sujetos regidos por el rito católico al contraer el sacramento del matrimonio. Sin embargo, la voluntad de seguir y objetivar estos ideales en acciones reales disminuía de manera significativa con el estatus social del individuo o grupo en la jerarquía de la sociedad colonial. Por esta razón, las mujeres no blancas solían vivir más frecuentemente en relaciones extramatrimoniales o, incluso llegaron a rebelarse contra el sistema ideológico de la época y sus aparatos ideológicos, por ejemplo, la Inquisición. (Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que los procesos inquisitoriales pueden no ser un fiel reflejo de la realidad; también pueden ser provocaciones dirigidas, por ejemplo, a intentar apoderarse de la propiedad o el trabajo de otra persona, frecuentemente marginada por la sociedad dominante.)

Hemos visto también que las representaciones se objetivaban no solo en las relaciones y acciones de gente, sino que tenían impacto incluso en la organización y concepción del espacio. El cual, en la época colonial, estaba organizado según los puntos cardinales y su valor simbólico que incluía también al género, limitando el espacio de vida de las mujeres en la privacidad del hogar o del convento, en el caso de las mujeres blancas y nativas, y excluyendo a las mujeres mestizas a la periferia, en donde se dedicaban al cuidado de los próximos y de la vivienda, o trabajaban en pequeños servicios y comercio. Además, la asociación de la mujer con la siniestra y el poniente tenía importantes implicaciones ideológicas y morales para la posición de la mujer en la sociedad colonial, ya que asociaba a la mujer con la extinción y la muerte, y la construía como física y moralmente más débil. En resumen, el género tenía un impacto significativo en la vida de los miembros de la sociedad colonial y su posición dentro de ella al influenciar y estructurar no solo los roles sociales, derechos y responsabilidades, sino también la organización del espacio, así como las posibilidades de su uso y movimiento dentro de él dejando más espacio, autonomía y poder a los hombres.

CONCLUSIÓN

Las pinturas murales de la época colonial temprana nos ofrecen una ventana invaluable hacia la construcción y perpetuación de los roles

y estereotipos de género en el México central durante el siglo xvi. A través de las representaciones de mujeres, las pinturas murales representan y transmiten un modelo metapragmático que hace referencia a las expectativas y, a la vez, limitaciones impuestas a las mujeres por la clase dominante de la sociedad colonial. Al entrelazar los elementos y tradiciones mesoamericanos seleccionados con un marco católico dominante, los murales tenían que reforzar los ideales y las normas morales católicas de la época y promover también el patriarcado colonial, es decir una visión jerárquica y androcéntrica del mundo.

Por ejemplo, la pintura de la *Lujuria* representa comportamientos y características a la vez admitidos e inadmitidos por la sociedad colonial católica. No solamente muestra un matrimonio monogámico como una norma e ideal cristianos, sino que, a la vez, hace referencia a la poliginia, una tradición anterior al contacto relacionada con las élites nativas, etc. De este modo incorpora la tradición prehispánica dentro del marco ideológico del catolicismo que, sin embargo, se representa como único legítimo, tradicional y eterno.

La utilización de la sexualidad como herramienta de control social y la representación de la mujer como débil y necesitada de protección masculina reflejan los ideales del aparato ideológico, en nuestro caso sobre todo de las instituciones eclesiásticas (clero regular) y familiares, en las que los hombres tenían que desempeñar roles primordiales. Y así tenían que contribuir a la internalización de estos valores entre las mujeres, convertirlas en los sujetos coloniales y someterlos a la ideología de género española. Además, las pinturas murales representan y construyen las relaciones de género como desiguales y al representarlas como si existieran desde tiempos inmemoriales, tienen por finalidad sostener y legitimar la estructura social desigual de la sociedad colonial.

A la vez, el estudio de los documentos inquisitoriales muestra que, en realidad, la sociedad colonial era mucho más compleja y los individuos, mujeres y hombres, incorporaron los valores católicos en su vida cotidiana de diferente modo, frecuentemente de acuerdo con su posición social y en intersección con otros factores como son la etnidad o el género. En este lugar me gustaría advertir que el estudio de los documentos inquisitoriales propone más posibilidades de estudio de la historia de mujeres y género y el funcionamiento del patriarcado

colonial al estudiar, por ejemplo, diferentes posturas entre las mujeres y los hombres hacia la moral y las normas católicas.

Finalmente, hemos visto que las representaciones visuales no solo influyen en las relaciones y acciones de las personas, sino también en la organización y concepción del espacio, limitando la autonomía y el poder de las mujeres. Estas pinturas, al simplificar y estereotipar la realidad social, tenían por fin facilitar a los sujetos coloniales la memorización e identificación con los roles de género establecidos y representados como fijos, perpetuando así una tradición de subordinación femenina que se remonta supuestamente a los orígenes de la civilización humana y donde la culpa por las transgresiones contra la moral y las normas católicas se suele transferir del hombre a la mujer.