TOMO 1

HISTORIA DE LAS MUJERES EN MÉXICO:
PANORÁMICAS, ABORDAJES Y APROXIMACIONES

MARGARITA VASQUEZ MONTAÑO
ANA LAU JAIVEN
Coordinadoras

DEL MÉXICO ANTIGUO A LA CREACIÓN DEL ESTADO NACIÓN

LOS PROCESOS FUNDACIONALES DESDE LA ÓPTICA DE LAS MUJERES

TOMO 1

HISTORIA DE LAS MUJERES EN MÉXICO:
PANORÁMICAS, ABORDAJES Y APROXIMACIONES

DEL MÉXICO ANTIGUO A LA CREACIÓN DEL ESTADO NACIÓN

LOS PROCESOS FUNDACIONALES DESDE LA ÓPTICA DE LAS MUJERES

BIBLIOTECA **INEHRM**

Cultura
Secretaría de Cultura

SECRETARÍA DE CULTURA

Claudia Stella Curiel de Icaza

Secretaria de Cultura

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDIOS HISTÓRICOS
DE LAS REVOLUCIONES DE MÉXICO

Felipe Arturo Ávila Espinosa

Director General

TOMO 1

HISTORIA DE LAS MUJERES EN MÉXICO:
PANORÁMICAS, ABORDAJES Y APROXIMACIONES

DEL MÉXICO ANTIGUO A LA CREACIÓN DEL ESTADO NACIÓN

LOS PROCESOS FUNDACIONALES DESDE LA ÓPTICA DE LAS MUJERES

MARGARITA VASQUEZ MONTAÑO
ANA LAU JAIVEN
Coordinadoras

MÉXICO 2024

Portada: Germán Valles Fernández, mural *Madre Revolución*, 2021, óleo / tela, 4 x 45 m. Se encuentra en el Museo Nacional "Francisco Villa" en el Palacio de Zambrano, Durango, Dgo., México.

El INEHRM agradece al Instituto de Cultura del Estado de Durango el consentimiento para el uso de la imagen en las portadas de esta obra.

Las coordinadoras desean expresar su agradecimiento a la historiadora Jehiely Hernández, investigadora del INEHRM, por su apoyo en la ubicación de las imágenes.

Ediciones en formato electrónico:
Primera edición, INEHRM, 2024.

D. R. © Margarita Vasquez Montaño y Ana Lau Jaiven, Introducción.

D. R. © Miriam López Hernández, De la ausencia a la visibilidad...

D. R. © María Rodríguez-Shadow, Las mujeres en el México antiguo...

D. R. © Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva,
La exhibición del poder femenino entre los mayas...

D. R. © Antonio Rubial García, Piedad y sumisión...

D. R. © Manuel Ramos, De beaterios y conventos...

D. R. © Genevieve Galán Tamés, Cuerpos femeninos y espacio conventual...

D. R. © María Elisa Velázquez Gutiérrez, Africanas, afrodescendientes...

D. R. © Fernanda Núñez Becerra, Cuerpos femeninos y moral sexual...

D. R. © Marcela Suárez Escobar, Discursos, faltas y penas...

D. R. © Angélica Noemí Juárez Pérez, Insurgentas: las mujeres en la lucha...

D. R. © Moisés Guzmán Pérez, Las mujeres de la Independencia...

D. R. © Anne Staples, De novohispanas preindependentistas...

D. R. © María de Lourdes Alvarado, Alas para volar...

D. R. © Elvira Hernández Carballido, Pautas para ser mujer periodista...

D. R. © Lucrecia Infante Vargas, De la exclusión del canon...

D. R. © Instituto Nacional de Estudios Históricos
de las Revoluciones de México (INEHRM),
Plaza del Carmen núm. 27, Colonia San Ángel,
C. P. 01000, Alcaldía Álvaro Obregón, Ciudad de México.
www.inehrm.gob.mx

Las características gráficas y tipográficas de esta edición son propiedad del Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, órgano desconcentrado de la Secretaría de Cultura.

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta, del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor, y en su caso de los tratados internacionales aplicables, la persona que infrinja esta disposición, se hará acreedora a las sanciones legales correspondientes.

ISBN Obra completa: 978-607-549-537-8
ISBN Tomo 1: 978-607-549-538-5

HECHO EN MÉXICO

Índice

Introducción 7

Margarita Vasquez Montaño y Ana Lau Jaiven

APROXIMACIONES A LAS MUJERES
DEL MÉXICO ANTIGUO

De la ausencia a la visibilidad.
La evolución en el estudio de las mujeres mexicas y mayas 17

Miriam López Hernández

Las relaciones de género en la sociedad mexica 47

María Rodríguez-Shadow

La exhibición del poder femenino entre los mayas:
naturaleza y sentido 69

Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva

LAS MUJERES EN LA NUEVA ESPAÑA:
CUERPOS, ETNICIDAD, CONDICIÓN SOCIAL Y MORAL

Piedad y sumisión.
Las mujeres en la religiosidad católica novohispana 93

Antonio Rubial García

De beaterios a conventos.
Una opción para la mujer en el virreinato de la Nueva España 129

Manuel Ramos

Cuerpos femeninos y espacio conventual en la Nueva España.....165
Genevieve Galán Tamés

Africanas, afrodescendientes y afromexicanas.....199
María Elisa Velázquez Gutiérrez

Cuerpos femeninos y moral sexual, siglos XVIII y XIX.....221
Fernanda Núñez Becerra

Discursos, faltas y penas. Cuerpos y sexualidades
en los albores de la modernidad mexicana.....249
Marcela Suárez Escobar

MUJERES DEL SIGLO XIX: ENTRE LA INDEPENDENCIA
Y LAS TRANSFORMACIONES DE LA MODERNIDAD

Insurgentas: las mujeres en la lucha
por nuestra independencia 273
Angélica Noemí Juárez Pérez

Las mujeres de la Independencia: la sutil mutación.....295
Moisés Guzmán Pérez

De novohispanas preindependentistas
a mexicanas prerrevolucionarias.
Las mujeres de principios y finales del siglo XIX..... 333
Anne Staples

Alas para volar: la educación superior
de las mujeres en México, siglo XIX.....361
María de Lourdes Alvarado

Pautas para ser mujer periodista en el siglo XIX.....391
Elvira Hernández Carballido

De la exclusión del canon al registro de la experiencia.
La consideración de la escritura femenina
como fuente para la Historia de las Mujeres en México (1805-1907).....413
Lucrecia Infante Vargas

Índice general 431

Introducción

Margarita Vasquez Montaño y Ana Lau Jaiven

La historia de las mujeres en nuestro país tiene ya un largo camino en su construcción y formulación. El texto que tienen en sus manos, *Historia de las mujeres en México: panorámicas, abordajes y aproximaciones,* es un esfuerzo más por mostrar el abanico de experiencias, problemáticas, derechos conseguidos y retos en la trayectoria social, política y económica de las mexicanas en un diálogo entre pasado y presente. Los 3 tomos que integran esta obra son producto de la confluencia de investigadoras e investigadores provenientes principalmente de la disciplina histórica y de otras áreas de las Ciencias Sociales. Esta característica nos ha permitido tejer una cadena de procesos, cambios y continuidades en el devenir de una visión de larga duración encabezada por las mujeres mexicanas que llega hasta nuestros días.

A partir del rigor académico, en donde encontramos diálogos y revisiones historiográficas, el empleo de fuentes documentales, entrevistas y pluralidad de argumentaciones, buscamos vincular los hallazgos en investigación, sin dejar de lado la divulgación del conocimiento producido a un público más amplio. Creemos en la importancia de restaurar y equilibrar narrativas en donde se reconozca la pluralidad, diversidad y complejidad de nuestras sociedades. Partimos de la premisa de que las mujeres hemos estado ahí, participado en los procesos que han definido a este, nuestro país, desde la variabilidad de sus experiencias intersectadas por el género, la clase, el origen étnico, la edad, el estado civil y múltiples factores que inciden en la forma en la cual contamos su historia, nuestra historia.

Enmarca la elaboración de esta obra la *conmemoración de los 70 años del Voto de las Mujeres en México*. Una fecha significativa por las implicaciones que esta reforma trajo al ejercicio de la ciudadanía, a la condición social, política y jurídica femenina en el país, así como sus efectos en la conformación de nuevos retos, demandas y luchas en favor de los derechos de todas. Creemos que la mejor manera de conmemorar este reconocimiento es acercándonos y descubriendo la historia de las mujeres que también

han forjado este país. Más allá de una oda al nacionalismo, así como a la narrativa oficialista que enmarca en bronce a sus personajes ilustres, a los fundadores de la nación; esta obra se ocupa de las colectividades, de las mujeres indígenas y afrodescendientes, de las maestras, de aquellas que podemos considerar nuestras ancestras del México Antiguo, de las revolucionarias, las pensadoras, las artistas, las mujeres que ejercen el trabajo sexual, las migrantes, las niñas; las mujeres organizadas. Asimismo, es una aproximación crítica y documentada a las problemáticas de violencia que siguen atravesando los cuerpos y las vidas de las mexicanas; siempre tejiendo un hilo entre pasado y presente y entre generaciones.

De 57 invitaciones realizadas a colegas pertenecientes a diferentes instituciones del país, 48 respondieron al llamado y se embarcaron en el proyecto de imaginar una trayectoria social de las mujeres mexicanas. La idea de pensar una obra de este tipo partió del objetivo de abordar, desde la colectividad, los procesos históricos por los cuales han transitado las mujeres mexicanas. Es decir, que, a través de la historia de Ellas, pudiéramos leer, desde ese lugar, la propia historia de México con sus procesos políticos y socioculturales. Acercarse a la historia desde la perspectiva de las mujeres nos invita a cuestionar los paradigmas establecidos en cuanto a la periodización, los abordajes metodológicos y formas narrativas que desestabilizan, al tiempo que equilibran, la comprensión que tenemos de los acontecimientos, las construcciones y las problemáticas sociales.[1]

Esta obra se adhiere a una corriente de producción editorial y académica que ha pretendido ofrecer panorámicas de la historia de las mujeres, como enfoque disciplinar, así como del conocimiento producido en torno al devenir de la condición de las mujeres en el tiempo. Sin lugar a dudas, la obra cumbre es la *Historia de mujeres en Occidente* coordinada por George Duby y Michelle Perrot, publicada a inicios de la década de 1990. Dividida en 5 volúmenes, ofrece un recorrido por la historia de las mujeres desde la Antigüedad hasta el siglo XX. La conjunción de temáticas y abordajes fueron fundamentales para historiografías que estaban en proceso de consolidación en países como México, Argentina y Brasil. De esa obra a la fecha, la historiografía en torno a las mujeres se ha desarro-

[1] Joan W. Scott señala que hay una dimensión común en los esfuerzos por hacer a las mujeres el foco de la narrativa y los cuestionamientos a las formas en las que se configuran las relaciones de poder. Joan W. Scott, *Género e historia*, p. 35.

llado ampliamente y consolidado como un enfoque pertinente y de gran vigencia, hasta nuestros días.

Lo anterior se constata en obras focalizadas espacialmente en el continente, como la *Historia de las mujeres en España y América Latina* (2006) y sus cuatro volúmenes, donde se ofrecen estudios específicos sobre las mujeres españolas y latinoamericanas, algunas caribeñas y brasileñas, que abarcan una temporalidad que arranca en la Prehistoria y la Edad Media y cierra en los umbrales del siglo XXI. Otra experiencia de corte latinoamericano es la obra, editada por Sara Beatriz Guardia, *Historia de las mujeres en América Latina* (2002), editada por la Universidad de Murcia, España y que es un esfuerzo por incorporar algunos estudios desde la época de la colonia hasta la segunda mitad del siglo XX, con experiencias de distintos países de la región continental.

Para el caso mexicano, tenemos algunas obras que están vinculadas a temporalidades eminentemente de corte histórico que han contribuido a ofrecer panoramas generales sobre el pasado femenino. Tal es el caso de *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México* coordinado por Carmen Ramos Escandón y publicado en 1987. En 1991 investigadoras del INAH presentaron en 4 tomos *El álbum de la mujer*, una antología ilustrada de las mexicanas, en la cual se aprovecharon de un amplísimo material que iba de la época prehispánica hasta el Porfiriato y la Revolución, de los cambios a través de la documentación de archivos, revistas e investigaciones. Asimismo, se presentó *Persistencia y cambio: acercamientos a la historia de las mujeres en México* (2008) compilado por Lucía Melgar, el cual, aunque arranca en la época novohispana, pretende ofrecer algunas pautas sobre la trayectoria de las mujeres hasta la primera mitad del siglo XX. Otra obra es la *Historia de las mujeres en México* (2015) que, al igual que la anterior, pretende construir un hilo narrativo por la trayectoria de la historia de las mujeres a partir de la conformación del Estado nacional mexicano y hasta la década de 1950; esta obra fue publicada por el Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México con presentación de Patricia Galeana.

Los tres volúmenes que presentamos en *Historia de las mujeres en México: panorámicas, abordajes y aproximaciones*, tiene como objetivo continuar una línea historiográfica de compilación y encuentro de aproximaciones teóricas, metodológicas y temáticas en torno al pasado de las mexicanas. La particularidad de lo que se entrega es la posibilidad de descubrir puentes de convergencia entre las experiencias pasadas y las presentes.

Asimismo, presenta una línea temporal cronológica amplia, en una larga duración que permite situar a las mujeres en espacios, tiempos, estructuras y dimensiones de la realidad social que a veces no corresponden con las periodizaciones clásicas. Aunado a ello, la obra sugiere y plantea panorámicas de las circunstancias, escenarios y condiciones en las cuales se insertan las mujeres desde una mirada interseccional. Esto con la intención de incorporar la diversidad de las experiencias de las mujeres a partir de su lugar social, su entramado cultural y su agencia a nivel colectivo.

En ese sentido, la obra es una apuesta para pensar en Todas desde el tiempo y el espacio; a partir del carácter dual del tránsito histórico de nuestras sociedades, entre la continuidad y el cambio.[2] Asimismo, es una forma de ofrecer referentes, pautas para entender desde dónde las mujeres hemos transitado y hacia dónde queremos ir a partir del análisis crítico de problemáticas sociales que atraviesan nuestras existencias.

Como se ha reiterado, la obra está divida en tres tomos. El primero, *Del México Antiguo a la creación del Estado nación. Los procesos fundacionales desde la óptica de las mujeres*, aborda un largo periodo que abarca el México Antiguo y llega hasta el siglo XIX. Dividido a su vez en tres apartados, el primero entrega una novedosa aproximación a la historia de las mujeres en la época prehispánica, desde la perspectiva de género. El segundo apartado se enfoca en la historia de la Nueva España a través de estudios de casos que nos permiten observar la variabilidad de la experiencia femenina en una época fragmentada entre la corporalidad, el alma y la representación de las mujeres. El tercer apartado explora las diversas formas de expresión femenina durante el siglo XIX en el marco de complejos procesos de conformación del Estado nación y su entrada a la modernidad, expresada en la vida cotidiana, política y cultural de las mujeres.

El segundo tomo, *Mujeres entre la continuidad y el cambio. El siglo XX mexicano*, nos muestra las posibilidades que tenemos para examinar la historia de las mujeres en el marco de transformaciones sociales, políticas y culturales que trajo consigo el cambio al siglo XX. En particular, este tomo se centra en la primera mitad del siglo; se recrean distintas formas de participación y organización femeninas, la presencia de las mujeres en diversos ámbitos de la práctica de oficios y profesiones que inciden en

[2] Reconocemos que no fue posible abarcar la amplitud de la diversidad en las identidades y experiencias de las mujeres; lo que se presenta en cada capítulo estuvo mediado por el interés y las temáticas que trabajan las autoras y los autores.

la configuración de identidades desde la clase, por ejemplo. También los textos indagan diferentes tipos de violencias, marcos legales y construcciones sociales del género que determinan la forma en la que se mira y se trata a las mujeres.

Finalmente, el tercer tomo, *Mujeres de cara al siglo XXI: entre la historia reciente y los desafíos*, reúne investigaciones que abarcan un período que va de la segunda mitad del siglo XX a la actualidad. En cada capítulo se analizan las representaciones en clave de género de los cuerpos de las mujeres y las expresiones del arte feminista, para dar paso a la visibilización y análisis de las dinámicas de organización de las jóvenes estudiantes, las mujeres lesbianas, las líderes agraristas, las guerrilleras, las migrantes, las indígenas, las activistas políticas. En el ámbito del estudio de las realidades actuales, encontramos una rica aproximación a las luchas y resistencias de las mujeres afromexicanas, las madres buscadoras, las niñas en migración y en desplazamiento forzado; al tiempo que se tocan problemáticas ligadas con los diferentes tipos de violencia que enfrentan las mujeres en razón de su género.

Al final, esta obra ha resultado un mosaico de trayectorias colectivas, de experiencias, transgresiones, luchas y resistencias conectadas por una historia común que se teje entre los paralelismos y las diferencias de las formas identitarias del ser mujer. Es la muestra de la pluralidad propia de nuestras sociedades, en espacios y tiempos determinados y coyunturales. Este amplio panorama, no definitivo ni acabado, que hemos ofrecido acerca de la historia de las mujeres es solo una muestra de los aportes teórico-metodológicos que se han consolidado en nuestro país para el estudio de nuestro pasado. No obstante, las preguntas que hacemos al pasado, y que forman la narrativa histórica, tienen una conexión ineludible con el presente; en ese sentido fue fundamental mostrar algunas piezas de ese mosaico tan diverso y complejo capaz de enlazar dilemas y problemáticas de la condición femenina a lo largo del tiempo.

Que esta obra sea un manifiesto por #nuncamás una historia sin nosotras.

Margarita Vasquez Montaño
Ana Lau Jaiven
Noviembre de 2023

Aproximaciones a las mujeres del México Antiguo

De la ausencia a la visibilidad. La evolución en el estudio de las mujeres mexicas y mayas

Miriam López Hernández
UNAM

El estudio de las mujeres en la historia surge en el marco del movimiento político y social de ellas alrededor del mundo, desde siglos atrás pero particularmente en el siglo XX. En el presente texto, realizaremos un recorrido que contextualizará el desarrollo de esta área de investigación en los estudios de las mujeres prehispánicas, de manera específica, de las mexicas y mayas. Comenzaremos definiendo algunos términos que nos permitirán explicar la evolución conceptual que permitió el inicio de este nuevo campo de estudio y de conocimiento.

De movimiento político a educativo

El feminismo es un movimiento político cuyos inicios podemos ubicarlos en el siglo XVIII, llamado también el siglo de las mujeres, es decir, cuando ellas toman conciencia de la opresión, dominación, subordinación y explotación de que han sido objeto a lo largo de la historia de la humanidad. La concientización de las mujeres las llevó a emprender acciones en la búsqueda de la transformación política, económica y social del sistema que las había oprimido.[1]

Específicamente, la palabra *féminisme* se origina en Francia y se adopta en otros países como en Inglaterra en 1890 (*feminism*) y en España en 1899.[2] El principal objetivo del feminismo como lucha política es la libe-

1 Natalie Zemon y Arlette Farge, "Introducción", p. 21.
2 Victoria Sau, *Un diccionario ideológico feminista*, p. 107.

ración de la mujer y la defensa de sus derechos, cuyo principal obstáculo han sido el sexismo y el patriarcado.

Por sexismo se entiende la ideología que ubica al hombre por encima de la mujer, es decir, la superioridad de lo masculino sobre lo femenino. En tanto, el patriarcado es un orden social genérico de poder cuyo paradigma es el hombre.[3] Buquet[4] define a este orden como "un sistema de organización social que produce de manera sistemática relaciones de jerarquía y subordinación entre hombres y mujeres [...]. Es la manera en la cual se ordena la sociedad a través del género".

La organización social construida sobre el sexismo y el sistema patriarcal utiliza distintas dimensiones sociales para reproducir esta dominación, entre ellos, el derecho, la cultura, la ciencia, la economía, la moral, la educación, la medicina, la moda y los medios de comunicación masiva.

El resultado de este tipo de organización y la ideología que la sustenta es el androcentrismo que supone que el punto de vista masculino es el único autorizado para emitir juicios de razón y de valor sobre la realidad.[5] El sistema patriarcal, el sexismo y la misoginia provocaron que las mujeres alrededor del mundo alzaran la voz para denunciar esta situación y crear un mundo en donde prevalecieran las relaciones de equidad entre hombres y mujeres. De esta manera, se inicia el pensamiento feminista.

Evolución conceptual en la academia

El feminismo cobró fuerza en la academia en los años setenta, de esta manera, surgieron centros de investigación enfocados en desarrollar este tipo de estudios, cuyo primer objetivo era abrir este campo de conocimientos, es decir, que las mujeres fueran sujetos válidos de estudio histórico. A la par de los estudios de las mujeres, cuyo foco eran las mujeres como grupo y toda su diversidad, se desarrollaron los estudios feministas que vinculaban el movimiento político del feminismo con el movimiento académico y educativo.

3 Marcela Lagarde, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, p. 52.

4 Ana Buquet, "El orden de género en la educación superior: una aproximación interdisciplinaria", p. 29.

5 Aralia López, "Prólogo: cuentistas mexicanas", p. 20.

Al avanzar la teoría feminista, se le comenzó a criticar por ser aislacionista, debido a que se estudiaba a las mujeres pero disociadas de los varones. En este sentido, nace en universidades la necesidad de estudiar a los hombres como grupo y reflexionar sobre la construcción social de la masculinidad: norma y medida de la hombría.

Como fruto del movimiento iniciado en la academia por el feminismo, emergieron dos escuelas de estudios de las masculinidades. Por una parte, se encuentran los aliados quienes adoptan una postura autocrítica, al reflexionar respecto a que la condición masculina sobrecarga a los hombres. Como contraparte, se encuentran los estudiosos que buscan utilizar este campo de conocimiento para reconstruir el patriarcado, usando este espacio como refugio y contraataque de los varones frente al avance del movimiento feminista.[6]

Para la década de los ochenta, ambos estudios de las mujeres y de los hombres, llevan a plantear una teoría del sistema que ayude a comprender las relaciones entre ambos sexos, es decir, nacen los estudios de género. En esta propuesta, el enfoque es la construcción de la feminidad y la masculinidad en las distintas sociedades. El género "se define como una construcción cultural, es decir, es un conjunto de valores y creencias, normas y prácticas, símbolos y representaciones acerca de la manera en cómo se comportan hombres y mujeres a partir de su diferencia sexual, con significados sociales, psicológicos y culturales".[7]

Esta evolución conceptual originada por el feminismo ha representado un vehículo de reflexión indiscutible, mostrando el sexismo imperante en las Ciencias Sociales.

El sesgo androcéntrico en la construcción del conocimiento

Las feministas han señalado que la marginación de las mujeres en la práctica científica, es decir, la exclusión del 50% de la humanidad, ha llevado a que no exista una posición neutral en la construcción del conocimiento. En este sentido, arguyen que existe un sesgo androcéntrico en la ciencia.

6 Catherine Stimpson, "¿Qué estoy haciendo cuando hago estudios de mujeres en los años noventa?", p. 147; Luis Bonino, "Los estudios del varón: la condición masculina debate", p. 1.

7 Miriam López Hernández, *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*, p. 20.

El conocimiento científico no es puro y no es independiente del contexto y las condiciones en que se produce. Más aún, señalan que los resultados científicos ocultan un nexo entre el conocimiento y el poder, en donde la ciencia y la tecnología han sido utilizadas para servir a objetivos sexistas, racistas y homofóbicos.[8]

Igualmente han levantado la voz al señalar cómo el androcentrismo sesgó la definición de los temas que deben estudiarse y los métodos seleccionados para lograrlos; además de que la utilización de cierto lenguaje ha creado estereotipos sexuales que parecen naturales. En este sentido, la ausencia de las mujeres en el campo de la ciencia afecta las maneras en cómo comprendemos el mundo, ante lo cual es necesario incluir epistemologías feministas.[9]

En este contexto, la crítica feminista a la exclusión de las mujeres en la ciencia se ha caracterizado por 3 aproximaciones. La primera es el empirismo feminista, que se propone producir una ciencia menos influenciada y más rigurosa dentro de las estructuras existentes. Es decir, "mantiene que los rasgos sexistas de la investigación científica pueden eliminarse si se hace una correcta aplicación de las normas científicas y se producen cambios en el lenguaje".[10]

La segunda es la teoría del punto de vista feminista que intenta construir conocimiento científico desde la perspectiva de las vidas de las mujeres. De esta manera, "sostiene que hay ciertos hechos relevantes a la valoración de las teorías científicas que son detectables desde ciertos puntos de vista o posiciones; así, afirma que el punto de vista femenino y el de los oprimidos tiene una perspectiva parcial y menos perversa que la del poder dominante y que por lo tanto debe privilegiarse".[11]

Y la tercera es un posmodernismo feminista que se opone al esencialismo y busca la pluralidad del conocimiento.[12] En palabras de Arrieta: "niega la posibilidad de una objetividad carente de rasgos sexistas y la existencia de un punto de vista femenino único que incluya el universo

8 Roberta Gilchrist, *Gender and Archaeology. Contesting the Past*, p. 19; Lourdes Pacheco, *El sexo de la ciencia*, p. 65.

9 Roberta Gilchrist, *Gender and Archaeology. Contesting the Past*, p. 19; Lourdes Pacheco, *El sexo de la ciencia*, p. 65.

10 Roberta Gilchrist, *Gender and Archaeology. Contesting the Past*, p. 27; Teresa Arrieta, "Sobre el pensamiento feminista y la ciencia", p. 53.

11 Roberta Gilchrist, *Gender and Archaeology. Contesting the Past*, p. 27; Teresa Arrieta, "Sobre el pensamiento feminista y la ciencia", p. 55.

12 Roberta Gilchrist, *Gender and Archaeology. Contesting the Past*, p. 27.

total de mujeres […] Por lo tanto, se debe hablar de 'las mujeres', cuya existencia y posición se constituye por la confluencia concreta de distintas diferencias (género, clase, etnia, sexualidad, edad, etc.)".[13]

Particularmente, las críticas feministas a la invisibilidad de las mujeres en la historia impulsó en la década de 1980 el interés por descubrir el papel de las mujeres en la historia, el cual no había sido foco de interés. Esta situación se debía a tres factores. En primer lugar, la arqueología tradicional había mantenido una jerarquización entre las mujeres y los hombres, la cual era pensada como natural. Ello era fruto de las ideas del evolucionismo social del siglo XIX, que explicaban a la sociedad desde su infancia en el salvajismo, pasando por la barbarie, para llegar a la madurez en la civilización.[14]

En este sentido, veían a las mujeres como seres humanos de menor inteligencia y disposición a trabajar que las colocaba en la niñez de la humanidad.[15] Además del evolucionismo, otras teorías apoyaron esa jerarquía de género. El materialismo cultural señalaba que la superioridad masculina era resultado de la guerra y el monopolio masculino de las armas.[16] Los fundamentos de esta teoría se encontraban en una supuesta inferioridad femenina comprobada en una investigación antropológica "neutral".[17]

En diferentes interpretaciones arqueológicas la jerarquía de género se ha asumido, pero no se ha demostrado. Estas interpretaciones fueron criticadas a partir de los movimientos políticos de los años setenta, cuando un mayor número de mujeres ingresaron a las universidades, lo que provocó que se iniciara una revolución en el pensamiento obra del feminismo.

El segundo factor que explica el retraso en el estudio del papel de las mujeres en la historia ha sido el carácter positivista de la arqueología.[18] En este contexto, la arqueología consideraba que el género era una noción biológica que se encontraba en el ámbito de la medicina, y no de las cien-

13 Teresa Arrieta, "Sobre el pensamiento feminista y la ciencia", p. 56.

14 Lewis Morgan, *La sociedad primitiva*.

15 Margarita Díaz-Andreu, "Género y arqueología: una nueva síntesis", p. 35.

16 Marvin Harris, *Caníbales y reyes: los orígenes de las culturas*.

17 Sarah Milledge Nelson, *Gender in Archaeology. Analizing Power and Prestige*, pp. 141-147; Margarita Díaz-Andreu, "Género y arqueología: una nueva síntesis", p. 36.

18 El positivismo fue una corriente de pensamiento impulsada por Auguste Comte y John Stuart Mill que permeó distintas disciplinas. Ellos postulaban que la observación es la base de todo conocimiento. Igualmente, consideraban que la neutralidad y la objetividad eran las aspiraciones centrales de la ciencia. Emilio Villafañez, "Entre la geografía y la arqueología: el espacio como objeto y representación", p. 136.

cias sociales. Inicialmente, no se comprendía el carácter social y cultural de éste. El tercer y último factor se explica en que la arqueología enfatizaba la comprobación empírica de los datos, por lo tanto, temas sociales y abstractos como el género, escapaban de su interés.[19]

Visibilidad de las mujeres en la arqueología

Las críticas feministas a la invisibilidad de las mujeres en la historia llevaron a replantear preguntas a los viejos temas que se habían asumido desde la historia y la arqueología respecto al papel de las mujeres en la antigüedad, lo cual generó una innovación en el conocimiento. Esta crítica también señaló que la visión del pasado se realiza desde el Occidente y desde la mirada masculina, es decir, la interpretación de las culturas se efectúa desde los valores occidentales, de gente primermundista, blanca y de clase media.[20] Las críticas pueden agruparse en dos ejes, A continuación se presentan las críticas agrupadas en dos ejes: visibilidad en la interpretación sobre las mujeres y visibilidad de las mujeres en la producción del conocimiento.

Respecto al primer eje, en las actividades económicas de las sociedades de la antigüedad se ha dado por sentado que actividades como la caza, la pesca y el gobierno son masculinas. En tanto, se asume que las mujeres estuvieron asociadas naturalmente con el trabajo doméstico, la preparación de alimentos y la producción de la ropa.[21] En ese sentido, dichas narrativas asumen que las actividades femeninas estaban confinadas a la esfera doméstica y, por tanto, eran actividades menores, periféricas y sin importancia. Ello ha conducido a que las labores femeninas sean vistas de manera devaluada y la subordinación femenina como inevitable.[22]

Incluso, al interpretar la producción cerámica se ha pensado que cuando el material estuvo relacionado con las mujeres, entonces era una actividad doméstica, y si fue realizado por varones entonces se trataba de una industria.[23] De esta manera, se establece una oposición activo-pasiva. Los hombres son vistos como responsables de las tareas esenciales de sus

19 Roberta Gilchrist, *Gender and Archaeology. Contesting the Past*, p. 26.
20 Janet Spector y Mary K. Whelan, "Incorporating Gender into Archaeology Courses", p. 66.
21 Roberta Gilchrist, *Gender and Archaeology. Contesting the Past*, p. 19.
22 Roberta Gilchrist, *Gender and Archaeology. Contesting the Past*, p. 18.
23 Marie Louise Stig Sorensen, *Gender Archaeology,* p. 17.

sociedades y como activos; a diferencia de las mujeres quienes son vistas como realizadoras de tareas auxiliares y como seres pasivos.[24]

En este mismo sentido, se ha pensado la caza como una actividad exclusivamente masculina. No obstante, hay testimonios que demuestran la participación de las mujeres tanto en la cacería de animales grandes como de pequeños.[25] Estos ejemplos de inferencias prejuzgadas sobre los materiales impiden ver la participación social de las mujeres.[26]

El sesgo en las interpretaciones del pasado también se presenta en los museos y en los libros. Es común que las mujeres sean mostradas en posiciones secundarias con respecto al varón, es decir, como un elemento secundario en donde el varón es el personaje central. Igualmente, suelen ser representadas al fondo de la imagen o en una posición pasiva, ya sea sentada o recostada y realizando tareas consideradas femeninas; al contrario del varón quien se muestra de pie y en acción, además de ver al frente.[27]

Tanto Rodríguez y Corona (2014) como Maceira (2008) han buscado destacar el papel de los museos en la construcción del conocimiento de las mujeres en la antigüedad.[28] Respecto al Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México, las autoras señalan que el visitante conoce la historia de nuestro país a través de un discurso museológico con carácter androcéntrico, pues la mirada que presenta "sobre las mujeres, los hombres y sus relaciones sociales es parcial y estereotipada, que comunica la oposición y jerarquización de lo masculino sobre lo femenino, así como una idea naturalizante de la organización social genérica, mediante la cual contribuye a legitimar y dispone a continuar esa mirada".[29]

La propuesta de revisión de la disciplina tiene la finalidad de realizar un análisis más equilibrado del papel de los hombres y las mujeres en

[24] Margaret Conkey y Janet Spector, "Archaeology and the study of gender", p. 8.

[25] Margarita Díaz-Andreu, *Historia de la arqueología: estudios*, p. 26.

[26] Ruth Falcó Martí, *La arqueología del género: espacios de mujeres, mujeres con espacio*, p. 143.

[27] Margaret Conkey, "Paleovisions: Interpreting the Imagery of Ice Age Europe"; Linda Hurcombe, "A viable past in the pictorial present?"; Stephanie Moser, "Gender stereotyping in pictorial reconstructions of human origins"; Stephanie Moser, *Ancestral images. The iconography of human origins*; Marie Louse Stig Sorensen, *Gender Archaeology*, p. 26; Margarita Díaz-Andreu, "Género y arqueología: una nueva síntesis".

[28] María Rodríguez-Shadow y Cristina Corona, "Género y museos: las mujeres y las actividades de mantenimiento en el México antiguo"; Luz Maceira Ochoa, "Género y consumo cultural en museos: análisis y perspectivas".

[29] Luz Maceira Ochoa, "Género y consumo cultural en museos: análisis y perspectivas", pp. 211-212.

la antigüedad. En donde no existan interpretaciones sesgadas respecto a ellas y se busque conocer cómo eran las relaciones sociales, cuáles eran las actividades que realizaban los hombres y las mujeres, sin asumir roles que no corresponden a la sociedad de estudio. Igualmente, el objetivo es evitar estudiar a los seres humanos del pasado como números para un museo, sino personificar los datos, conocer las vidas altamente individualizadas que se encuentran en los materiales.

De igual modo, realizar análisis que reconozcan las limitaciones, es decir, aceptar que hay datos que no podremos llegar a conocer, admitir cuando estamos proponiendo una hipótesis y eludir aseveraciones que señalen una participación femenina en el poder político, económico o religioso, cuando no existan datos que las respalden. Para finalizar, se ha propiciado la aparición de temáticas como la arqueología doméstica, infantil y de la sexualidad,[30] así como la reinterpretación del ámbito doméstico como un elemento central y vital en las comunidades.

En el segundo eje que se refiere a la visibilidad de las mujeres en la producción del conocimiento, encontramos que las "historias oficiales" de la arqueología sólo se centran en los trabajos de los hombres. Investigadoras de distintos países han buscado corregir esta situación. Para la historia de la arqueología de Estados Unidos tenemos la revisión de Cheryl Claassen,[31] para la historia de la arqueología europea contamos con el texto de Díaz-Andreu y Sorensen,[32] para España lo realizó también Díaz-Andreu,[33] para Australia tenemos la propuesta de DuCros y Smith,[34] y para México el texto de Estrada.[35]

Por otra parte, incluso el examen de la práctica arqueológica también ha revelado las estructuras jerárquicas que prevalecen en el ejercicio profesional. Se ha observado que los varones tienen más éxito en la obtención de recursos para el trabajo de campo y excavación; y las mujeres tienen más probabilidad de obtener dinero para tareas "domésticas" de la ar-

30 Jane Eva Baxter, *The Archaeology of Childhood. Children, Gender and Material Culture*; Jenny Moore y Eleanor Scott, *Invisible people and processes. Writing gender and childhood into European Archaeology*; Robert A. Schmidt y Barbara L. Voss, *Archaeologies of sexuality*.

31 Cheryl Claassen, *Women in Archaeology*.

32 Margarita Díaz-Andreu y Marie Louise Sorensen, *Excavating Women. A History of Women in European Archaeology*.

33 Margarita Díaz-Andreu, *Historia de la arqueología: estudios.*

34 Hillary DuCros y Laurajane Smith, *Women in Archaeology. A Feminist Critique*.

35 Paloma Estrada, "Las mujeres en la arqueología mexicana, una perspectiva de género".

queología como lo es el análisis de materiales que se realiza en laboratorios, es decir, para el trabajo de gabinete.[36]

En tanto, también se ha advertido que, al estar dos arqueólogos a cargo de una excavación, los trabajadores asumen que el hombre es el jefe y la mujer es su subordinada. Es frecuente que se dude de la capacidad de la arqueóloga, cuestionen sus indicaciones y sólo sigan las órdenes que vengan de él.[37]

Los estudios de las mujeres mexicas y mayas

La perspectiva de género ha ayudado a aproximarse a los espacios femeninos en las culturas del México antiguo, sin embargo, aplicar llanamente la perspectiva de género, sin tomar en cuenta el contexto religioso, histórico y social en que vivieron las mujeres prehispánicas, nos llevaría a una construcción artificial. Entonces, ¿cómo se realizan los estudios de las mujeres prehispánicas? A través del material arqueológico podemos alcanzar un tipo de conocimiento, pero también requerimos del manejo de las fuentes etnohistóricas.

Un grupo primordial en las fuentes documentales de estudio son los códices, es decir los manuscritos pictográficos, los cuales se han considerado como las fuentes más "puras" que tenemos, entre ellos, contamos con los códices Borbónico, Borgia, Cospi, Vaticano B, Fejérváry Mayer, Laud, Vaticano Latino y Telleriano-Remensis. Para el área maya contamos con el Dresde y el Madrid.

Otro tipo de documentos son los textos mitológicos. Escritos al momento del contacto, pero invaluables pues contienen datos relativos al pensamiento, la historia y las costumbres de los antiguos pobladores de México. Ejemplos de ellos son: la Leyenda de los Soles, el Popol Vuh, el Libro del Chilam Balam de Chumayel, entre otros.

[36] Mathew Johnson, *Teoría Arqueológica. Una introducción*, pp. 151-167.
[37] María Rodríguez-Shadow, *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, p. 42.

IMAGEN 1.

El Códice Mendoza, 1541.

Fuente: Codex Mendoza, *ca.* 1541, Ciudad de México, folio 2r. Manuscrito Selden A.1., Biblioteca Bodleian, Oxford, 2012. En <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish> Fecha de consulta: 26/04/2024.

IMAGEN 2.

Códice Mendoza, folio 61r. Ceremonia de matrimonio.

Fuente: Codex Mendoza, *ca*. 1541, Ciudad de México, folio 61r. Manuscrito Selden A.1., Biblioteca Bodleian, Oxford, 2012. En <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish> Fecha de consulta: 26/04/2024.

También es fundamental conocer los trabajos etnográficos realizados en el área prehispánica de estudio. Estos documentos fueron escritos por los misioneros, quienes personalmente emprendieron investigaciones sobre la cultura nativa entrevistando a indígenas y consultando códices, entre ellos podemos mencionar los estudios de fray Bernardino de Sahagún,

fray Diego Durán, fray Diego de Landa, fray Alonso de Molina, etcétera, cronistas que trabajaron durante el siglo XVI.

Autores posteriores buscaron integrar la tradición oral con los textos de los misioneros y copias de manuscritos antiguos para ordenar los datos de la historia indígena. Su ventaja era el acceso a un corpus de conocimientos más amplio que el que tuvieron los cronistas del siglo anterior. Entre ellos destacan fray Juan de Torquemada y el párroco Hernando Ruiz de Alarcón.

Ahora bien, nuestra aproximación a las investigaciones que se han realizado respecto a las mujeres prehispánicas se organiza en dos grupos, primero se presentarán las relativas a la cultura mexica y en segundo lugar las concernientes a los mayas, en ambos casos los textos son presentados en orden cronológico destacando los cambios ocurridos a lo largo de la evolución en el estudio de las mujeres de la antigüedad mesoamericana.

En nuestra revisión bibliográfica ubicamos en 1941 la primera investigación que arroja datos respecto a las mujeres. La historiadora Ana Margarita Gamio de Alba elaboró su tesis de maestría con el título "El matrimonio prehispánico azteca".[38] En el trabajo retoma la información presentada por los cronistas del siglo XVI y el Códice Mendoza, desarrolla aspectos del matrimonio, de los dioses relacionados con éste y del divorcio.

Cinco años después, Josefina Lomelí Quirarte realiza un ensayo incluido en el libro *México prehispánico: antología*, llamado "Condición social de la mujer",[39] en el cual presenta una mirada sobre la sociedad prehispánica idealista y romántica, describiendo los principios que rigieron la vida de las mexicas en los siguientes términos: "castidad, recato, lealtad y dulzura". El trabajo no contiene reflexiones que nos permitan ver más allá de una visión idealizada del mundo prehispánico.

Uno de los investigadores más destacados en este primer grupo de estudios es el historiador Miguel León-Portilla, quien en su artículo "La mujer en la cultura náhuatl" de 1958 argumenta respecto a la posición de privilegio que tuvo la mujer mexica en comparación con la mujer nahua actual. Utiliza los *huehuetlatolli* (discursos dados por los viejos) para demostrar que la mujer mexica tuvo un papel de importancia en la sociedad.[40]

38 Margarita Gamio de Alba, "El matrimonio prehispánico azteca".
39 Josefina Lomelí Quirarte, "Condición social de la mujer".
40 Miguel León-Portilla, "La mujer en la cultura náhuatl".

Tres años después se titula Guadalupe López Escobar con la tesis "Concepto y situación social de la mujer en el México prehispánico" (1963),[41] en la que se aboca a la tarea de mostrar la importancia social y religiosa de la mujer mexica, afirmando que ésta tuvo "una consideración positiva, sobre todo en el aspecto moral y educativo". Para este momento se da un rompimiento con este enfoque idealizado de las mujeres mexicas para dar paso a una visión más crítica de la sociedad. George Vaillant[42] es uno de los primeros en resaltar el papel secundario que tenían las mujeres mexicas.

Walter Krickeberg[43] coincide con la opinión de Vaillant, argumentando que esta cultura era "enteramente masculina [y a la mujer] se le exigía castidad prematrimonial y fidelidad conyugal [que no se pedían del hombre], sus actividades se reducían […] a las de la casa y a la educación de las hijas".

En tanto, Jacques Soustelle afirma que la mujer dedicaba gran parte de su vida al hogar:

> Durante su vida de esposa y de madre, digamos entre los veinte y los cincuenta años, la mujer mexicana, por lo menos en las clases pobres y medias, tenía mucho que hacer. Las favoritas de los soberanos podían cultivar la poesía, pero la india en general no descansaba entre el cuidado de los niños, la cocina, el tejido y las innumerables tareas del hogar. En el campo, también tomaba parte en las faenas agrícolas y aun en la ciudad tenía que hacerse cargo del gallinero.[44]

June Nash es autora de otro avance importante en el conocimiento del estatus de la mujer mexica. En su texto titulado "The Aztecs and the Ideology of Male Dominance" argumenta que las mujeres vivían en un estado de desigualdad frente a los hombres:

> …las mujeres retuvieron un importante papel en la producción de las artesanías, en la agricultura y en el comercio [pero] se les impedía ocupar puestos militares o burocráticos porque la especialización sexual del trabajo significó que ellas no tenían acceso a la nueva corriente de riqueza y prestigio […]

41 Guadalupe López Escobar, "Concepto y situación social de la mujer en el México Prehispánico".

42 George Vaillant, *La civilización azteca*, p. 99.

43 Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, p. 73.

44 Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista*, p. 186.

> [debido a que] las mujeres […] estaban restringidas al comercio local y tenían acceso negado a la movilidad y el prestigio en las ramas de la economía basadas en el tributo y la guerra.[45]

En su texto *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, Alfredo López Austin[46] realiza algunos apuntes sobre el tema diciendo que "la sociedad [mexica] enaltecía el valor de lo masculino. Debe pensarse que tanto en la amplia base popular campesina como en la cúspide de los grupos dominantes de fuerte tendencia militarista, se estimaba que la mujer tenía una importancia secundaria".

Una contribución a este punto es el singular ensayo de Monique Legros "Acerca de un diálogo que no lo fue".[47] En este trabajo la autora considera que, a pesar del enfrentamiento ideológico que tuvieron la sociedad española y la mexica, en un punto sí estuvieron de acuerdo: la superioridad masculina.

La publicación de trabajos continuó y específicamente, para el campo de la arqueología, aparece en 1984 la tesis de María Rodríguez-Shadow "La condición social de la mujer mexica", donde enfatiza el carácter clasista de esta sociedad.[48] En su estudio se muestran los mecanismos de poder y las normas de control que la sociedad ejercía sobre la mujer. En tanto, Silvia Garza Tarazona presenta en su libro *La mujer mesoamericana* (1991) datos sobre las mujeres en la época prehispánica, pero es sólo un acercamiento al tema.[49]

No obstante, en los siguientes años se publican textos referentes al papel de las mujeres en el México antiguo que, exagerando algunos datos, afirman el rol activo y de prestigio que ostentaron. Karen Bell (1992) en su tesis doctoral: "Kingmakers: the Royal Women of Ancient Mexico", estudia a las mujeres de la elite como reproductoras y legitimadoras del linaje gobernante en distintas culturas mesoamericanas. Esta antropóloga presenta a las mujeres nobles en el mundo antiguo desarrollando papeles

45 June Nash, "The Aztecs and the Ideology of Male Dominance", p. 360.
46 Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, tomo I, p. 330.
47 Monique Legros, "Acerca de un diálogo que no lo fue".
48 María Rodríguez-Shadow, "La condición social de la mujer mexica".
49 Silvia Garza, *La mujer mesoamericana*.

de esposas, madres, hijas y hermanas de los reyes, como administradoras, diplomáticas, espías y guerreras, en suma, mujeres con poder.[50]

En su obra de 1993 *La mujer antes, durante y después de la Conquista de México*, Concepción L. de Pérez-Cano analizó el lugar que las mujeres ocuparon tanto en la cultura nahua como en la española. Con respecto a la condición femenina nahua, considera que "lo femenino formó parte esencial de la ontología divina y, en consecuencia, no se dio una superioridad masculina, sino tan sólo un predominio de lo masculino sobre lo femenino, a través del triunfo de uno sobre el otro".[51]

En ese tiempo, López de Mariscal elabora el texto *La figura femenina en los narradores testigos de la Conquista* (1997). En éste la autora indica que en las sociedades indígenas precolombinas las mujeres guardaban una relación de igualdad con los hombres; que participaron activamente en los combates, tanto en los enfrentamientos que se producían entre los diferentes grupos mesoamericanos como en los de repudio a la empresa militar de los españoles en estas tierras. Así, señala que las mujeres desempeñaron estos papeles encabezando ejércitos, recurriendo a las artes de la hechicería o como espías, interviniendo en rebeliones populares o resistiéndose a la violencia sexual.[52]

Un año después, Laura Ibarra publicó *Las relaciones entre los sexos en el mundo prehispánico. Una contribución a la sociología del amor y el poder.* En esta obra la autora plantea el rechazo a los estudios de orientación feminista pues éstos, sostiene, ven las relaciones entre los sexos en un escenario de desigualdades, rivalidades y sometimiento. Ella, por el contrario, parte de la idea de que "las relaciones entre los sexos […] lejos de ser motivadas por un deseo de poder o de someter […] [se fundan en] la esperanza de que la unión contribuya a mejorar la vida [a través] del amor".[53]

Es notable la opinión encontrada entre los primeros investigadores y el segundo grupo que presentamos. Inicialmente había una postura de idealización de las culturas indígenas buscando la identificación del Estado mexicano con su pasado prehispánico. El desarrollo de estas opiniones formó parte de aquel momento histórico que se vivía con la consolidación de los valores nacionales. Con las revoluciones que se produjeron a finales de

50 Karen Elizabeth Bell, "Kingmakers: the Royal Women of Ancient Mexico".

51 Concepción L. de Pérez-Cano, "La mujer antes, durante y después de la Conquista de México", p. 24.

52 Blanca López de Mariscal, *La figura femenina en los narradores testigos de la Conquista*, pp. 93-107.

53 Laura Ibarra, *Las relaciones entre los sexos en el mundo prehispánico*, p. IX.

la década de los sesenta y de los setenta se desarrolla una visión más crítica de las tradiciones precolombinas, viendo de manera más objetiva el carácter clasista y de opresión de algunas sociedades prehispánicas.

No obstante, destacamos una serie de trabajos publicados básicamente en los noventa que van más allá de la postura ideal de los primeros escritos pues, basándose en datos muy específicos, buscan dar una visión general de las interacciones sociales y se extralimitan en sus conclusiones.

En tanto, la visión del pasado del primer y del tercer grupo de estudiosos es refutable porque existe clara evidencia de la diferenciación clasista y la división sexual del trabajo y edad en algunas sociedades prehispánicas —en especial en la mexica—, y no se puede afirmar que las mujeres gozaron de los mismos privilegios que los hombres. La evolución en el trato de esta temática ha continuado, y su siguiente paso ha sido incorporar la teoría de género en las investigaciones.

Elizabeth Brumfiel ha realizado varias contribuciones al tema.[54] Ella consideraba que el estatus de la mujer mexica variaba de acuerdo con el grupo social al que perteneciera, y al radio de influencia que tuviera la ideología patriarcal y estatal de Tenochtitlan con respecto a las comunidades de los alrededores.

En tanto, Cecelia Klein[55] acentuaba en sus investigaciones el carácter de burla e inferioridad que se daba a las atribuciones femeninas en la sociedad nahua como símbolos de cobardía. Además, opina que en esta sociedad la ambigüedad genérica causaba inestabilidad; por ello, el claro énfasis en la identidad genérica.

Un estudio significativo por los diferentes temas que aborda es *La mujer azteca* de María Rodríguez-Shadow,[56] una versión más acabada de sus investigaciones anteriores. En siete capítulos analiza la situación de las mujeres mexicas, el porqué de sus circunstancias a partir del papel que desempeñaron en la sociedad, contribuciones que no fueron valoradas pero sí fundamentales para el desarrollo de la cultura.

54 Elizabeth Brumfiel, "Weaving and Cooking: Women's Production in Aztec Mexico"; Elizabeth Brumfiel, "Figurines and the Aztec State: Testing the Efectiveness of Ideological Domination", Elizabeth Brumfiel, "Meaning by Design; Ceramics, Feasting and Figured Worlds in Postclassic Mexico".

55 Cecelia Klein, "Fighting with Feminity: Gender and War in Aztec Mexico"; Cecelia Klein, "None of the Above: Gender Ambiguity in Nahua Ideology".

56 María Rodríguez-Shadow, *La mujer azteca*.

En este tenor, Susan Kellogg[57] realiza un estudio sobre el parentesco en la sociedad mexica, el cual revela otros datos acerca del estatus de las mujeres en el interior de la familia y las reglas de herencia, así como su papel en la religión. En un estudio posterior aplica los conceptos de género a su investigación sobre la complejidad en las relaciones sociales de la sociedad mexica.[58]

En su ensayo "Mexica Women on the Home Front. Housework and Religion in Aztec Mexico" (1997), Louise Burkhart utiliza los conceptos de la teoría de género para comprender el significado religioso de las ocupaciones consideradas "femeninas".[59]

La obra colectiva *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica* (2007), coordinada por María Rodríguez-Shadow, tiene como objetivo hacer visibles aspectos de la vida cotidiana de las mujeres que vivieron en diferentes momentos del México antiguo así como someter a discusión las relaciones que se establecieron entre los géneros, ya fueran de reciprocidad o desigualdad. En el libro se incluyen trabajos sobre el área maya, la zona de Oaxaca y la cultura mexica.[60]

En el libro *De mujeres y diosas aztecas* (2011) estudio las distintas etapas de la vida de la mujer mexica y abordo algunos aspectos del campo de la sexualidad, como el modelo moral, matrimonio, embarazo y parto entre los nahuas. En tanto, en el libro *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya* (2012) me enfoco en la condición de las mujeres mexicas y mayas a partir de un estudio de sus panteones.[61]

En 2017 publiqué el libro *La vida sexual de los nahuas prehispánicos*, en donde abordo varios aspectos de la sexualidad femenina a partir de varios ejes de investigación: los ciclos de vida, las entidades anímicas, las enfermedades sexuales, los símbolos de la sexualidad masculina y las concepciones de la sexualidad femenina. Éste es el panorama general de los estudios sobre las mujeres mexicas.[62]

57 Susan Kellogg, "Cognatic Kinship and Religion: Women in Aztec Society".

58 Susan Kellogg "Frm Parallel and Equivalent to Separate but Unequal. Tenochca Mexica Women, 1500-1700".

59 Louise Burkhart, "Mexica Women on the Home Front. Housework and Religion in Aztec Mexico".

60 María Rodríguez-Shadow, *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*.

61 Miriam López Hernández, *De mujeres y diosas aztecas*; Miriam López Hernández, *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*.

62 Miriam López Hernández, *La vida sexual de los nahuas prehispánicos*.

Otro tipo de documentos son los textos mitológicos. Escritos al momento del contacto, pero invaluables pues contienen datos relativos al pensamiento, la historia y las costumbres de los antiguos pobladores de México. Ejemplos de ellos son: la Leyenda de los Soles, el Popol Vuh, el Libro del Chilam Balam de Chumayel, entre otros.

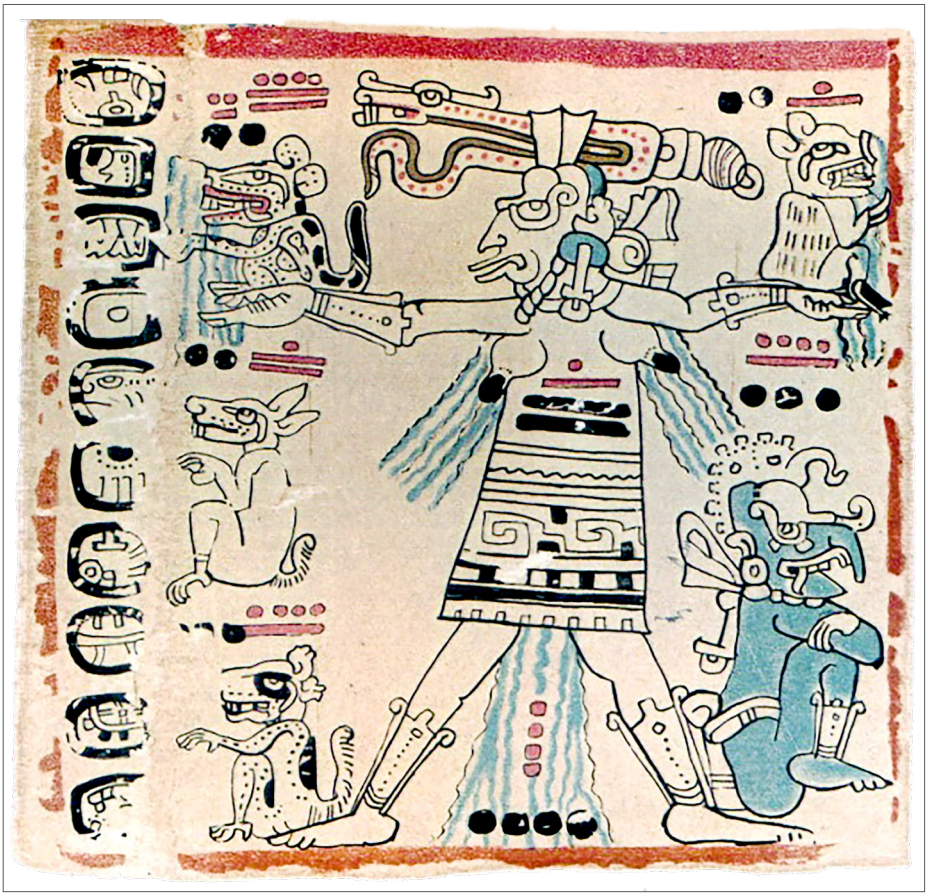
IMAGEN 3.

La representación de la sexualidad. Código Borbónico.

Fuente: Códice Borbónico, lám. 13. En <http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_13.jpg> Fecha de consulta: 26/04/2024.

IMAGEN 4.

Figura femenina con atributo de la diosa maya Ixchel.
Fragmento del Códice Madrid.



Fuente: Fragmento del Códice Madrid. Museo de América en Madrid, España, PI. XXVII. En <http://www.famsi.org/mayawriting/codices/pdf/2_madrid_rosny_bb_pp22-56.pdf> Fecha de consulta: 26/04/2024.

Entre los investigadores de este grupo podemos mencionar a Frederick Catherwood, quien produjo best-sellers profusamente ilustrados y con descripciones sobre las misteriosas ciudades mayas. Asimismo, se encuentra en este grupo Sylvanus G. Morley, quien encabezó estudios sobre jeroglíficos mayas y arquitectura; Alfred M. Tozzer estudió los ceremoniales y las prácticas étnicas mayas. Más adelante encontramos las investigaciones

de Herbert Spinden y Eric Thompson, quienes sintetizaron estudios sobre la arqueología maya y comenzaron a descifrar los grandes centros mayas.

El trabajo de Thompson sobre la diosa lunar, "The Moon Goddess in Middle America" (1939), se ocupa de explicar a la diosa Ix Chel y vincularla con advocaciones locales de la misma diosa. Además, trata de relacionarla con Xochiquetzal y Tlazolteotl-Toci. Este primer trabajo representa un acercamiento importante al tema.[63] Sus libros posteriores, *A Catalogue of Maya Hieroglyphs* (1962) e *Historia y religión de los mayas* (1977), son de gran utilidad para la comprensión del panteón maya.[64]

En la siguiente etapa de los estudios mayas se introdujeron métodos científicos para el análisis de los materiales, como los análisis de fauna, muestras de suelo, fechamiento por radiocarbono, etcétera. A partir de esto comenzaron a responderse preguntas sobre el surgimiento de la complejidad social, política y cultural entre los mayas y se desarrollaron nuevas perspectivas teóricas. Es en esta etapa cuando la visión sobre los mayas se transforma, pues los investigadores comienzan a estudiar las implicaciones sociopolíticas de su desarrollo, notando claras evidencias de prácticas guerreras.

En este momento el desciframiento de las inscripciones epigráficas cambia la apreciación que se tenía de la estructura política maya. Los estudiosos más destacables en esta etapa son Tatiana Proskouriakoff, Heinrich Berlin, Yuri Knorozov, Linda Schele y David Stuart, entre otros.

Recientemente se ha incorporado un nuevo modelo a los estudios mayistas, la perspectiva de género. Podemos mencionar a Tatiana Proskouriakoff como pionera de estos estudios al publicar su artículo "Portraits of Women in Mayan Art" en 1961.[65] Además, las contribuciones de la epigrafista sobre el glifo femenino revolucionaron la interpretación de figuras en el arte maya.

En 1974 se publicó el artículo titulado "Sexploitation among the Late Classic Maya" de John Molloy y William Rathje, donde los autores opinan que las mujeres de la elite eran un recurso importante de control como objetos de lujo al igual que las piedras preciosas.[66]

63 Eric Thompson, "The Moon Goddess in Middle America with notes on related deities".

64 Eric Thompson, *A Catalogue of Maya Hieroglyphs*; Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*.

65 Tatiana Proskouriakoff, "Portraits of Women in Mayan Art".

66 John Molloy y William Rathje, "Sexploitation among the Late Classic Maya".

Más adelante, en las décadas de los ochenta y los noventa con el desarrollo de la teoría feminista, investigadores de diversos campos comienzan a explorar al género entre los mayas. Es de resaltar la contribución que realiza Virginia Miller al campo de estudio con *The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture*, publicado en 1988, cuyas páginas muestran los vínculos entre el estatus femenino y su labor como productoras de textiles.[67]

El libro *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, coordinado por Lowell Gustafson y Amelia Trevelyan (2002), es la primera obra dedicada exclusivamente a la discusión de las relaciones de género entre los antiguos mayas. En él se presentan los resultados de investigaciones desde diferentes campos sobre el rol del género en la historia y la cultura mayas.[68]

Una investigadora importante es Julia A. Hendon, quien ha realizado análisis sobre la distribución espacial de los conjuntos habitacionales y, en general, de cómo el espacio limita a los géneros y demarca el estatus. De igual manera, Hendon (1995) ha estudiado las actividades femeninas y sus relaciones de producción, que son componentes importantes en la definición de la identidad social femenina.[69]

Ancient Maya Women, de Traci Ardren, libro publicado en 2002, aborda la temática femenina desde diferentes perspectivas: los conjuntos habitacionales, la epigrafía de las reinas y la vida diaria, así como los datos que ofrecen las excavaciones funerarias.[70]

Sin embargo, un nombre que destaca en este mar de investigadores es el de Rosemary Joyce, pues ha aplicado con gran tino la categoría de género en sus análisis sobre imágenes monumentales e imágenes cerámicas a pequeña escala, mostrando los contrastes de cómo se representaba a las mujeres (2000).[71]

Asimismo, ha profundizado en la narrativa de género de la escultura maya a partir de la indumentaria de los personajes, demostrando que la clase dominante se apropió de estas manifestaciones para definir los roles genéricos (1996; 2001).[72]

67 Virginia Miller, *The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture*.

68 Lowell Gustafson y Amelia Trevelyan, *Ancient Maya Gender Identity and Relations*.

69 Julia Hendon, "Hilado y tejido en las tierras bajas Mayas en la época prehispánica. Tecnología y relaciones sociales de la producción textil".

70 Traci Ardren, *Ancient Maya Women*.

71 Rosemary Joyce, *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*.

72 Rosemary Joyce, "The Construction of Gender in Classic Maya Monuments"; Rosemary Joyce, "Negotiating Sex and Gender in Classic Maya Society".

Para el caso de México, tenemos el artículo de Ana Luisa Izquierdo (1989) "La condición de la mujer en la sociedad maya prehispánica", donde critica el modo como los investigadores se acercan a un tema como éste, olvidando las peculiaridades temporales e ideológicas de dicha sociedad.[73]

Además, está el trabajo de Janea Mokness titulado "Los tres soles y la diosa Luna. Diálogo entre la posición de la mujer en la ideología maya y dos obras estéticas" (2000). En esta investigación señala que las sociedades mayas prehispánicas estuvieron dominadas y dirigidas por los hombres. Al analizar los materiales arqueológicos, en especial el arte monumental maya, y las fuentes documentales, encuentra que las mujeres no fueron consideradas en igualdad de importancia que los hombres en el orden sociopolítico.[74]

Pía Moya en su trabajo "La representación material de los roles femeninos y las relaciones de género en las figurillas de la isla de Jaina" (2006) analizó las figurillas antropomorfas cerámicas de las cuales asume que representan materialmente conceptos y prácticas de género, aunque ellas no muestran todo el repertorio de género de estos grupos. En su investigación trata a las mujeres mayas como un conjunto que es atravesado simultáneamente por diferencias de edad, estatus, linaje, etnia y posición social.[75]

Con respecto a los análisis de las deidades femeninas podemos mencionar a varios autores. En primer lugar el artículo de María Montoliú "La diosa lunar Ixchel: sus características y funciones en la religión maya" (1984), en el que intenta demostrar que Ix Chel e Ix Chebel Yax son la misma diosa.[76] De igual manera, destaca el artículo "Gender and Roles of Lunar Deities […]" (1995), de Susan Milbrath, en el cual investiga los diferentes géneros que representan las distintas fases lunares en el México precolombino.[77]

Otro trabajo de nuestro interés es el de Henryk Karol Kocyba "Las diosas en los códices mayas: un estudio iconográfico" (1998), en el cual

73 Ana Luisa Izquierdo, "La condición de la mujer en la sociedad maya prehispánica".

74 Janea Mokness, "Los tres soles y la diosa Luna. Dialogo entre la posición de la mujer en la ideología maya y dos obras estéticas".

75 Pía Moya, "La representación material de los roles femeninos y las relaciones de género en las figurillas de la isla de Jaina".

76 María Montoliú, "La diosa lunar Ixchel: sus características y funciones en la religión maya".

77 Susan Milbrath, "Gender and Roles of Lunar Deitities in Postclassic Central México and their Correlations with the Maya Art".

examina el tema de las principales diosas mayas durante el periodo Posclásico a partir de las representaciones en los códices.[78]

Por último, quiero mencionar el libro colectivo *Las mujeres mayas en la antigüedad* (2011) en donde se compilan trabajos de distintas temáticas femeninas, como la vejez, la menstruación, las ocupaciones femeninas, etcétera.[79] Sin olvidar que el *Mujer divina, mujer terrena*… también estudia la cultura maya (2012).[80]

Se ha realizado una evolución constante, y con este avance se ha profundizado en los estudios sobre la condición de las mujeres y diosas prehispánicas desde la antropología, la etnohistoria y otras disciplinas. Pero recién ahora la arqueología ha despertado para contribuir a este campo de la investigación, utilizando la perspectiva de género como una herramienta para el entendimiento de las relaciones en el interior de las sociedades y de las culturas.

Conclusiones

El movimiento feminista ha representado en la historia un vehículo de cambio indiscutible. En primer lugar, ha logrado el reconocimiento en algunos sectores de la opresión específica del género femenino; en segundo lugar, ha modificado de manera formal el estatus jurídico y civil de la mujer respecto al hombre. Y como tercer punto, ha mostrado el sexismo imperante en las Ciencias Sociales logrando la incursión de la categoría de género.

Gracias a esta evolución teórica es que hemos podido visibilizar las perspectivas que mantenían en la sombra las contribuciones de las mujeres a las sociedades de la antigüedad; igualmente, criticar las prácticas disciplinarias que no reconocen las contribuciones de las investigadoras, a la par, de señalar las experiencias que todavía viven muchas mujeres en distintas disciplinas en las cuales se duda de su capacidad por el hecho de ser mujeres.

Respecto al estudio de las mujeres prehispánicas, hemos realizado un recorrido que muestra los esfuerzos que se han llevado a cabo desde el siglo pasado por conocer a las mujeres de la antigüedad, desde miradas

78 Henrik Karol Kocyba, "Las diosas en los códices mayas: un estudio iconográfico".

79 María Rodríguez-Shadow y Miriam López Hernández, *Las mujeres mayas en la antigüedad*.

80 Miriam López Hernández, *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*.

generales hasta investigaciones cuyas bases parten del feminismo como movimiento educacional. Revolución en el pensamiento que inició hace varias décadas y todavía sigue rindiendo frutos. Finalmente, debemos señalar que aún quedan muchos temas por estudiar respecto a las mujeres prehispánicas y aún resta seguir profundizando respecto a los que se han estudiado.

Fuentes consultadas

Bibliográficas

Ardren, Traci (ed.), *Ancient Maya Women*, Walnut Creek, AltaMira Press, 2002.

Arrieta de Guzmán, Teresa, "Sobre el pensamiento feminista y la ciencia", *Letras*, Lima, vol. 89, núm. 130, 2018, pp. 51-78.

Baxter, Jane Eva, *The Archaeology of Childhood. Children, Gender and Material Culture*, Walnut Creek, AltaMira Press, 2004.

Bell, Karen Elizabeth, "Kingmakers: the Royal Women of Ancient México", Tesis de doctorado, Especialidad Antropología, Michigan, Universidad de Michigan, Michigan, 1992.

Bonino Méndez, Luis, "Los estudios del varón: la condición masculina a debate" en la Mesa "Varones y sus problemáticas" del Congreso Iberoamericano de Psicología, Madrid, julio, 1992.

Brumfiel, Elizabeth, "Weaving and Cooking: Women's Production in Aztec Mexico", en Joan Gero y Margaret Conkey (eds.), *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.

————, "Figurines and the Aztec State: Testing the Efectiveness of Ideological Domination", en Rita P. Wright (ed.), *Gender and Archaeology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1996.

————, "Meaning by Design: Ceramics, Feasting, and Figured Worlds in Postclassic Mexico", en Julia A. Hendon y Rosemary Joyce (eds.), *Mesoamerican Archaeology*, Basil Blackwell, Oxford, 2004.

Buquet, Ana Gabriela, "El orden de género en la educación superior: una aproximación interdisciplinaria", *Nómadas*, Colombia, núm. 44, 2016, pp. 27-43.

Burkhart, Louise, "Mexica Women on the Home Front. Housework and Religion in Aztec Mexico", en Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett (eds.), *Indian Women of Early Mexico*, Norman y London, University of Oklahoma Press, 1997.

CLAASSEN, Cheryl, *Women in Archaeology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1994.

CONKEY, Margaret, "Paleovisions: Interpreting the Imagery of Ice Age Europe", en Susan C. Scott (ed.), *The Art of Interpreting*, Papers in Art History, Filadelfia, vol. IX, 1996, pp. 10-29.

CONKEY, Margaret y Janet SPECTOR, "Archaeology and the study of gender", en Michael B. Schiffer (ed.), *Advances in Archaeological Method and Theory*, Nueva York, Academic Press, vol. 7, 1984, pp. 1-38.

DÍAZ-ANDREU, Margarita, *Historia de la arqueología: estudios*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2002.

————, "Género y arqueología: una nueva síntesis", en Margarita Sánchez Romero (ed.), *Arqueología y género*, Editorial Universidad de Granada, Granada, pp. 13-51, 2005.

DÍAZ-ANDREU, Margarita y Marie Louise Sorensen (eds.), *Excavating Women: A History of Women in European Archaeology*, Londres, Routledge, 1998.

DUCROS, Hillary y Laurejane SMITH (eds.), *Women in Archaeology. A Feminist Critique*, Canberra, Australian National University, 1993.

ESTRADA MUÑOZ, Paloma, "Las mujeres en la arqueología mexicana, una perspectiva de género", Tesis de licenciatura, especialidad Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2007.

FALCÓ MARTÍ, Ruth, *La arqueología del género: espacios de mujeres, mujeres con espacio*, Alicante, Universidad de Alicante, Cuadernos de trabajos de investigación, núm. 6, 2003.

GAMIO DE ALBA, Margarita, "El matrimonio prehispánico azteca", Tesis de maestría, Especialidad Historia de México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941.

GARZA, Silvia, *La mujer mesoamericana*, México, Planeta, 1991.

GILCHRIST, Roberta, *Gender and Archaeology. Contesting the Past*, Londres, Routledge, 1999.

GUSTAFSON, Lowell y Amelia TREVELYAN (eds.), *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, Westport Connecticut, Bergin and Garvey, 2002.

HARRIS, Marvin, *Caníbales y reyes: los orígenes de las culturas*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

HENDON, Julia, "Hilado y tejido en las tierras bajas Mayas en la época prehispánica. Tecnología y relaciones sociales de la producción textil", *Yaxkin*, México, vol. XIII, enero-diciembre, 1995, pp. 57-70.

HURCOMBE, Linda, "A viable past in the pictorial present?", en Jenny Moore y Eleonor Scott (eds.), *Invisible people and processes. Writing gender and childhood into European Archaeology*, Leicester, Leicester University Press, 1997, pp. 15-24.

IBARRA, Laura, *Las relaciones entre los sexos en el mundo prehispánico. Una contribución a la sociología del amor y el poder*, México, Editorial Porrúa, 1998.

IZQUIERDO, Ana Luisa, "La condición de la mujer en la sociedad maya prehispánica", en Patricia Galeana (coord.), *Seminario sobre la participación de la mujer en la vida nacional*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 7-15.

JOHNSON, Mathew, *Teoría Arqueológica. Una introducción*, Barcelona, Ariel Historia, 2000.

JOYCE, Rosemary, "The Construction of Gender in Classic Maya Monuments", en Rita P. Wright (ed.), *Gender and Archaeology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1996, pp. 167-195.

————, *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*, Austin, University of Texas Press, 2000.

————, "Negotiating Sex and Gender in Classic Maya Society", en Cecelia Klein (ed.), *Gender in Pre-Hispanic America*, Washington, Dumbarton Oaks, 2001, pp. 109-141.

KELLOGG, Susan, "Cognatic Kinship and Religion: Women in Aztec Society", en Kathryn Josserand y Karen Dakin (eds.), *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, Oxford, Bar International Series, 1988, pp. 666-681.

————, "From Parallel and Equivalent to Separate but Unequal. Tenochca Mexica Women, 1500-1700", en Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett (eds.), *Indian Women of Early Mexico*, Norman y London, University of Oklahoma Press, 1997, pp. 123-143.

KLEIN, Cecelia, "Fighting with Feminity: Gender and War in Aztec Mexico", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, vol. 24, 1994, pp. 219-253.

————, "None of the Above: Gender Ambiguity in Nahua Ideology", en Cecelia Klein (ed.), *Gender in Pre-Hispanic America*, Washington, Dumbarton Oaks, 2001, pp. 183-253.

KOCYBA, Henrik Karol, "Las diosas en los códices mayas: un estudio iconográfico", en Henrik Karol Kocyba y Yolotl González Torres (eds.), *Historia comparada de las religiones*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, pp. 263-289.

KRICKEBERG, Walter, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

LAGARDE, Marcela, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

LEGROS, Monique, "Acerca de un diálogo que no lo fue", *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, SEP 80, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 207-237.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "La mujer en la cultura náhuatl", *Nicaragua Indígena*, núm. 21, julio-agosto, 1958, pp. 5-13.

LOMELÍ QUIRARTE, Josefina, "Condición social de la mujer", en Jorge A. Vivó (ed.), *México prehispánico*, México, Editorial Emma Hurtado, 1946, pp. 804-821.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

LÓPEZ DE MARISCAL, Blanca, *La figura femenina en los narradores testigos de la conquista*, México, El Colegio de México, Consejo para la Cultura de Nuevo León, 1997.

LÓPEZ ESCOBAR, Guadalupe, "Concepto y situación social de la mujer en el México Prehispánico", Tesis de maestría, Especialidad Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

LÓPEZ GONZÁLEZ, Aralia, "Prólogo: cuentistas mexicanas", en *A través de los ojos de ella*, México, Ediciones Ariadne, 1990.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miriam, *De mujeres y diosas aztecas*, México, Fundación Cultural Armella Spitalier, Editorial Cacciani, 2011.

————, *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2012.

————, *La vida sexual de los nahuas prehispánicos*, Toluca, Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de México, Biblioteca de los pueblos indígenas, 2017.

MACEIRA OCHOA, Luz, "Género y consumo cultural en museos: análisis y perspectivas", *Revista de Estudios de Género. La ventana*, Guadalajara, vol. III, núm. 27, 2008, pp. 205-230.

MILBRATH, Susan, "Gender and Roles of Lunar Deitities in Postclassic Central México and their Correlations with the Maya Art", *Estudios de Cultura Náhuatl,* México, vol. 25, 1995, pp. 45-93.

MILLER, Virginia (ed.), *The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture*, Lanham, University Press of America, 1988.

MOKNESS, Janea, "Los tres soles y la diosa Luna. Diálogo entre la posición de la mujer en la ideología maya y dos obras estéticas", Tesis de maestría, Especialidad Estudios Mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

MOLLOY, John y William RATHJE, "Sexploitation among the Late Classic Maya", en Norman Hammond (ed.), *Mesoamerican Archeology. New Approaches*, Londres, Duckworth, 1974, pp. 431-444.

MONTOLIÚ VILLAR, María, "La diosa lunar Ixchel: sus características y funciones en la religión maya", *Anales de Antropología*, México, vol. XXI, 1984, pp. 61-78.

MOORE, Jenny y Eleanor SCOTT (eds.), *Invisible people and processes. Writing gender and childhood into European Archaeology*, Leicester University Press, Leicester, 1997.

MORGAN, Lewis, *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 1980.

MOSER, Stephanie, "Gender stereotyping in pictorial reconstructions of human origins", en Hillary DuCros y Laurejane Smith (eds.), *Women in Archaeology. A Feminist Critique*, Canberra, Australian National University, Canberra, 1993, pp. 75-92.

————, *Ancestral images. The iconography of human origins*, Stroud, Sutton, 1998.

MOYA HONORES, Pía, "La representación material de los roles femeninos y las relaciones de género en las figurillas de la isla de Jaina", Tesis de maestría, Especialidad Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

NASH, June, "The Aztecs and the Ideology of Male Dominance", *Signs,* núm. 4, 1978, pp. 349-362.

NELSON, Sarah Milledge, *Gender in Archaeology. Analizing Power and Prestige*, Londres, Altamira Press, 1997.

PACHECO LADRÓN DE GUEVARA, Lourdes, *El sexo de la ciencia*, México, Universidad Autónoma de Nayarit, Juan Pablo Editores, 2010.

PÉREZ-CANO, Concepción L. de, *La mujer antes, durante y después de la Conquista de México*, Madrid, Dirección General de la Mujer Comunidad de Madrid, FRAMPPI, 1993.

PROSKOURIAKOFF, Tatiana, "Portraits of Women in Mayan Art", en Samuel K. Lothrop (ed.), *Essays in pre-Columbian Art and Archaeology*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, pp. 81-90.

RODRÍGUEZ-SHADOW, María, "La condición social de la mujer mexica", Tesis de licenciatura, Especialidad Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1984.

————, *La mujer azteca*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2000.

———— (ed.), *Las Mujeres en Mesoamérica Prehispánica*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007.

RODRÍGUEZ-SHADOW, María y Miriam LÓPEZ HERNÁNDEZ, *Las mujeres mayas en la antigüedad*, Puebla, Centro de Estudios de Antropología de las Mujeres, 2011.

RODRÍGUEZ-SHADOW, María, y Cristina CORONA, "Género y museos: las mujeres y las actividades de mantenimiento en el México antiguo", *Revista Digital del Comité Español del ICOM*, núm. 9, 2014, pp. 66-75.

SAU, Victoria, *Un diccionario ideológico feminista*, Barcelona, Ed. Icaria, 1981.

SCHMIDT, Robert A. y Barbara L. VOSS, *Archaeologies of sexuality*, Londres, Routledge, 2000.

SORENSEN, Marie Louise Stig, *Gender Archaeology,* Oxford, Basil Blackwell, 2000.

SOUSTELLE, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

SPECTOR, Janet y Mary K. WHELAN, "Incorporating Gender into Archaeology Courses", en Sandra Morgen (ed.), *Gender & Anthropology*, Critical Reviews for Research & Teaching, Washington, American Anthropological Association, 1989, pp. 65-94.

STIMPSON, Catherine, "¿Qué estoy haciendo cuando hago estudios de mujeres en los años noventa?", *¿Qué son los estudios de mujeres?*, México, FCE, 1998, pp. 127-165.

THOMPSON, Eric, "The Moon Goddess in Middle America with notes on related deities", *Contributions to American Anthropology and History*, núm 29, junio, 1939, pp. 121-173.

————, *A Catalogue of Maya Hieroglyphs*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1962.

————, *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI editores, 1977.

VAILLANT, George, *La civilización azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

VILLAFAÑEZ, Emilio, "Entre la geografía y la arqueología: el espacio como objeto y representación", *Revista de Geografía Norte Grande*, Chile, núm. 50, 2011, pp. 135-150.

ZEMON, Natalie y Arlette Farge, "Introducción", *Historia de las mujeres de Occidente*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 19-27.

Las relaciones de género en la sociedad mexica

María Rodríguez-Shadow
Dirección de Etnología y Antropología Social
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Introducción

La condición de las mujeres y las relaciones de género en las civilizaciones antiguas han sido asuntos que han preocupado a historiadoras, arqueólogas y antropólogas desde la década del ochenta. Por la importancia que revisten estos temas se han escrito numerosos ensayos y libros sobre las mujeres en los mundos pretéritos: Mesopotamia, Egipto, China, India, Japón, Grecia y Roma.

En este capítulo mi meta es analizar la situación de las mujeres y las relaciones entre los géneros en las civilizaciones que florecieron en el área cultural que se ha denominado Mesoamérica antigua —que ocupa la parte meridional de la República Mexicana, Guatemala, El Salvador, Belice, Honduras, el occidente de Nicaragua y Costa Rica— donde se desarrollaron diversas sociedades con distintos grados de complejidad social que comprenden cuatro horizontes culturales: el periodo lítico (*ca.* 10000-2500 a.C.), el horizonte Preclásico (2500 a.C.-200 d.C.), el Clásico (200-900) y el Posclásico (900-1521). En un primer momento deseo examinar las comunidades tempranas, en el segundo apartado el objetivo es colocar la mirada únicamente en el pueblo mexica, imperio cuya derrota marcó el inicio del periodo colonial en México.

La adopción del enfoque de género permite el análisis de las construcciones culturales que se elaboran en torno a lo femenino y lo masculino, posibilitando la identificación de las asimetrías en las relaciones sociales y simbólicas entre mujeres y hombres. Este encuadre conceptual implica

el rechazo de posiciones deterministas de modo que, aunque el patriarcado ha sido detectado en distintos momentos y lugares, su variabilidad lo connota como un constructo histórico y cultural no enraizado en nuestra biología. El patriarcado es la estructura de la dominación masculina que se impone sobre las mujeres —en lo individual y en lo colectivo— a través de diversas instituciones y estrategias. La metodología empleada para la elaboración de esta sección se basó en las indagaciones en el registro arqueológico, la exploración de las fuentes documentales, los documentos pictográficos y la investigación bibliográfica.

Las comunidades tempranas

La etapa lítica o precerámica, constituye el periodo más antiguo de la historia de México, se caracterizó por su conformación de grupos de recolectores-cazadores nómadas. Los hallazgos consisten en materiales líticos —puntas y metates primitivos— asociados a fogatas, que sugieren caza esporádica y carroñeo.[1]

La organización social consistió en colectividades errantes, grupos familiares cuya subsistencia dependía de la recolección de plantas, la captura de animales pequeños y despojos. No hay evidencias de que la caza mayor fuera la base de la alimentación. Es posible que, debido a las técnicas y las herramientas rudimentarias, en un contexto de interdependencia social y colaboración colectiva, la contribución femenina a la subsistencia del grupo y su papel crucial en la reproducción biológica y cultural propició la equidad en las relaciones entre los géneros. El análisis de los restos óseos no indica relaciones asimétricas entre mujeres y hombres.[2]

Durante el Horizonte Preclásico temprano (2500-1200 a.C.) se establecieron los primeros asentamientos aldeanos con muy pocos indicios de estratificación social y jerarquías de género, puede inferirse que los grupos eran relativamente igualitarios, basados en una organización de carácter familiar. En esta etapa hubo una gran diversidad de plantas que las mujeres recolectaban como alimento, algunas de las cuales se seleccionaron para desarrollar variantes más productivas, que a la postre dieron origen a la agricultura y al aprovechamiento del maíz, el frijol y el chile.[3] Estas

1 Guillermo Acosta, "Las ocupaciones precerámicas", *Arqueweb*, p. 8.
2 María Rodríguez-Shadow, "La arqueología de género", conferencia dictada en la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, marzo 2023.
3 Andrea Stone, "Women in Ancient Mesoamérica", p. 294.

transformaciones en la base de la subsistencia contribuyeron a la sedentarización, proceso en el que las mujeres participaron.

IMAGEN 1.

Grupo de figurillas femeninas de Tlatilco,
Estado de México, periodo Preclásico.

Fuente: Museo Amparo, Puebla, Sala de Arte Prehispánico. En <https://museoamparo.com/colecciones/pieza/3696/grupo-de-figurillas-femeninas> Fecha de consulta: 26/04/2024.

Como el material arqueológico predominante está constituido por figurillas femeninas (embarazadas, amamantando o arrullando a sus retoños) en un escenario de escaso desarrollo tecnológico se ha pensado que dichas representaciones plásticas emiten mensajes polisémicos: ciclos de nacimiento, procreación y muerte o un culto a la fertilidad. El planteamiento es que la vinculación de la fecundidad de las mujeres con la fertilidad de la flora y la fauna favoreció la valoración simbólica de lo femenino. Báez-Jorge supone que las mujeres ocuparon un papel muy importante en la organización social debido a su rol en la reproducción biológica, como

propiciadoras de las fuerzas procreadoras del universo y como proveedoras de alimentos (1988: 158). También se ha propuesto que las mujeres fueron las creadoras de la alfarería, la cestería, la indumentaria y la domesticación (Rodríguez-Shadow, 2017b). Los sitios más representativos de esta fase son Tlatilco y Tlapacoya.

Las sociedades estratificadas con jerarquías de género

Al parecer, durante el Preclásico medio (1200-400 a.C.), la antigua equidad entre los géneros se fue atenuando debido a las transformaciones sociales, políticas y religiosas que resultan evidentes en los yacimientos arqueológicos (cambios en los patrones de enterramiento, especialización artesanal, comercio a distancia). Signos de estratificación social, antagonismos bélicos y androcentrismo resultan claros en las representaciones iconográficas, la composición y la riqueza de las ofrendas funerarias en las tumbas de los hombres de la élite quienes acapararon las ocupaciones de más prestigio.[4] Como los hombres monopolizaron los emblemas del poder político y religioso al apropiarse de las capacidades reproductivas femeninas las figuras femeninas fueron omitidas en las representaciones artísticas de los centros rectores.[5]

Las mujeres fueron segregadas laboralmente al universo de lo doméstico. La concentración del poder político que emergió en los centros hegemónicos y la imposición de tributo a los grupos campesinos mediante la violencia colocó la autoridad de las unidades familiares en manos de los hombres y la preponderancia en los linajes patrilineales.[6] Las nobles quedaron bajo el control ejercido por sus grupos familiares al ser enviadas a generar alianzas con entidades políticas subordinadas (hipogamia), resultando excluidas de los cargos políticos, las actividades rituales, las ocupaciones intelectuales y las funciones militares.[7] Las mujeres del pueblo tampoco pudieron participar en esas labores de prestigio, la opresión y explotación que padecieron se asoció a su ámbito geográfico, su grupo

4 Feinman, Gary y Marcus Joyce (eds.), *Scale and Complexity in Archaic States*, p. 10.

5 Sara Ladrón de Guevara, *Sonrisas de piedra y barro. Iconografías prehispánicas de la Costa del Golfo.*

6 Anne Marie, Cyphers, "Las mujeres de Chalcatzingo", *Arqueología Mexicana.*

7 Martha Elena Alfaro y Susana Gómez, "Las mujeres del Formativo. Salud y actividades en San José Mogote en Oaxaca, México", *Jangwa Pana*.

étnico y su edad. Los sitios más conocidos son: Copilco, San Lorenzo, La Venta, El Arbolillo, Zacatenco, Chalcatzingo, Cuicuilco, El Opeño, Capacha y San José Mogote.

La construcción de grandes centros ceremoniales, juegos de pelota, residencias palaciegas y sepulturas fastuosas se produjeron durante el Preclásico tardío (400 a.C.-200 d.C.) en virtud de la capacidad de las élites de explotar la fuerza de trabajo de las comunidades sometidas por conquista militar y la imposición del sacrificio humano como estrategia de sometimiento. Los grupos encumbrados establecieron redes de intercambio de objetos suntuarios, los comerciantes se encargaron de especular con los artículos de lujo (cacao, conchas, plumas, piedras preciosas) que eran bienes de uso exclusivo para los miembros de la aristocracia.

La jerarquía entre los géneros se observa en varios aspectos: exclusión de las mujeres nobles de las actividades rituales en los juegos de pelota; eliminación de los oficios intelectuales como el registro calendárico y la escritura; despojadas del derecho a ser inhumadas en sepulcros ostentosos; con ofrendas funerarias exiguas; ni adornarse con los emblemas e insignias que implicaban poder y prestigio; ni llevar a cabo ofrendas humanas a los dioses; debían desplazarse a otras unidades políticas para contraer nupcias con cónyuges que practicaban la poliginia[8] en ámbitos culturalmente distintos; estaban sometidas a un ordenamiento sexual muy estricto, muy diferente al de los hombres, pues debían guardar la virginidad y permanecer fieles a los maridos. Para las mujeres, las relaciones premaritales y el adulterio estaban castigadas con la pena de muerte, las mujeres nobles o tributarias de los pueblos sometidos eran tomadas como cautivas de guerra, violadas, esclavizadas o enviadas a la piedra de sacrificios. Izapa, Tres Zapotes y Chupícuaro, son los sitios emblemáticos.[9]

En los yacimientos arqueológicos hay evidencia de la centralización del poder político siguiendo líneas patrilineales, grupos privilegiados y colectividades subyugadas sometidas a extracción de tributo, cofradías militares, producción masiva de armas, ciudades amuralladas, sacrificios humanos como política estatal, invasiones y sublevaciones campesinas durante el Clásico temprano (200-600). Diversas manifestaciones de la dominación masculina se acentuaron: las figuras femeninas virtualmente

8 Sistema que permitía que los hombres que pertenecían a la nobleza pudieran, de manera simultánea, casarse con varias mujeres.

9 María Rodríguez-Shadow, "Las imágenes femeninas en la sala del Preclásico del Museo Nacional de Antropología de México".

desaparecieron de las representaciones artísticas de la élite gobernante. Se crearon mitos y prácticas que vinculan simbólicamente lo femenino con el espacio del hogar y las actividades domésticas: cocinar, hilar y tejer. La masculinidad se asoció con el éxito en los combates; al ejercicio de una función administrativa (sacerdotes, burócratas, funcionarios); a la destreza en un arte (músicos, danzantes, ceramistas, escultores); ligados a un oficio (campesinos, pescadores, albañiles). Ideológicamente las deidades femeninas se relacionaron con características no del todo favorecedoras, los dioses masculinos, por el contrario, eran exaltados, especialmente Tláloc, dios de la lluvia y la guerra y Quetzalcóatl, la serpiente emplumada. La urbe más representativa en el centro de México es Teotihuacan y Monte Albán en el sur.

Durante el Clásico tardío (600-900) resulta evidente la posición subalterna de las mujeres de todas las clases sociales en todos los aspectos: las sepulturas más ricas fueron ocupadas por los hombres que pertenecían al grupo en el poder (Palenque, Calakmul), la presencia de iconografía bélica en pintura mural y arte monumental (Tajín, Cacaxtla, Xochicalco, Las Higueras); los monolitos con registros escritos conmemorando conquistas militares (Tilantongo, Toniná), ascensos al trono (Yaxchilán, Bonampak). Las mujeres sólo se encargaron del culto religioso doméstico, aunque pudieron asistir a las ceremonias públicas dirigidas por los sacerdotes de tiempo completo vinculados con el Estado. Este régimen de gobierno se basó fundamentalmente en un sistema hereditario que se transmitía de padres a hijos a hermanos. La estirpe femenina sólo se enfatiza cuando el gobernante tenía una progenitora unida a una estirpe de mucha notoriedad y aún en estos casos las representaciones femeninas son un tercio más chicas que las de los hombres (como en Yaxchilán). En El Zapotal se produjeron gran cantidad de figuras femeninas en cerámica que representaban a mujeres muertas en el parto.[10] El énfasis en estas esculturas se debe al carácter bélico que se les adjudicó a esos seres míticos.

El Posclásico temprano (900-1200) es un periodo caracterizado por un auge del militarismo y las expresiones iconográficas relacionadas con un acentuado belicismo y las ofrendas humanas a los dioses. Se desarrolló la cultura tolteca que según la leyenda tuvo como líder religioso a Quetzalcóatl, Tula, su capital, tiene un estilo arquitectónico que se distingue

[10] Sara Ladrón de Guevara, *Sonrisas de piedra y barro. Iconografías prehispánicas de la Costa del Golfo*, p. 48.

por elementos representativos de la beligerancia: esculturas de guerreros, desfiles militares y muros de cráneos tallados. Su caída se debió a invasiones y luchas intestinas. Los toltecas, que tenían ideas religiosas con tintes militaristas muy marcados, lograron someter bajo su control una cantidad considerable de señoríos conformando un imperio extenso y poderoso bajo la dirección de guerreros, uno de los cuales, según la leyenda, fue Quetzalcóatl. La única figura femenina que aparece en los mitos toltecas tiene un carácter negativo pues su deidad principal tuvo relaciones sexuales con ella y eso trajo la desgracia del grupo pues él se exilió, aunque prometió volver.

La pirámide más famosa de Chichén Itzá, ciudad fundada por los itzaes que impuso su hegemonía en la península de Yucatán, fue construida en honor a Kukulcán, advocación maya del dios tolteca Quetzalcóatl. Esa urbe poseía un sistema de gobierno caracterizado por una estructura patrilineal, un sistema militar donde el gobernante supremo detentaba el poder político y religioso que implantó un culto al falo muy acentuado, que colocaba el énfasis del poder procreativo humano en el pene y no en la fertilidad femenina como en Tlatilco.

Las posibilidades para acceder al conocimiento de las sociedades del Posclásico tardío (1200-1521), aparte de los datos arqueológicos, se cuenta con las fuentes documentales, los códices antiguos, lo de manufactura colonial, las crónicas militares, los escritos de los frailes, las fuentes indígenas, las tradiciones orales y las analogías etnográficas. Las ciudades que florecieron en este tiempo fueron: México-Tenochtitlan (mexicas), Tzintzuntzan (purépechas, Michoacán), Tlaxcala (tlaxcaltecas), Zaachila (zapotecas, Oaxaca), Mayapán (mayas, Yucatán) y Cempoala (totonacos, Veracruz) entre otras.[11]

Este periodo histórico se inició con las migraciones de grupos norteños que se vieron obligados a desplazarse hacia el sur por cuestiones ecológicas o políticas, y terminó con la derrota de Tenochtitlan, capital del imperio mexica, vencida por los españoles con la connivencia de miles de guerreros que provenían de comunidades que estaban sometidas a la dominación y expolio de esa metrópoli, como los totonacas, o que eran sus enemigos, como los tlaxcaltecas.

En los tiempos previos a la invasión española las entidades políticas mesoamericanas tenían una ideología de la dominación masculina muy

[11] María Rodríguez-Shadow, "Las relaciones de género en México prehispánico".

acentuada debido al carácter endémico de la guerra. El belicismo necesariamente debía infiltrarse en todos los aspectos de la vida social pues se requería que los hombres lograran el reconocimiento social, los privilegios políticos y las prebendas materiales y simbólicas pues en el expansionismo territorial y el imperialismo militar se fundamenta el éxito del linaje entronizado en el poder en las urbes mencionadas. La supremacía masculina se basaba en el compromiso de lograr éxitos en las batallas, la recompensa de los guerreros consistía en el permiso de saquear los pueblos que se resistieron a la dominación y al pago de tributo, regresar con mujeres prisioneras para explotar su fuerza de trabajo en labores textiles, convertirlas en sus concubinas o llevarlas a la piedra de sacrificios para obtener el beneplácito de los dioses.

Las relaciones de género en la sociedad mexica

México-Tenochtitlan, capital del imperio mexica, fue fundada hacia 1325 por grupos nahuas que se establecieron en la región lacustre de la cuenca de México. A su llegada fueron tributarios de Tezozómoc, señor de los tepanecas hasta que en un enfrentamiento bélico lo vencieron en 1428. Desde esa fecha se fueron haciendo más poderosos a través de diversas alianzas que establecieron con otras entidades políticas. Al ganar varias batallas ampliaron el territorio del que obtenían tributo, tanto en especie como en trabajo. Los gobernantes que se conocen de Tenochtitlan son nueve y todos son hombres. Los patrilinajes y la guerra eran la forma sancionada de establecer su hegemonía.[12]

Entre los mexicas, había un Estado militarista muy consolidado y una división genérica del trabajo muy bien afianzada: los ombligos de las niñas eran enterrados en la base del fogón y cuando nacían les donaban instrumentos de hilar y tejer para que supieran que cocinar y tejer era su destino. Los cordones umbilicales de los niños eran inhumados en el campo de batalla y les obsequiaron armas de tamaño pequeño para predisponer a la guerra.[13] Las mujeres no recibían entrenamiento militar, ni se esperaba que participaran en los combates, sólo se les preparaba para ser ama de casa.[14]

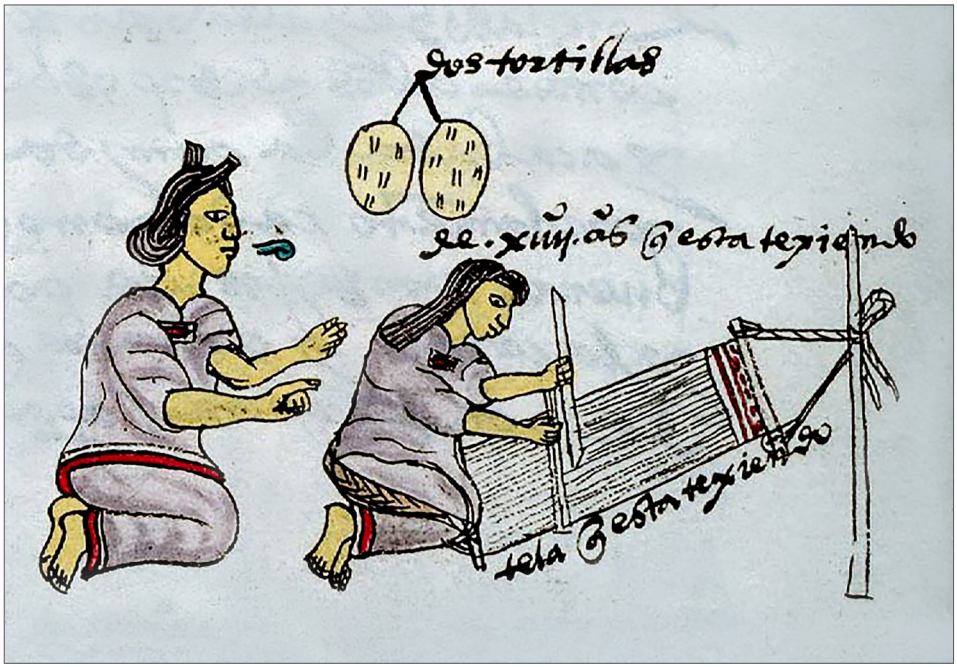
12 María Rodríguez-Shadow, *El estado azteca.*

13 Códice Mendoza.

14 María Rodríguez-Shadow, "El mundo femenino en México-Tenochtitlan en vísperas de la Conquista", *Antropología*.

IMAGEN 2.

Una madre mexica enseña a su hija a tejer. Códice Mendoza.



Fuente: Codex Mendoza, *ca*. 1541, Ciudad de México, folio 60r. Manuscrito Selden A.1., Biblioteca Bodleian, Oxford, 2012. En <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish> Fecha de consulta: 26/04/2024.

La ideología religiosa belicista se basaba en la veneración de dioses guerreros a quienes se les ofrecían sacrificios humanos que además funcionaban como un mecanismo de intimidación por parte del Estado.[15] Aunque la contribución económica de las mujeres del pueblo era fundamental, tanto en la producción de bienes de subsistencia, apoyando al pago del tributo de su barrio y el desempeño de algunos oficios, ello no les confirió ningún reconocimiento social. Como la reproducción biológica y la socialización de los menores eran cuestiones esenciales también a estas tareas se les despojó de la relevancia que tenían en la reproducción de las unidades domésticas.[16]

15 María Rodríguez-Shadow, *El estado azteca.*

16 María Rodríguez-Shadow y Cristina Corona, "Género y museos: Las mujeres y las actividades de mantenimiento en el México antiguo", *ICOM.*

El militarismo que imperaba en la sociedad mexica moldeó las prácticas sociales que forjaban el tipo específico de patriarcado que promovía y legitimaba la asimetría entre los géneros siguiendo líneas de clase (*pipiltin* y *macehualtin;* o sea, los nobles y la gente del pueblo) y de etnicidad (tenochcas, nahuas). Se creó una aguda segregación entre mujeres y hombres desde la infancia: los niños de ambos sexos eran cuidados por la madre durante los primeros tres años. Después, entre los tres y los siete, los niños eran educados por su papá y las niñas por su mamá. De modo que el aprendizaje de las niñas en las labores de hilar se iniciaba desde los cuatro años y continuaba hasta los 15 años, a esta edad una niña sabía hilar, tejer, cocinar y realizar actividades muy pesadas como moler en el metate y tejer en telar de cintura (Códice Mendoza, 1980). El estudio de los esqueletos de mujeres evidencia las marcas que dejó en sus huesos el llevar a cabo estas tareas cotidianamente. Se consideraba que a los 15 años estaban listas para casarse.[17]

Las mujeres tenían que seguir pautas estrictas de conducta, así como vestir y peinar su cabello, según su clase social y estatus marital. La indumentaria de las mujeres consistía en un *huipil* y una falda de enredo. Las prendas de las *pipiltin* (nobles) eran confeccionadas con algodón, las de las *macehualtin* (tributarias) con fibras de maguey. Las niñas pequeñas siempre llevaban el pelo corto, las solteras dejaban su cabellera larga y suelta, las casadas trenzaban su pelo y terminaban su peinado en una especie de cornezuelos.

A los 15 años los *macehualtin* ingresaban al *Telpochcalli*, escuela en la que aprendían a adorar a sus dioses, apoyaban las obras gubernamentales y recibían preparación para la guerra, quienes se distinguían en el campo de batalla eran recompensados por la clase dirigente con premios (joyas, privilegios, tierras) que los diferenciaban (Sahagún, 2006:458-459). Los nobles asistían al *Calmécac,* escuela donde recibían entrenamiento militar y estudiaban los códices, medicina, liturgia, administración pública y leyes.

[17] María Rodríguez-Shadow, "La relevancia de las actividades de mantenimiento de las mujeres mesoamericanas".

IMAGEN 3.

Mujeres pipiltin con distintos adornos en sus vestidos.

Fuente: Códice Florentino, lib. VIII, cap. XV, folio 31f. En <https://florentinecodex.getty.edu/es/book/8/folio/31r?spTexts=&nhTexts=> Fecha de consulta: 26/04/24.

Los muchachos del pueblo permanecían en la escuela como internos, participando en las guerras que iniciaba el gobierno para engrandecer el reino. Si se distinguían por su arrojo en los combates eran recompensados por el gobierno. Al cumplir los veinte años, podían solicitar permiso para contraer matrimonio después de lo cual se convierten formalmente en tributarios.

Las niñas, ya fueran *pipiltin* o *macehualtin*, no asistían a la escuela, permanecían en sus casas continuando su aprendizaje bajo la mirada atenta de sus madres. Eran instruidas en diversas habilidades según su edad: barrer, hilar, cocinar, moler en el metate y aprender a tejer en el telar de cintura, adquirían las destrezas necesarias para llevar adelante un hogar; las *pipiltin,* además, debían dedicar tiempo a pulir su ingenio en el arte de tejer y bordar piezas textiles muy finas que eran usadas como regalos entre los grupos dinásticos o con otras entidades políticas.

Entre los *macehualtin* el modelo de conyugalidad era endogámico (casarse con personas de su barrio) y monogámico (casarse sólo con una mujer). Entre los *pipiltin* era exogámico (nupcias con mujeres de otros "reinos") y poligínico (desposar a varias mujeres simultáneamente). En los dos estratos las pautas eran patrilineales (se reconoce el parentesco a través del padre) y patrilocales (viven en la casa y el pueblo del padre del novio). Había un doble patrón de moralidad, uno para las mujeres y otro para los hombres. Se esperaba de las *pipiltin* virginidad durante su soltería y fidelidad a los esposos. A los hombres no se les exigía ninguno de estos comportamientos, no obstante, había pena de muerte para las adúlteras.[18]

El ritual nupcial, que consistía en amarrar las mantas de los contrayentes, se llevaba a cabo frente a la comunidad con una fiesta que incluía un banquete, ceremonias y muchos discursos. Durante el primer año normalmente ocurría un embarazo, si no, las mujeres podrían ser rechazadas por atribuírseles la esterilidad de la pareja. Se esperaba de las *macehualtin* el desempeño, con rapidez y eficiencia, de las actividades del hogar: barrer, limpiar la casa, lavar la ropa, hilar y tejer la vestimenta de su familia, cocinar, recolectar vegetales y leña en el campo, acarrear agua, pero también debían ayudar en las tareas de la milpa, cuidar a los animales domésticos y colaborar con el pago del tributo. También podría apoyar al sostenimiento de la familia ejerciendo un oficio.[19] Si una esposa no realiza eficazmente las

[18] María Rodríguez-Shadow, "Sexualidad y género en el México Antiguo".

[19] María Rodríguez-Shadow, "La relevancia de las actividades de mantenimiento de las mujeres mesoamericanas", *op. cit*.

labores hogareñas podía ser repudiada por su marido y pesaba sobre ella la amenaza de la violencia doméstica. En una sociedad tan misógina la pereza femenina era un defecto muy difícil de tolerar. Las tareas domésticas eran designadas a las mujeres por órdenes de los dioses, conferidas desde el nacimiento por la sociedad e impuestas por el Estado.

Las *pipiltin* tenían prohibido desempeñar un oficio, sus esfuerzos debían encaminarse a afinar el arte culinario y perfeccionar sus habilidades en el bordado. Las *macehualtin*, en cambio, aparte de asistir a los palacios a preparar comida y tejer, podían ser vendedoras (de tortillas, tamales, atole, guisos y verduras) o desempeñarse como casamenteras, curanderas, hierberas, parteras o hechiceras. Los hombres *macehualtin*, en cambio, podían ejercer treinta y cinco oficios.

Hubo, no obstante, ocupaciones parecidas, pero no equivalentes, entre mujeres y hombres. Si se compara el estatus de las mujeres que se dedicaban a la medicina con el de los hombres que ejercían esa profesión puede observarse que es diferente y desigual pues mientras las mujeres habilitadas en las artes curativas las aprendían mediante tradición oral, sin que mediara una iniciación ritual; los médicos, en cambio, eran egresados del *Calmécac* y equiparados a los sabios.[20]

En los relatos de Sahagún,[21] Mendieta,[22] Durán,[23] y Motolinía[24] resulta patente la función de la familia como institución básica en la conservación, mantenimiento y reproducción de las instituciones sociales y las estructuras de dominación de género y de clase. La familia era el ámbito privilegiado de socialización, entre los *pipiltin*, como transmisora del linaje; entre los *macehualtin*, como espacio para la reproducción de la fuerza de trabajo de cuya explotación se beneficiaban los grupos hegemónicos: la dinastía gobernante y los nobles. La estructura familiar era muy rígida e inflexible donde los esposos tenían todo el poder. Las madres, que tenían una categoría secundaria, debieron educar a sus hijas para que aceptaran los valores tradicionales de esa sociedad machista: el respeto a los dioses, la obediencia a la autoridad paterna, la dominación marital y su posición de subordinación. En la educación femenina se promovía la castidad sexual, la fidelidad

20 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 561.
21 *Ibid*., p. 210.
22 Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, p. 123.
23 Diego Durán, *The Aztecs: The History of the Indies of New Spain*, p. 36.
24 Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, p. 312.

al esposo, la sumisión, la dependencia, la humildad y la abnegación. No acatar estos mandatos de género era un pecado contra los dioses y podía significar el rechazo, el ostracismo social, la esclavitud y la muerte.

Las políticas natalistas del aparato gubernamental cambiaron a través del tiempo según las necesidades coyunturales, por consiguiente, la sexualidad y las capacidades reproductivas de las mujeres fueron manipuladas para favorecer los intereses del grupo en el poder en distintos periodos históricos y lugares. Pero en vísperas de la conquista, el Estado tenochca promovía una estrategia pronatalista, las familias numerosas eran preferidas a las pequeñas por la alta demanda de fuerza de trabajo agrícola, la necesidad de tener un ejército de consideración y la elevada tasa de mortalidad infantil, por ello, la esterilidad era mal vista y tanto el lesbianismo como el aborto eran castigados con la pena de muerte. Sin embargo, no cualquier relación sexual femenina era aceptada. Sólo las que se efectuaban en los marcos institucionalizados del patriarcado tenochca (matrimonio, poliginia, prostitución, violación) que implicaban proscripciones sexuales, pero sólo para las mujeres. El erotismo femenino fue restringido a través de mandatos divinos (los dioses les pudrirán los genitales), intimidaciones (los hombres las violarían) y chantajes (el repudio conyugal).[25] Se conminaba a las muchachas a que permanecieran vírgenes pues la pérdida del himen perjudicaba a la sociedad entera y producía desequilibrios cósmicos.[26]

La subordinación jurídica de las mujeres nobles se advierte en las causas de la disolución del matrimonio pues favorece predominantemente a los hombres: indolencia hogareña, esterilidad y adulterio femenino. Los maridos evitaron esa gestión ante los jueces y prefirieron recurrir al repudio. Las mujeres sólo podían solicitar el divorcio por maltrato conyugal.[27] Sin embargo, los exhortos de los padres eran que no disolvieran sus promesas matrimoniales por ninguna razón.

La poliginia existía por varias razones: el placer sexual, para tener descendencia para ocupar puestos administrativos, por el prestigio social que significaba y la explotación de la fuerza de trabajo femenina en labores textiles. Un cronista señala que ésta era la principal motivación de "los hombres de guerra, los de palacio, los holgazanes y tahúres que las hacían

25 María Rodríguez-Shadow, "La sexualidad en las sociedades antiguas de México".

26 Joseph Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, p. 266; Diego Durán, *The Aztecs: The History of the Indies of New Spain*, p. 57.

27 Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, p. 328.

trabajar como esclavas hilando y tejiendo mantas para vender". Las concubinas eran consideradas como cosas que se intercambiaban o incluso "las apostaban en el juego".[28]

La ceremonia nupcial sólo se podía efectuar una vez, incluso entre los *pipiltin*. la mujer con la que "ataban la manta" era considerada la "esposa principal," pero tenían derecho de tener otras esposas secundarias que podían pertenecer a la nobleza. Podían tener también concubinas y esclavas cuyos hijos no tenían derecho al trono.

El embarazo, el parto y el puerperio eran imaginados como estados liminales que dotaban a las mujeres de poderes maléficos que producían daño a los esposos, a los hijos y a toda la comunidad, ante tales condiciones patológicas se tomaban precauciones rituales.[29] Los cuidados obstétricos eran distintos para las *pipiltin* y las *macehualtin*, de cualquier modo, el proceso fisiológico que implica la reproducción ha sido —y aún lo es— una cuestión de vida o muerte. Había una alta tasa de mortalidad materna.

Por la valoración tan alta que había de lo bélico existía en el imaginario religioso la idea de que los combatientes que perdían la vida en el campo de batalla irían a acompañar a Huitzilopochtli, su dios, el sol en su recorrido por el firmamento y análogamente las mujeres que fallecían dando a luz también tendrían ese mismo privilegio. De ese modo, ellas se convertían en *cihuateteo*, o sea, "mujer diosa." Pero mientras los guerreros muertos eran concebidos como colibríes que chupaban el néctar de las flores, las *cihuateteo* se percibían como entes malignos, seres descarnados que se les aparecían a los niños para producir enfermedades y quebrantos.[30]

Los rituales del bautismo eran diferentes según la clase y el género del recién nacido, gran fiesta si era noble, pequeña reunión familiar si era niño macehual en la que les regalaban diferentes instrumentos de trabajo según el oficio paterno: carpintero, pintor, remero, pescador o miliciano. A las niñas, les regalaban instrumentos de tejer pequeñitos para que se fueran haciendo a la idea de que su vida era criarse en casa, estar y vivir en ella.[31] En el Códice Mendoza se mencionan según la edad los tipos de castigo que recibían si no obedecían: piquetes son púas, golpes con varas,

[28] Diego Durán, *op. cit*., p. 208.
[29] María Rodríguez-Shadow, *La mujer azteca*, p. 232.
[30] Bernardino de Sahagún, *op.cit*., p. 381.
[31] *Ibid*., p. 224.

oler humo de chile, pero también había amenazas de rechazo marital, repudio social, esclavitud y muerte.

IMAGEN 4.

Coyolxauhqui, 1469.

Fuente: SECRETARÍA DE CULTURA.INAH.SINAFO.FN.MX. En <https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/objetoprehispanico%3A23248> Fecha de consulta: 26/04/2024.

En el imaginario religioso las deidades femeninas podían ser traicionadas, violadas o asesinadas. Las leyendas y los mitos tenían un claro sello misógino que legitimaban las agresiones sexuales y el homicidio. Por ejemplo, el secuestro de Xochiquetzal perpetrado por Tezcatlipoca, esposa

de Tláloc y diosa de las flores, del tejido y del amor.[32] También sanciona la traición y el abandono de las deidades que no se atenían a las pautas belicistas impuestas por el dios de la guerra, así ocurrió con Malinalxóchitl, hermana de Huitzilopochtli, cuando ella propuso, durante la época de la peregrinación hacia la cuenca de México, someter a las comunidades del área usando estrategias basadas en la magia y los métodos de la brujería. Fue depuesta. También Coyolxauhqui, otra hermana de Huitzilopochtli fue desmembrada por no compartir las mismas opiniones que él.[33]

La ideología masculina de la violación sexual se expresó también en el hecho de que los padres aconsejaban a las doncellas que aceptaran a quien las pretendiera pues el joven rechazado podría vengarse violándola y pregonando la pérdida de su castidad. Si el día de la boda resultaba que no era virgen sería una deshonra para ella y una vergüenza para toda la familia. También a los funcionarios de la corte de Moctezuma II les advertían que sus esposas serían violadas si traicionaban al *tlatoani*. Las mujeres prostituidas también estaban inermes ante los violadores pues las leyes sólo condenaban a muerte a los agresores sexuales de vírgenes *pipiltin*. Las esclavas eran las más vulnerables a este tipo de ataques, los hombres que violaban a una esclava menor de edad sólo eran castigados si la niña moría a causa de la agresión, si no, sólo debían pagar las curaciones que se necesitaran. La violencia sexual, en una sociedad en la que se concedía poco valor a lo femenino y se exaltaba lo masculino, se imponía sobre las mujeres de cualquier rango social, estatus marital, edad y grupo étnico (Rodríguez-Shadow, 2017a).[34]

Comentarios finales

Las mujeres en Mesoamérica antigua formaban un grupo heterogéneo que se encontraban incorporadas a diversas entidades políticas (Teotihuacan, Tula, Cholula, Tlaxcala), distintas civilizaciones (olmeca, totonaca, zapoteca, mixteca, maya, purépecha, mexica), vivieron en diversos periodos históricos, hablaban distintas lenguas y estaban articuladas a diferentes clases sociales. También había otras características que las diferenciaban

32 María Rodríguez-Shadow, "Xochiquétzal, una deidad del panteón mexica".
33 María Rodríguez-Shadow, *La mujer azteca*.
34 María Rodríguez-Shadow, "Patriarcado, sexualidad y violencia en la sociedad azteca".

como el estatus marital, la orientación sexual, la etapa del ciclo vital, entre otros ejes de diferenciación.

Puede inferirse que la posición de las mujeres en las sociedades nómadas que dependían de la recolección, la pesca y la caza de mamíferos pequeños era de relativa equidad pues el análisis de los esqueletos femeninos encontrados no muestra signos de anemia o de muerte violenta. En las comunidades aldeanas tempranas, que dependían de productos cultivados, hay pocos indicios de diferenciación social y política, así como escasas señales de enfrentamientos armados sistemáticos. Los hallazgos de figurillas cerámicas no muestran jerarquías entre las mujeres y los hombres. La sedentarización, el mejoramiento de los métodos de cultivo y la complejidad cultural contribuyeron a la creación de nuevas formas de organización social, el establecimiento de instituciones políticas inéditas y la invención de sistemas de creencias basados en las fuerzas de la naturaleza de carácter politeísta.

Después del Preclásico medio los yacimientos arqueológicos muestran modificaciones importantes en el patrón de asentamiento, arquitectura defensiva, construcción de centros ceremoniales, aumento en la producción de alimentos, transformaciones en las pautas de los enterramientos con ofrenda diferenciada, especialización laboral, intercambio a distancia, los grupos en el poder mandan a hacer obras artísticas en las que legitiman sus conexiones con los dioses o con linajes de renombre que han logrado el poder a través de acciones bélicas o mediante pactos logrados con enlaces nupciales provechosos.

Puede suponerse que si en las obras artísticas que crearon los grupos en el poder de cualquier civilización mencionada no aparecen mujeres significa claramente que ellas estuvieron excluidas de las posiciones políticas más prestigiosas, ello se observó durante el periodo clásico.

Durante el Posclásico con el desarrollo de una ideología religiosa belicista las instituciones, rituales y pautas que legitiman las jerarquías de género se consolidan: una estricta división sexual del trabajo: ellas en el área de la vivienda; ellos en el ámbito público simbolizada en la ceremonia de enterrar el cordón umbilical de las niñas en el hogar; el de los niños en los espacios abiertos, en las milpas, en el campo de batalla; en la formalidad de entregar a las niñas al momento de nacer instrumentos de hilar y tejer de formato pequeño; a los niños, arco, flechas y escudos chicos; la segregación material y simbólica ocurrió al enviar a los niños a la escuela y recluir a las niñas al aprendizaje de las tareas de la casa; al normar con mucha rigurosidad los comportamientos sexuales de las

mujeres y dejar un patrón muy laxo para los hombres. Al evaluar negativamente la fisiología femenina y considerar valioso lo relacionado con la masculinidad la ideología de la dominación masculina legitimaba el control de la sexualidad de las mujeres, apropiándose de su fuerza de trabajo y de sus capacidades reproductivas material y simbólicamente: las *pipiltin* fueron casadas con gobernantes de otros pueblos por exigencias políticas, fungiendo como transmisoras del linaje; a las mujeres *macehualtin* se les impuso la endogamia como una forma de controlar a los tributarios.

Como el imperio mexica estaba en constante expansión se requerían altas tasas altas de reproducción biológica, por ello, había pena de muerte para las mujeres que ayudaran a otras a abortar o que interrumpieran un embarazo, también privaban de la vida a las lesbianas y se repudiaba el celibato y la esterilidad, la cual siempre se imputaba a las mujeres. Se explotaba sexualmente a las mujeres: en el matrimonio, que era "monógamo" sólo para las mujeres, enmarcando su actividad sexual en el concubinato, la prostitución y la imposición de la violación sexual a todas las mujeres, pero especialmente a las cautivas de guerra y las esclavas.

Establecieron un doble patrón de moralidad: a los hombres no se les exigía virginidad al momento de casarse, ni fidelidad sexual durante el matrimonio, instituyéndose, simultáneamente, la pena de muerte para las mujeres adúlteras. También se decretó un estatus jurídico diferente a las mujeres: ellas no podían heredar los puestos políticos, ni tener trabajos prestigiosos, ni involucrarse en el comercio a larga distancia, ni participar en la cacería ritual, ni ser jugadores de pelota, ir a la guerra, ni ofrecer servicios profesionales.

También se instauraron códigos diferenciados de indumentaria. Sólo las mujeres mayas de la nobleza durante el clásico llegaron a usar vestidos muy elaborados con tocados muy complejos, pero en la sociedad mexica esa distinción sólo se aplicaba a las diosas. El análisis comparativo de las vestiduras tomando en consideración las jerarquías de clase y de género es muy sugerente, toda vez que el rango y la distinción se mostraba en las peculiaridades de la indumentaria y los adornos, así como los cortes y el arreglo del cabello. Resulta notable lo sencillas que eran las prendas usadas por las mujeres nobles si se contrastan con las de los hombres de su misma clase. Es evidente que ellas no desempeñaron roles políticos, funciones rituales o llevaron a cabo las actividades que se consideran de re-

levancia social. Esta señalada separación por géneros claramente produjo distintas prerrogativas, espacios simbólicos y asignaciones laborales.[35]

De este modo se fundaron las bases ideológicas que legitiman la subordinación femenina: en el imaginario religioso las deidades femeninas eran ultrajadas, asesinadas, humilladas y abandonadas. A las mujeres se les atribuía un carácter maléfico y contaminante: polución menstrual, se achacaban peculiaridades funestas a las embarazadas y se suponía un talante siniestro a las mujeres muertas en el parto.

Como se imputaba una idiosincrasia macabra a las entidades femeninas sobrenaturales se creía que hechizaban y mataban a los hombres. Su presencia en el imaginario colectivo sobrevive hasta la actualidad en diversos grupos: la Xtabay entre los mayas; la Yeguatzíhuatl, Xpakinte, Pajkintaj, entre los tzotziles; la Nawayomo, Matki entre los zoques; la Matlacíhuatl entre los chinantecos; y la Tepusilan entre los nahuas de Durango.[36]

Las mujeres —*pipiltin* o *macehualtin*— enfrentaron de manera diferente la invasión española y la imposición de nuevas realidades sociales, económicas, religiosas o políticas, sin embargo, las actitudes patriarcales y el ambiente de violencia sexual era muy semejante. Durante la Colonia las *pipiltin* fueron casadas con soldados españoles que era necesario recompensar con tierras y vasallos. Las *macehualtin* siguieron trabajando en el hilado y el tejido y entregando tributo en las casas señoriales de los descendientes de la nobleza indígena y en las residencias de los funcionarios de la corona. Su vida cotidiana siguió enfocada en las importantes tareas de educar a sus hijos, tener limpia su casa, curar a los enfermos, tejer la ropa y atender las necesidades de su familia.[37]

Fuentes consultadas

Bibliográficas

Acosta, Guillermo, "Las ocupaciones precerámicas de la Cuenca de México. Del poblamiento a las primeras sociedades agrícolas", disponible en: <https://scholar.google.com/scholar?start=10&q=etapa+l%C3%ADtica+en+m%C3%A9xico&hl=es&as_sdt=0,5> (Consultado: 15/09/2023).

35 María Rodríguez-Shadow, "La condición femenina en la civilización maya y en la azteca".
36 Félix Báez-Jorge, *op. cit.*
37 María Rodríguez-Shadow, "Las mujeres y la conquista".

ACOSTA, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

ALFARO, Martha Elena y Susana Gómez, "Las mujeres del Formativo. Salud y actividades en San José Mogote en Oaxaca, México", *Jangwa Pana*, vol. 13, 2014, pp. 82-99.

BÁEZ-JORGE, Félix, "Las seductoras macabras (imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica)", 1990, disponible en: <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/1758/199073P5.pdf?sequence=1&isA> (Consulta: 15/09/2023).

BENAVENTE (Motolinía), Toribio de, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.

CÓDICE Mendoza, México, Innovación, 1980.

CYPHERS, Ann Marie, "Las mujeres de Chalcatzingo", *Arqueología Mexicana*, vol. 2, n. 7, 1994, pp. 70-73.

DURÁN, Diego, *The Aztecs: The History of the Indies of New Spain*, New York, Fernando Orion Press.

FEINMAN, Gary y Marcus Joyce (eds.), *Scale and Complexity in Archaic States*, Santa Fe, School of America Research Press, 1998.

LADRÓN DE GUEVARA, Sara, *Sonrisas de piedra y barro. Iconografías prehispánicas de la Costa del Golfo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2020.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miriam, "Ahuianime. Las seductoras del mundo nahua prehispánico", *Revista Española de Antropología*, 2012, pp. 401-423.

MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica Indiana,* México, Porrúa, 1980.

RODRÍGUEZ-SHADOW, María, "Las investigaciones de arqueología de género en la antigua Mesoamérica", conferencia, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, marzo, 2023.

————, "Las mujeres y la conquista", Simposio Román Piña Chan, octubre, 2021.

————, "La sexualidad en las sociedades antiguas de México", conferencia, Museo Regional de Historia de Colima, 2020.

————, "Sexualidad y género en el México Antiguo", en Daniel Ruiz Cancino (coord.), *Semillas de vida*. *La sexualidad en Occidente*, México, INAH, 2018, pp. 24-47.

————, "Patriarcado, sexualidad y violencia en la sociedad azteca", Ponencia, Seminario Permanente de Estudios de Género de la DEAS, Voces en tinta, abril, 2017a.

————, "Las imágenes femeninas en la sala del Preclásico del Museo Nacional de Antropología de México", en Lourdes Prados y Clara López (eds.), *Museos*

arqueológicos y género. Educando en Igualdad, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2017b, pp. 247-271.

————, "La relevancia de las actividades de mantenimiento de las mujeres mesoamericanas", conferencia, Seminario Internacional Las Actividades de Mantenimiento entre las mujeres Iberas y Mesoamericanas: un encuentro arqueológico, Universidad Autónoma de Madrid, marzo 2, Madrid, 2015.

————, "Las relaciones de género en México prehispánico", en María Rodríguez Shadow, (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007, pp. 49-75.

————, "La condición femenina en la civilización maya y en la azteca", en Asunción Lavrín (ed.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 777-796.

————, "La condición de las mujeres mesoamericanas. Notas para el inicio de un debate" en Sara Beatriz Guardia (coord.), *Escritura de la historia de las mujeres en América Latina. El retorno de las diosas*, Lima, CEMHAL, USMP, 2005, pp. 97-115.

————, *El estado azteca*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.

————, "Xochiquétzal, una deidad del panteón mexica", en J. Monjarás, E. Pérez, P. Valle (coords.), Segundo y Tercer Coloquio de Documentos Pictográficos de Tradición Náhuatl, México, INAH, 1996, pp. 11-31.

————, "Enfoques y perspectivas de los estudios sobre la condición femenina en el México antiguo", *Mesoamérica*, México, 1990.

————, *La mujer azteca*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1989a.

————, "El mundo femenino en México-Tenochtitlan en vísperas de la Conquista", *Antropología,* julio-septiembre, INAH, 1989b.

RODRÍGUEZ-SHADOW, María y Cristina Corona, "Género y museos: Las mujeres y las actividades de mantenimiento en el México antiguo", *ICOM,* n. 9, septiembre, 2014, pp. 98-106.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1979.

STONE, Andrea, "Women in Ancient Mesoamérica", en Bella Vivante (ed.), *Women´s Roles in Ancient Civilizations*, Westport, Greenwood Press, pp. 294-312, 1999.

TATE, Carolyn, "Cuerpo, cosmos y género", *Arqueología Mexicana*, no. 65, pp. 36-41.

La exhibición del poder femenino entre los mayas: naturaleza y sentido

Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva
Centro de Estudios Mayas
IIF-UNAM

Introducción

El objetivo de este ensayo es proponer una interpretación de cómo eran percibidas las mujeres, sobre todo las poderosas, por los propios mayas, en decir observar cómo estaban ubicadas en su cosmovisión particular. Aquí dejamos a un lado el pensamiento occidental en torno al género y particularmente los conceptos del feminismo actual, en aras de ver al pueblo maya en sus propios términos, con sus pensamientos y valores autóctonos.

Empezamos con una descripción general sobre la cultura maya y los avances culturales que la distinguen, enseguida revisamos la naturaleza de femenino y lo masculino en el pensamiento maya. Continuamos con la revisión de la iconografía en estelas que representan mujeres, donde examinamos cómo mostraban públicamente su poder en tanto gobernantes sacerdotisas y guerreras. Terminamos con unas conclusiones donde destacamos el valor de examinar a las mujeres en su propio tiempo y en su exclusivo contexto cultural.

Los mayas de la época prehispánica se distinguen por sus grandes logros culturales, entre los pueblos antiguos de todo el mundo. Los mayas integraron una civilización donde se desarrolló el urbanismo, embellecido con esculturas en piedra y en estuco, públicas y privadas de gran perfección plástica, transmisoras de mensajes religiosos y políticos. Todo ello en capitales de arquitectura masiva compleja, estética, colorida y duradera. Asentamientos que no solo fueron centros ceremoniales, sino verdaderas

ciudades con lugares no solo de culto, sino para la vida diaria. Tenían infraestructura urbana de avenidas, terrazas, escalones, canales de riego, presas, drenajes, murallas, etc. Asimismo, contaban con espacios para los mercados, para la arboricultura, para huertos familiares y terrenos para hacer milpa. Hubo asentamientos de muchos tamaños, desde grandes ciudades hasta aldeas pequeñas, pasando por ciudades menores, pueblos y villas. El esplendor de las grandes capitales seguramente emocionaba a los numerosos pobladores, que pudieron llegar a los 10000 habitantes.

MAPA 1.

Área maya.

Fuente: *Arqueología Mexicana*, Edición Especial núm. 14, 2012, p. 11.

Fueron científicos adelantados, desarrollaron un sistema aritmético vigesimal, posicional y conformaron varios calendarios porque conocieron con exactitud los movimientos aparentes del Sol, los circuitos de la Luna y de Venus, permitiéndoles ubicar en el tiempo hechos astronómicos, humanos, religiosos y rituales en el cuadro de su trayectoria histórica y de su pasado mítico. Su pensamiento está centrado en la génesis del cosmos, pero tiene como desarrollo clave la creación del centro del universo, la humanidad, producida por masa de maíz. Tuvieron una escritura jeroglífica capaz de poner en palabras los nombres de la realeza y de las elites, todo el mundo visible e invisible, de pensamientos abstractos y de hechos históricos.

En el campo de lo político integraron estados fuertes y dinámicos, siempre con aspiraciones de crecimiento, poder y expansión, aunque nunca formaron unidades imperiales. Fraccionados en múltiples estados, cada uno tuvo un gobierno donde se acoplaban una línea de mando horizontal, con unidades corporativas guiadas por jefes de linaje y una línea de mando vertical encabezada por reyes o reinas (*K´uhul Ajaw*). Estas instituciones de gobierno eran integradas armonizando a las distintas unidades corporativas, que también eran personas morales semiautónomas bajo una realeza única, apoyada en una jerarquía de mandos medios formando una elite secundaría. El supremo gobernante era, a la vez, manifestación viviente de deidades superiores, por lo que se ataviaba con objetos de alto contenido simbólico y manejaba la comunicación de la población con las divinidades, para fomentar el crecimiento y la estabilidad de la vida de la comunidad gobernada. En el contexto del poder político es donde las mujeres mayas tuvieron papeles destacados como gobernantes, sacerdotes, esposas y madres.

Ubicación del género femenino en el pensamiento maya

Para los pueblos prehispánicos de México femenino y masculino eran dos aspectos de una unidad observable en toda la naturaleza, la parte media de un entero. El mundo desde su génesis y su existencia cotidianas se desarrollaba en opuestos dinámicos complementarios, era la expresión originaria para el cosmos entero; el uno no existe sin el otro: el día y la noche, la luz y la oscuridad, el cielo y el inframundo, la vida y la muerte, el bien y el mal, el calor y el frío. Un ejemplo en cuanto a los dioses, mien-

tras *Itzamná* era el dios del sol, *Ixchel* era la diosa de la luna; lo masculino y lo femenino, operan juntos, ninguno de estos extremos tiene vida sin el opuesto, por tanto, no son excluyentes y siempre tienen el mismo valor, porque son uno de un cuerpo de dos. El hombre para los sacerdotes tradicionales yucatecos, tiene una mitad izquierda del cuerpo regida por el principio cósmico femenino, mientras que la derecha por el femenino, así el rojo se asocia con la menstruación y el blanco con el semen.

Ello contrasta vivamente con la tradición judeo-cristiana, que ha tenido fuerte peso en la cultura occidental. Desprendido del principio de que la mujer originaria existe por razón del hombre, porque es creada a partir del hombre, en seguida el mal viene al mundo por la mujer, ya que es culpable del pecado original y de su expulsión del paraíso terrenal. Ello ha originado una exégesis androcéntrica de gran penetración, de la superioridad del hombre frente a la mujer, hasta ahora revisada por la iglesia católica y puesta en duda como ajena al cristianismo primitivo.[1]

Los mayas dieron igual valor al hombre que a la mujer en la generación de la vida humana, por ello fray Diego de Landa apunta que en el siglo XVI el nombre del padre y la madre era portado por los hijos, así precisa:

A sus hijos e hijas los llamaban siempre por el nombre del padre y el de la madre como apelativo; de esta manera el hijo de Chel y Chan, llamaban Nachanchel, que quiere decir hijos de fulanos y está es la causa (por la cual) dicen los indios que los de un nombre son deudos (huérfanos) y se trata por tales.[2]

Aunque es aventurado uniformar las formas de descendencia a toda el área maya y a todos los tiempos, como nos vamos a referir a las mujeres mayas de la época Clásica pertenecientes a las elites gobernantes, seguimos la hipótesis de varios investigadores en el sentido de que, en tiempos del florecimiento más acentuado de los mayas, la descendencia se contaba en forma bilateral, es decir que el matrilinaje y el patrilinaje tenían el mismo valor. En las inscripciones jeroglíficas se asientan para todos los señores sagrados (*K'uhul Ajaw*) el nombre de su padre y el nombre de su madre, sin marcar ninguna diferencia, ello afirma el valor de la mujer como portadora de la energía de mando a sus hijos: hombre o mujer, ya que transmitan el principio cósmico de identidad.

1 Alexis F. Vizcarra, "La construcción social de la mujer en el Cristianismo e Islam".
2 Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 41.

Uno de los valores fundamentales de la sociedad maya fue la ancestralidad, es decir los principios de adscripción a un linaje, esto es cada persona estaba entroncada con unos antecesores que llevaban en la memoria, del núcleo social, la línea de descendencia a la que pertenecían y ello tenía un papel vital para esas personas. Esta identidad con el pasado genealógico, también ubicaba a las personas en un *status* social, por tanto, unos tenían acceso al poder y otros eran súbditos. Así las mujeres de las élites gobernantes también podían llegar al poder si las circunstancias les favorecen, por medio de la transferencia generacional del poder político, de ancestros fundadores y deificados.

La exhibición de la cúspide del poder femenino

Las mujeres mayas insertadas en la línea de mando vertical de los gobiernos de los estados, por la "transferencia generacional del poder político" desempeñaron diferentes papeles, según el grado de gobierno al que las circunstancias las llevaban. Unas eran: las *Ix K´uhul Ajaw* o (señoras sagradas), gobernantes con todos los títulos necesarios, ejercían el poder plenamente, eran guerreras y verdaderas mediadoras entre los hombres y los dioses, otras eran tutoras de señores sagrados menores de edad; algunas más eran, damas distinguidas, reconocidas por sus esposos por participar de sus obligaciones de la administración pública y de ejercicios rituales, como interventoras entre los hombres y los dioses.

Aunque la sucesión del máximo puesto del poder político, el señor sagrado (*K'uhul Ajaw*) fue preferentemente androcéntrico, cuando el supremo linaje quedaba extinto por falta de descendencia o por crisis políticas internas o derrotas externas resultando en el sacrificio de la familia real, se abría la oportunidad para las mujeres. En los momentos del derrumbe del poder político, otros líderes no podían encabezar un nuevo gobierno, porque la capacidad de mando se traía por descendencia genealógica. Uno de los casos más emblemáticos fue el de la señora *Ix Wak Jalam Chan* (Seis Cielo) de Naranjo, situado en Petén, Guatemala. Se ubicaba entre los más poderosos estados expansionistas y guerreros: Calakmul y Tikal.

El padre de *Ix Wak Jalam Chan* (Seis Cielo) fue el soberano fundador del sitio de Dos Pilas, en la cuenca del río de la Pasión guatemalteca, y su abuelo un señor de Calakmul en Campeche. Quizá el soberano de Dos Pilas fue invitado por las elites menores para rehacer la realeza sagrada de Naranjo. Para ello mandó a su hija, de prosapia, la señora *Ix Wak Jalam*

Chan (Seis Cielo) a Naranjo, cuya sangre "azul" sentaba el fermento de una nueva dinastía.

IMAGEN 1.

Estela 24 de Naranjo Señora Ix Wak Jalam Chan (Seis Cielo).

Fuente: Dibujo de Moisés Aguirre Medina. Centro de Estudios Mayas, IIFL, UNAM.

El desempeño político de la señora sagrada Seis Cielo fue escrito por ella misma y sus hazañas más significativas narradas en estelas colocadas en plazas públicas exhibiéndose con todo su poder. Su trayectoria de vida está narrada en cinco estelas: 3, 18, 24, 29 y 31. En la estela 24, la más ostentosa y cuya talla se conserva mejor, se muestra a la señora Seis Cielo con el cuerpo de frente y la cara de perfil, parada sobre un cautivo torturado, lo que la identifica como guerrera triunfante. Se trataba del rey de Ucanal capturado en una batalla dirigida por ella.[3] Porta sandalias con talonera adornada con símbolos de poder y una falda tejida en retícula con cuentas ensartadas, frecuente en otras señoras, por ejemplo de Calakmul, de donde también le venía la prosapia. De las varias interpretaciones del simbolismo de esta falda, apuntamos aquellas que exaltan lo femenino. Al ser los abalorios de concha spondylus, se asocia con el útero y con el papel de la mujer en la generación humana, meta que la señora *Ix Wak Jalam Chan* (Seis Cielo) debía cumplir en Naranjo, para cimentar la nueva estirpe de reyes. También se ha considerado la falda como símbolo de la luna, o alegoría del dios del maíz, indumentaria de la primera madre, que en este caso era su papel: originar un linaje nuevo en el sitio. Lleva un cinturón "*Xook*", el dios tiburón, símbolo de fuerza y poder. Sus brazos cruzados portan un plato que contiene un cuchillo sangrador, espinas de mantarraya, copal y otros objetos rituales, ello significa que, como todos los soberanos mayas, practicaban rituales sangrientos de autosacrificio, acciones impulsoras de su vínculo con los dioses, al entrar en estado alterado de conciencia, resultado del dolor y de la pérdida de sangre.[4] Recordemos que la sangre era un principio de fertilidad cósmica y terrestre.

Le adornaba un collar y un pectoral. La cabeza la tenía circundada con la banda frontal, portada por todos los gobernantes y terminaba su atavío con una imagen, difícil de ver por la condición de la pieza, pero que podía ser el dios bufón, propio también de los señores sagrados. El tocado terminaba en ricas plumas de quetzal. El programa iconográfico de esta estela es muy semejante al seguido en Calakmul, confirmación de la alianza entre los dos sitios y posiblemente el ejemplo seguido por la señora Seis Cielo para desempeñarse como una verdadera gobernante.

[3] Simon Martin y Nikolai Grube, *Chronicle of the Maya Kings and Queens*, pp. 74-77.

[4] Salvador Santo, "La falda reticulada y una trama de poder. Uso, función y significado de un conjunto indumentario en la zona central maya durante el siglo VII, pp. 35, 49, 113.

En las diversas inscripciones donde se narran sus actos hay hechos rituales de sacrificios de sangre, dedicación de una pirámide y prisioneros de guerra. Pasaron cinco años para que pudiera cumplir con su cometido: engendrar un sucesor dinástico. Dio a luz a *K´ahk´Tiliw Chan Chahk* (Ardilla Fumadora), a quien no declararon rey hasta los cinco años, por tanto, su madre siguió desempeñándose como mujer guerrera y continúa apareciendo de tal manera en la estela 29 con el mismo patrón de representación. Sus inscripciones conmemoran su llegada a Naranjo y el cumpleaños de su hijo completando un *katún* (20 años). Estos textos historiográficos narran que gobernó y fue regente en total 61 años (hecho difícil de comprobar), recordemos que son historias oficiales dirigidas a mostrar la fortaleza de sus líderes.

En nombre de su hijo encabeza batallas de expansión: en el 693 d.C. dirige el ataque e incendio de los sitios cercanos de *B´ital y Tuub´al*, dos años después combatió al estado de Tikal, con sonado éxito, ya que obtuvo cautivos de las elites gobernantes. En el 698 d.C., registra cuatro batallas, en donde quema Ucanal y hace cautivo a su soberano. Siempre apoyando el poder expansivo del hegemónico Calakmul.[5]

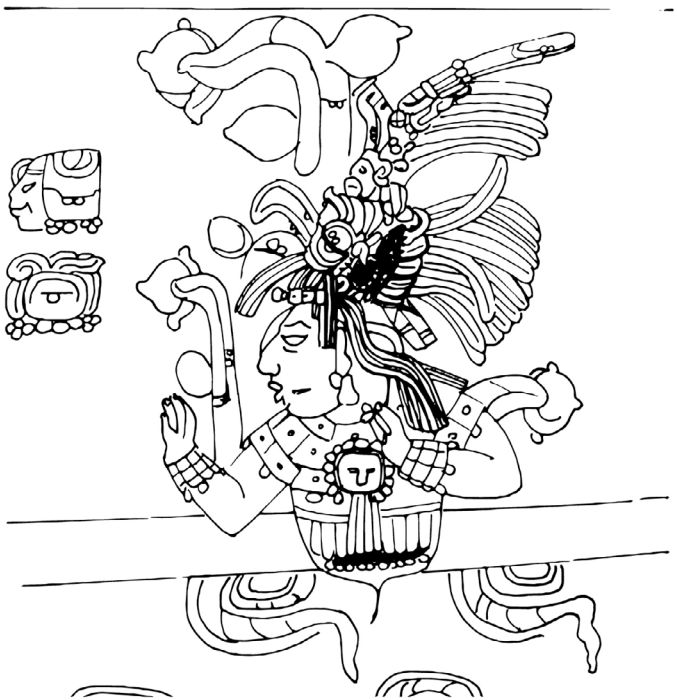
Otro caso de señoras gobernantes fue el de *Yo'hl Ik'nal* (Corazón del lugar del viento), de Palenque, quien libró muchos desafíos.

Una suspensión de la línea dinástica androcéntrica marcó el destino de esta señora, así tomó el trono de Palenque al final del año 583 d.C., con todos los títulos consagrando sus derechos políticos de mando. Pudo haber sido hija o hermana del gobernante anterior, quién quizá funda un nuevo linaje aportando su sangre real, uniéndose posiblemente con un señor menor, que nunca se nombra como en otros casos. Se desempeñó 20 años como *Ix K´uhul Ajaw* (Señora sagrada) y experimentó unas crisis políticas intensas: la derrota y saqueo de Palenque por las huestes de Dzibalché, lugar de la dinastía Kaanu´l, (Quintana Roo) que después integraría uno de los estados más fuertes en el Clásico maya: Calakmul. La historiografía de Palenque habla de su entronización, el ejercicio de ritos para venerar a la triada de dioses patronos de la capital, de su expulsión de Palenque por los enemigos, del nombramiento de autoridades en un sitio externo llamado Us, de la celebración del fin de un periodo de *katún* (veinte años), del ofrecimiento de su vestimenta a los dioses y el hecho más grave, la derrota de Palenque.

5 Simon Martin y Nikolai Grube, *Chronicle of the Maya Kings and Queens,* pp. 74-77.

IMAGEN 2.

Yo'hl Ik'nal.



Fuente: Dibujo de Moisés Aguirre Medina, del costado del sarcófago de la cámara funeraria del Templo de las Inscripciones de Palenque, Chiapas, Centro de Estudios Mayas, IIFL, UNAM.

En uno de los lados del sarcófago del Templo de las Inscripciones se le representa como un árbol florido, es decir en un entorno de fertilidad, con un gran tocado de ave de pico curvo, símbolo del poder solar, así mostraba a la mujer como portadora de fuerzas sagradas provenientes del cielo y protagonista de un acto de renacimiento en una vida vegetal.[6]

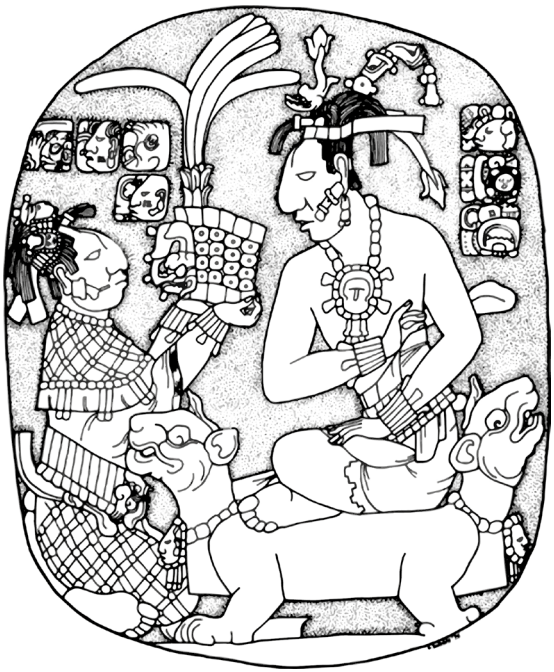
Después de la muerte de esta reina (604 d.C.) la historiografía de Palenque es confusa en sus relatos, lo que parece sintomático de una falta

[6] Mercedes de la Garza, Guillermo Bernal y Martha Cuevas, *Palenque-Lakamha´Una presencia inmortal del pasado indígena*, pp. 78-94.

de estabilidad política. Así aparece otra mujer, la señora *Sak K´uk* (Quetzal resplandeciente) que sube al trono en el 612 d.C.

IMAGEN 3.

Lápida Oval del Palacio de Palenque, Sak K´uk.



Fuente: Dibujo de Linda Schele Drawing Collection, FAMSI.

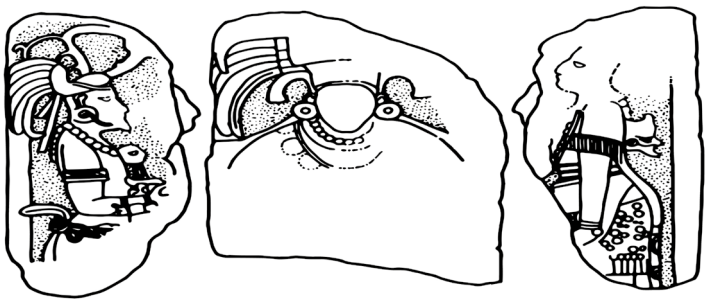
Su persona fue retratada entregando la tiara del poder a su hijo en la Lápida Oval de la Casa E del Palacio. Porta en la cabeza la banda de los gobernantes, con dos imágenes del dios bufón y la falda reticular, propia de su investidura política. Pero está *Sak K´uk* transmitiendo su poder a su hijo con una tiara de cuentas de jade y el dios bufón al frente. Como su hijo *K´inich Jaanaab Pakal* tenía 12 años cuando fue coronado, y ella vivió 25 años más, debió seguir siendo su tutora por largo tiempo con todos los derechos de gobierno, ya que ella seguía ungida por las deidades del poder real, al conservar sus atributos simbólicos y ser protagonista de varios ritos exclusivos de los gobernantes.[7]

7 Simon Martin y Nikolai Grube, *Chronicle of the Maya Kings and Queens*, p. 161.

En otra de las poderosas capitales del Clásico maya, Tikal en el Petén guatemalteco, también en tiempos políticos turbulentos, surgen las mujeres gobernantes, quizá porque cobraba valor el lado femenino que podría balancear el equilibrio político. Asimismo, porque la potencia de la fertilidad generaba la estabilidad cósmica, traducida en mesura social. Se sabe que en Tikal este pudo ser el caso de la señora *Ix kalo'mte'* de Tikal, cuya vida es obscura y hay dudas de si realmente gobernó.

IMAGEN 4.

Ix K´uhul Ajaw, retratada en la estela 23 de Tikal.



Fuente: Dibujo de William R. Coe, tomado de Jones y Satterthwaite, 1982.[8]

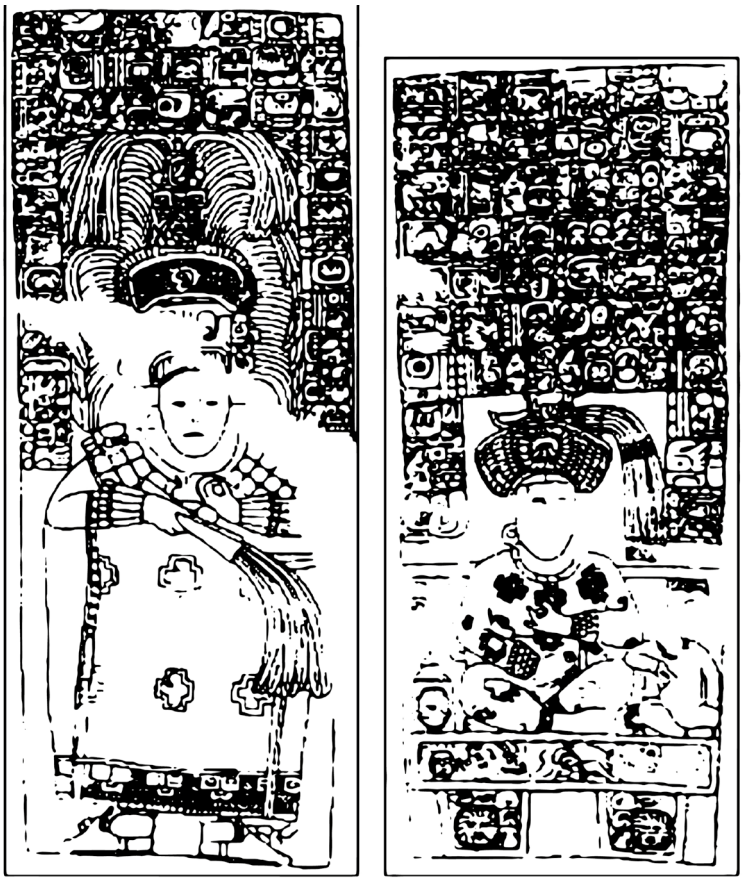
Más tarde aparece más claro el desempeño político real de *Ix K´uhul Ajaw* retratada en la estela 23. Hoy en día sabemos que reinó por 16 años, quizá desde los seis años, cuando fue entronizada. Se presentan algunas interpretaciones de su reinado porque la edad a la que ascendió era menor de edad. Se le asocia con dos señores: uno noble de gran rango, por su título pudo ser un regente, y el segundo con un título supremo que pudo ser su cogobernante, para después heredar el trono. Hay quien piensa que su figura solo fue el medio de restablecer una paz simbólica, aunque se refieren a ella por otros hechos como conmemoraciones de fin de periodo en las estelas 6 y 12.[9]

8 Simon Martin y Nikolai Grube, *Chronicle of the Maya Kings and Queens*, p. 38. Figura: https://www.researchgate.net/figure/Figura-III20-Estela-23-de-Tikal-Dibujo-William-R-Coe-Tomado-de-Jones-y-Satterthwaite_fig5_340595551.

9 Salvador Santo, "La falda reticulada y una trama de poder. Uso, función y significado de un conjunto indumentario en la zona central maya durante el siglo VII", pp. 35, 49 y 113.

IMAGEN 5.

Ixik Winikhaab' Ajaw, estelas y 1 y 3.



Fuente: Tomado de "Realeza maya femenina". En <https://mujeresaborigenes.wordpress.com/mayas/reina-roja/> Fecha de consulta: 26/04/2024.

Otro grupo de señoras son las destacadas por sus propios esposos y por textos que las mencionan. Entonces se les representa con atavíos de señoras sagradas y les atribuyen acciones de los máximos dirigentes estatales. Parece claro su participación en el gobierno y me atrevería a decir que fueron cogobernantes. Su número es mayor que el de las señoras sagradas, por tanto, nos referiremos a las más distinguidas.

En Piedras Negras, en el lado guatemalteco del Usumacinta, hubo varias mujeres distinguidas por sus maridos. El gobierno de *K'inich Yo'nal Ahk* II (687-729) se caracterizó por la fuerte participación de su esposa, la señora *Ixik Winikhaab' Ajaw* en los asuntos de la política. Prueba de ello es que su imagen y sus datos biográficos fueron labrados en las estelas 1, 2 y 3; debido a ello los académicos han sugerido que *Ixik Winikhaab' Ajaw* tenía una fuerte personalidad.

En las estelas 1 y 3 se le representa como dignataria de alto rango, con tacados complejos y lo especial en el arte maya, en la segunda aparece sentada en un trono con su hija de corta edad, quizá la única representación de un menor, femenino, en la iconografía pública maya. [10]

Yaxchilán en Chiapas es el sitio donde se representa a la esposa como señora, protagonistas de actos rituales. Si bien para nosotros son un documento historiográfico de gran valor, su relevancia no era pública, ya que sus representaciones están en los dinteles de los edificios, piedras de cierre de los claros de acceso, vistas con esfuerzo, solo por los que accedían a ese templo, o sea su mensaje es totalmente privado. De todas maneras, es el reconocimiento de su marido otorgado por su apoyo, valor y fuerza. La mujer que se nos presenta como la más distinguida, es la retratada en los dinteles del Templo 23 dedicado en el 726 d.C.

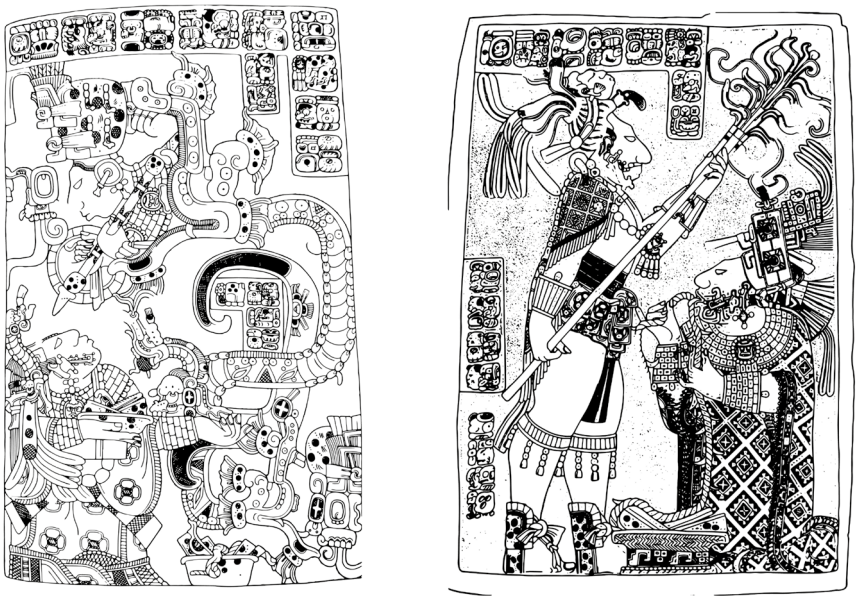
En los tres dinteles, hoy en el Museo Británico, una mujer es protagonista de actos rituales sucesivos, relatando los preparativos de un evento, que según algunos era guerrero. La narración comienza en el dintel 25 donde la reina conmemora el ascenso al trono de su esposo conjuntando a sus antepasados. Se trata de un saurio de tres cabezas, mitad serpiente, mitad cienpies. De las dos fauces inferiores, de la de más abajo sale una deidad Tláloc descarnada, y la de arriba un rostro descarnado que parece ser una cabeza trofeo. De su boca superior, sale un guerrero de medio cuerpo, con un escudo y una lanza que termina en plumas y un elemento enroscado: el arma apunta a la reina, porta una tiara con el dios teotihuacano de la lluvia. Este complejo simbólico muy intrincado ha sido interpretado como una alusión a la guerra que emprendería su esposo, cuya fecha de coronación como rey está registrada (681 d.C.). En el dintel 24 la señora *Ix K'abal Xook*. (Tiburón) portando finas vestiduras, está arrodillada y se pasa una cuerda con espinas ensartadas, por un orificio de la lengua, derramando su sangre en una vasija, con hojas de papel que la

[10] Simon Martin y Nikolai Grube, *Chronicle of the Maya Kings and Queens*, p. 46.

reciben. En su rostro tiene gotas de sangre y le adorna un tocado de estilo teotihuacano rematado con una figura de Tláloc de perfil. Le acompaña su esposo quien sostiene una lanza flamígera y lleva una cabeza trofeo en su tocado, también símbolo de guerra. El dintel 26 vuelve a mostrar a la pareja. Él vestido con un peto de guerra y un cuchillo en las manos y tocado con flores y el dios *K´awil*, propio del linaje gobernante. *Ix K'abal Xook* le ofrece un yelmo cabeza de un jaguar y un escudo flexible ceremonial, va muy enjoyada y con un fino huipil bordado.[11]

IMAGEN 6.

Dintel 25 y 24 de Yaxchilán.



Fuente: Dibujo de Ian Graham, tomado de Carolyn Tate, *Yaxchila, The Design of a Maya Ceremonial City*, p. 205.

Yaxuun B'ahlam IV (752-768), el sucesor de *Itzamnaaj B´alam* subió al trono diez años después de la muerte de su padre. En ese período acaso gobernó *Ix K'abal Xook*, resistiendo presiones sucesorias de los hijos de otras esposas. Más tarde triunfó *Yaxuun B'ahlam IV*, quién fue emprendedor de grandes obras públicas: arquitectónicas y escultóricas, fue un activo gue-

11 Simon Martin y Nikolai Grube, *Chronicle of the maya Kings and Queens*, p. 125.

rrero y logró hacer sentir su poder en otros sitios, como Piedras Negras en Guatemala. Entonces Yaxuun *B'ahlam IV* trató de darle relevancia a su madre, acaso por haber luchado por que adquiriera el rango de señor sagrado. La estela 10 de exhibición pública, presenta a cuatro protagonistas de un evento ritual: en el centro está representado *Yaxuun B'ahlam IV* con todos sus atavíos de señor sagrado guerrero, ya que porta una lanza y una capa con charreteras militares. Junto de él y de perfil está su esposa tomando por el pelo a un cautivo *Uh Chan Le'm*, (Señora Estrella Vespertina) originaria de Calakmul, y del otro lado su madre *Ix* Cráneo del sitio Q. Muestra públicamente el orgullo que siente sobre su esposa y su madre a quienes las exhibe frente a las masas de la población.[12]

IMAGEN 7.

Estela 10 de Yaxchilán, frente a la Estructura 30.

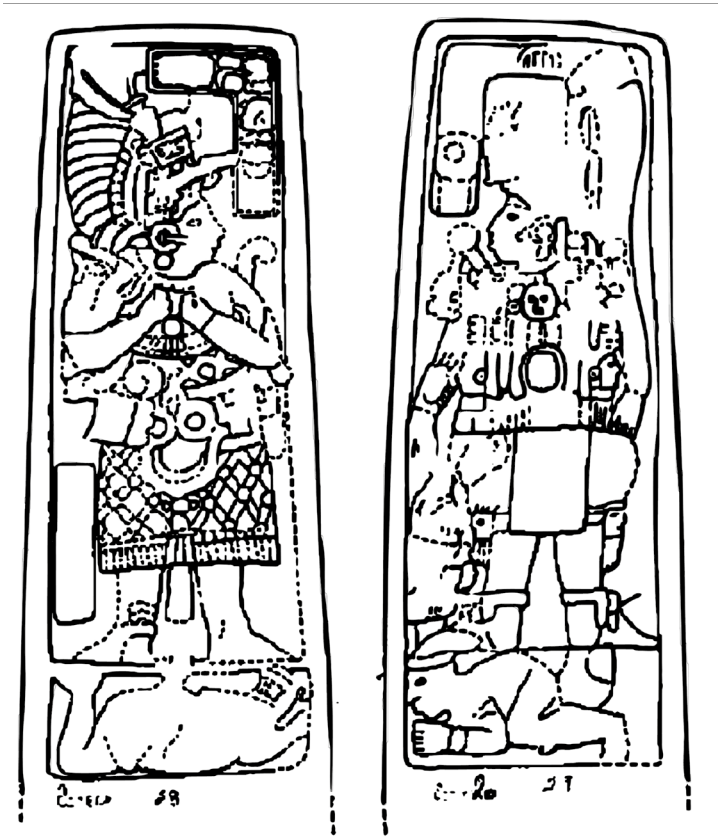
Fuente: Dibujo de Moisés Aguirre Medina, Centro de Estudios Mayas, IIFL, UNAM.

[12] Simon Martin y Nikolai Grube, *Chronicle of the Maya Kings and Queens*, pp. 125-126.

Es Calakmul donde los *K´uhul Ajaw* presumen a sus consortes públicamente, no solo dejando a la historia testimonios privados, como las mujeres de los dinteles de Yaxchilán., sino poniendo sus retratos en las plazas públicas a la vista de todo el pueblo. Lo más impresionante son las estelas pareadas, en total ahora se conocen cuatro conjuntos de éstas, ubicadas a la entrada de los edificios o al pie de las plataformas. Comentamos el caso de las estelas 28 y 29, talladas de tal forma que cada imagen se ve una a la otra como si estuvieran dialogando, destacando así su vínculo de pareja, de complementariedad, y de ser dos partes de un entero.

IMAGEN 8.

Estelas 28 y 29.

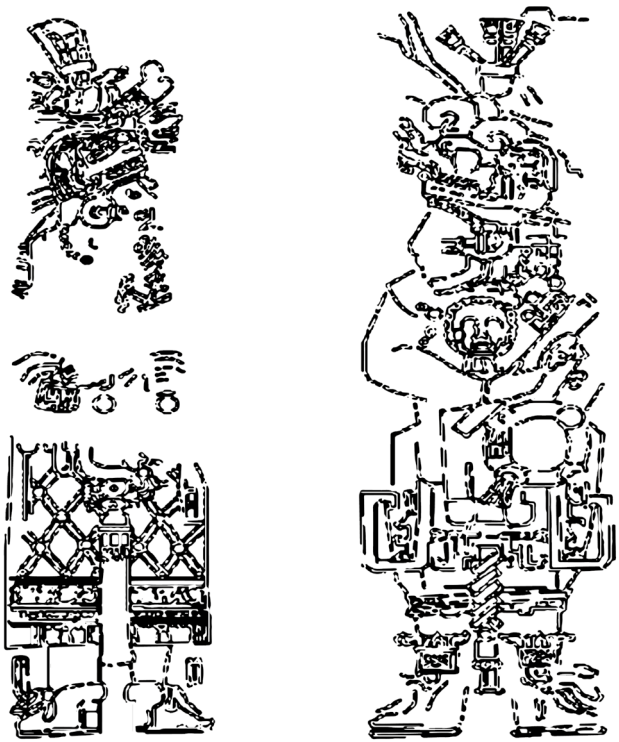


Fuente: Dibujo de Marcus, 1987: 48 tomado de Pablo Alberto Mummary Farto, *Los señores de la serpiente. Poder y organización de la dinastía Kaan*, p. 241.

La reina de la estela 28 está parada sobre un cautivo, como para vanagloriarse del poder del estado donde reina. Se le representa con el cuerpo de frente y la cara de perfil, está vestida con una falda reticular de cuentas de concha rematada con un cinturón con el rostro de *Xook* (dios Tiburón), porta tocado del rostro de un ser de nariz larga, con una concha y un símbolo trapezoidal, y también usa un tocado de la deidad mencionada en el párrafo anterior, es decir, la misma que figura en el tocado del soberano, la deidad patrona de la dinastía.[13]

IMAGEN 9.

Estela 9 de Calakmul.



Fuente: Dibujo de Salvador Santos (2021) modificado por Liliana González, en "Discursos tras los retratos de un gobernante maya: el caso de Yuhln`m Yihch`aak K`ahk, Calakmul", p. 5.

[13] Pablo Alberto Mummary Farto, *Los señores de la serpiente. Poder y organización de la dinastía Kaan*, p. 241.

El simbolismo de la falda y la cabeza de tiburón se asociado al maíz tratando de recrear la saga del mito: dios que derrota al pez, pero renace triunfador, que, al agregar conchas, símbolo mesoamericano de la feminidad, une un complejo propio de engendrar una vida valiosa. Entonces es también exaltar el valor de la ancestralidad, es decir acentuar que esas mujeres venían de un linaje de poder político y lo transmitían, como la facultad para gobernar y comunicar a la sociedad con los dioses, para fomentar el transcurrir de la vida. [14]

Hubo otra forma de representar a las parejas reales juntas: el soberano está tallado en una cara del monumento y su cónyuge en otra, es un buen ejemplo la estela 9 (672 d.C.).

En una cara está el *K´uhul Ajaw Yuhkno´m Yihch´aak K´ahk*, heredero y futuro gobernante, vestido de guerrero con un escudo y sosteniendo una barra en forma de hacha parado sobre un cautivo. Está ataviado con un yelmo rematado por un ser zoomorfo. Este señor fue uno de los más poderosos soberanos de la capital, ya que fortaleció la hegemonía del reino *Kaanu´l* en el Petén. En la otra cara está su esposa, llamaba señora Mo´, aunque hay dudas, pudo ser su madre, parada sobre una mujer cautiva tocada con una serpiente de agua, símbolo que puede acentuar lo femenino.

Hemos hablado de sitios mayores donde las mujeres son representadas como poderosas damas, siguiendo la moda de la falda reticulada, quizá forma de mostrar un sello de adhesión al sitio más poderoso del momento: Calakmul. Pero en otros sitios también son retratadas de esta forma: las tenemos en El Perú, La Corona y Naachtun en Guatemala y Uxul en Campeche. En este último sitio también se da el fenómeno de las estelas pareadas hombre-mujer, como son la estela 2 y 3. En la 2 se conoce el nombre de la esposa del gobernante, la señora Yajaw K'ahk', ésta lleva los títulos *Sak Wayis* y *Chatahn Winik* asociados a la dinastía Kaanu´l; su vestimenta es la de las señoras que enviaba Calakmul a establecer alianzas dinásticas con sus vasallos. Los títulos la dotan de alta estirpe, ya que le atribuyen una ancestralidad distinguida porque su origen estaba en Chatahn un lugar situado al oriente que pudo ser Teotihuacan, localizado en la geografía política mesoamericana como un lugar origen de la cultura, o un lugar mítico de tiempos inmemoriales. Acumula otro acreditado título: Sak Wayis, nombre de un grupo familiar, o unidad corporativa, de

[14] Salvador Santo, *La falta reticulada y una trama de poder. Uso, función y significado de un conjunto indumentario en la zona central maya durante el siglo VII*, pp. 35, 49 y 113.

las elites más encumbradas y poderosas. Al decir de Erik Velázquez tenían ciertas funciones rituales especiales, eran mecenas de las artes, pudieron ser pintores o escultores, escribas, es decir promotores de la cultura. Pero muy especialmente eran nahuales, esto es ostentaban poderes aguzados para lanzar efluvios buenos y malos de enfermedad y curación, de guerra o de paz, de lluvias o secas y de fertilidad.

Conclusión

Si abrimos la ventana del pasado maya despojadas de nuestras concepciones actuales sobre las mujeres y sus roles a través de la historia occidental y oriental, podremos ver como entre los mayas, existía la oportunidad para las mujeres de la realeza de ser, verdaderas dirigentes políticas ungidas por las fuerzas divinas para ser intermediarias entre las comunidades y los dioses, ejes del mundo social y ordenadoras de la vida comunitaria.

Todas estas formas de representar a la mujer sola o junto al hombre daba una legitimidad política al poder, porque manifestaba la estabilidad cósmica y social lograda, por los opuestos complementarios, es decir las mujeres llegaban a estabilizar la gobernanza del estado, ya sea como verdaderas gobernantes, como tutoras o regentas o como parejas, mostradas con sus orgullosos esposas como personajes semidivinos.

Fuentes consultadas

Bibliográficas

Escobar, Luisa, "La Realeza Femenina del Área del río Usumacinta para el Clásico Tardío", en P. Laporte, B. Arroyo, H Escobedo y H. Mejia (editores), *Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología*, Guatemala, 2002, pp. 743-752.

Gallegos Gomora, Miriam Judith y Rodríguez-Shadow, María J. (Eds.), *Género y sexualidad en el México antiguo*, Centro de Estudios de Antropología de las Mujeres, Puebla, México, 2011.

García Barrios, Ana, Vázquez López, Verónica, "The Waving of Power: Women´s Clothing and Protocol in the Seventh-Century Kingdom of Kaanu´l", *Latin American Indian Literatures Journal. A review of American Indian Texts and Studies*, vol. 27, núm. 1, Spring, pp. 50-95.

García Juárez, Sara Isabel, "La historia de Piedras Negras a través de sus inscripciones jeroglíficas: Auge y ocaso del linaje de las tortugas", Tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

Garza, Mercedes de la, Bernal Romero, Guillermo, Cuevas García, Martha, *Palenque-Lakamha´ Una presencia inmortal del pasado indígena*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas, 2012.

González Asturias, Liliana, "Discursos tras los retratos de un gobernante maya: el caso de Yuhln`m Yihch`aak K`ahk, Calakmul", *Liminar. Estudios Sociales y Humanisticos*, vol. XXI, núm. 1, enero-junio de 2023, pp. 1-13.

Martin, Simon y Grube, Nikolai, *Crónica de los reyes y reinas mayas. Primera Historia de las Dinastías Mayas*, trad. Lorenzo Ochoa Salas y Fernando Bordelas Tordesillas, México, Planeta, 2002.

Mumary Farto, Pablo Alberto, *Los señores de la serpiente. Poder y organización de la dinastía Kaan*, México, Palabra de Clío, 2019.

Tate, Carolyn, *Yaxchila. The Design of a Maya Ceremonial City*, Austin, Texas, University of Texas Press, 199.

Santa Ana Rivas, Landy, "La construcción del género en la cultura maya", *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, vol. 18, n. 225, pp. 46-59.

Santos García, Salvador, "La falda reticulada y una trama de poder. Uso, función y significado de un conjunto indumentario en la zona central maya en el siglo VII", tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.

Vázquez López, Verónica y Kupprat, Félix, "Pertenencia y transmisión de nombres entre los Kanu'l en el Clásico Tardío", *Estudios de Cultura maya,* México, 2018, n. 51, pp. 75-110.

Vega Villalobos, María Elena, *El gobernante maya. Historia documental de cuatro señores del periodo clásico,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2017.

————, "Señoras del linaje: un acercamiento a las mujeres y al gobierno maya en el periodo Clásico Tardío", en María Elena Vega y Miguel Pastrana Flores (coords.), *El gobernante en Mesoamérica. Representaciones y discursos del poder,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018.

VELÁSQUEZ GARCÍA, *Morada de dioses. Los componentes anímicos del cuerpo humano entre los mayas clásicos,* México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 2023.

VIZCARRA TACCA, A. F., & Serruto, A., "La Construcción Social de la Mujer en el Cristianismo e Islam: La mujer y la religión", *Socialium*, *vol. 4, núm. 2*, 131—146. https://doi.org/10.26490/uncp.sl.2020.4.2.633

Las mujeres en la Nueva España: cuerpos, etnicidad, condición social y moral

Piedad y sumisión. Las mujeres en la religiosidad católica novohispana

Antonio Rubial García
UNAM

Una de las varias paradojas a las que el cristianismo se enfrentó desde sus orígenes fue que, en contraste con su postura paternalista y un tanto misógina heredada de sus raíces judías y griegas, las mujeres fueron incondicionales difusoras de sus mensajes y sus principales transmisoras en el ámbito doméstico. Por su condición femenina estaban excluidas del sacerdocio, cuya principal función era consagrar el pan y el vino y "transformarlos" en el cuerpo y la sangre de Cristo; san Pablo las había condenado al silencio y a la sumisión a los varones, por lo que no podían predicar ni realizar ningún tipo de actividad dentro de los templos que no fuera la de mantenerlos limpios, llenarlos de limosnas o cantar y orar durante los oficios litúrgicos. A partir del siglo V la fuerte influencia de las mujeres en la corte bizantina había extendido el culto a la Virgen María y a las santas mártires de los tiempos de las persecuciones; pero desde que los emperadores volvieron oficiales el culto católico trinitario y el martirio dejó de ser una opción, los modelos propuestos para ellas se redujeron solamente a la maternidad dentro del matrimonio y a la virginidad monacal. Incluso se puso en duda su capacidad intelectual y su posibilidad de acceder al conocimiento más elevado.

A pesar de esas limitaciones impuestas a las mujeres por eclesiásticos y laicos, muchas de ellas encontraron en los claustros o en la viudez espacios de autonomía en los cuales pudieron ejercer un cierto poder y practicar la escritura, una actividad reservada durante mucho tiempo sólo a los varones. Los grandes cambios que se dieron en Europa entre los siglos XII y XVI, propiciados por el crecimiento de las ciudades y del comercio, por las cruzadas, por el fortalecimiento de las monarquías y por

el surgimiento de la burguesía y del corporativismo, crearon las condiciones favorables para que las mujeres ampliaran sus espacios de actuación. Mientras que las laicas nobles encontraron en las cortes feudales y monárquicas una tierra fértil para impulsar una rica cultura alrededor del amor (como Leonor de Aquitania y sus hijas), personalidades como la terciaria dominica seglar Catalina de Siena o la religiosa carmelita Teresa de Ávila, no solamente incidieron en la política, sino cambiaron la percepción sobre la supuesta incapacidad femenina para las actividades intelectuales y le dieron publicidad a unas experiencias místicas cargadas de emotividad.

Desde el siglo XVI en la Nueva España se recibieron tanto las concepciones católicas tradicionales sobre lo femenino como los acelerados cambios acentuados por el humanismo renacentista, la reforma protestante y la presencia de mujeres ejerciendo funciones de poder como las reinas Isabel de Castilla (la Católica) y su nieta Isabel de Portugal (desposada con su primo el emperador Carlos V). La imposición en los territorios americanos de esa tradición europea que llevaba mil quinientos años se vio confrontada con aquella que tenían los pueblos originarios sobre lo femenino. Una sociedad que, además del bagaje indígena se estaba volviendo compleja y plural con el mestizaje y con la llegada de inmigrantes esclavizados de África y Asia, presentó nuevos retos a las concepciones tradicionales sobre lo femenino y activó la necesidad de generar controles más eficientes hacia sus manifestaciones por medio de los aparatos inquisitoriales. En este ensayo pretendo mostrar sólo un aspecto de ese proceso, aquel que se refiere a la religiosidad difundida por las mujeres, tanto la que estaba avalada por la ortodoxia como la que supuestamente atentaba contra la integridad del dogma católico. En ella estarían contempladas desde aquellas limosnas otorgadas por mujeres a instituciones religiosas para la salvación de su alma, como las prácticas externas o aquellas que se desarrollaban en la intimidad del mundo doméstico; desde el uso de medallas y escapularios y el rezo de oraciones, novenarios y ejercicios espirituales hasta la participación en fiestas, viacrucis y rosarios públicos.

Por otro lado, al hablar sobre la religiosidad "femenina" (como cuando tratamos cualquier otra actividad humana), es esencial ubicarla en su contexto. No era igual la percepción de las mujeres de la nobleza (sea española o indígena), que la de las "plebeyas"; diferían enormemente las manifestaciones del ámbito rural de aquellas que se practicaban en las ciudades; había divergencias cuando el entorno comunicativo en el que se producía la religiosidad estuvo vinculado a la oralidad o si en él había intervenido

la lectura y la escritura; si sus prácticas provenían de sustratos precristianos o estaban influidas por los discursos oficiales; si se realizaban en el ámbito de lo público o se llevaban a cabo en el mundo privado. Sin duda una variante primordial que debemos tener en cuenta es la misma que proviene del género, que era un condicionante de toda vivencia individual y social.

Las mujeres devotas en los ámbitos indígenas

El cronista franciscano Jerónimo de Mendieta señala que en la víspera de la fiesta de san Francisco el 4 de octubre indias e indios se acercaban a los conventos de la orden, con candelas y ofrendas de flores, pan y fruta, para que los frailes les bendijeran hábitos y cordones que usaban los niños como protección. También acudían a las porterías las indias embarazadas a pedir cordones usados de los hábitos de los frailes para que las ayudaran en el parto.[1] La narración está inserta en una exaltación de la labor evangelizadora franciscana, aunque detrás de ella podemos ver un hecho indudable: los indígenas aceptaron los códigos religiosos de los conquistadores de forma bastante espontánea. El cordón de san Francisco recordaba al *malinalli*, representado a menudo como un torzal por donde circulaban las fuerzas cósmicas y estaba por tanto asociado con los nacimientos.

El ejemplo es una muestra clara de la apropiación por parte de las mujeres indígenas de objetos de la nueva religión en los ámbitos que les eran propios. Las parteras y curanderas insertaron en sus prácticas imágenes de santos (como la de san Ramón Nonato) y objetos cristianos (como el cordón franciscano o el rosario de los dominicos). Las oraciones aprendidas con los religiosos comenzaron a ser utilizadas como ensalmos; el agua bendita y las cruces fabricadas con fibras vegetales para el Domingo de Ramos funcionaron como amuletos; los santos y santas fueron poco a poco integrándose en la vida cotidiana de los ámbitos domésticos.

Dicho proceso fue mucho más acelerado en los medios urbanos por el continuo contacto con los españoles y por la mayor presencia de templos e instituciones cristianas. Esta asimilación puede observarse en los numerosos testamentos de mujeres escritos en náhuatl que se conservan desde mediados del siglo XVI hasta finales del XVII, siendo varios de ellos de propietarias de casas y tiendas alrededor del mercado de San Juan en la ciudad

[1] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 501 en adelante.

de México. En contraste con los testamentos de varones, los de las mujeres dejaron más numerosas limosnas para misas. Lo mismo sucedía con la herencia de imágenes o la pertenencia a cofradías. Frente a los testamentos de varones, que derivaban sus limosnas hacia una sola capilla, los de las mujeres incluyeron como beneficiarios a escuelas, hermandades, conventos, hospitales e incluso a la catedral. Mercaderas, parteras, artesanas y fabricantes de mantas para el tributo continuaron siendo esenciales en la economía virreinal (como lo fueron en la prehispánica) y fue muy común que ellas derivaran parte de sus ganancias en objetos y obras religiosas y en limosnas a templos y conventos.[2] Fray Juan de Torquemada confirma lo señalado en los testamentos y asegura que en unas memorias que se guardaban en el archivo conventual de su orden en la capital aparecían las cuantiosas limosnas que varias mujeres indígenas (algunas sombrereras y cereras) dejaron para enriquecer las sacristías franciscanas.[3] Para la fundación del convento mercedario de Nuestra Señora de Belén, fue esencial la entrega de unos solares a orillas del acueducto que les hizo María Clara, comerciante indígena de fruta, quien además sostuvo a los frailes por diez años enviándoles bastimentos.[4]

Esta inclinación se vio también entre las cacicas de la nobleza. Isabel Moctezuma, hija del *huey tlahtoani* mexica, favoreció a los agustinos y dejó abundantes limosnas a su convento de la capital, situado en el barrio donde ella vivía. En 1575, fray Alonso de la Veracruz recibió de María Tlaco Yehuatzin, viuda del gobernador Diego de San Francisco Tehuetzquititzin, la donación de un terreno para la construcción del colegio de San Pablo, centro educativo que sería esencial para la orden. Fray Juan de Torquemada, en su *Monarquía Indiana* señala la gran inclinación que Ana de la Cruz, matrona de Tlatelolco, tenía hacia los franciscanos: "india devotísima y bienhechora de la orden […] en cuyo tiempo, por su buena industria y diligencia andaban con mucho fervor las cosas de la cristiandad en este pueblo".[5]

2 Jonathan Truitt, *Nahuas and Catholicism (1523-1700). Sustaining the Divine in Mexico Tenochtitlan*, pp. 123-130.

3 Juan de Torquemada, *De los veintiún libros rituales y Monarquía Indiana,* pp. 325-326.

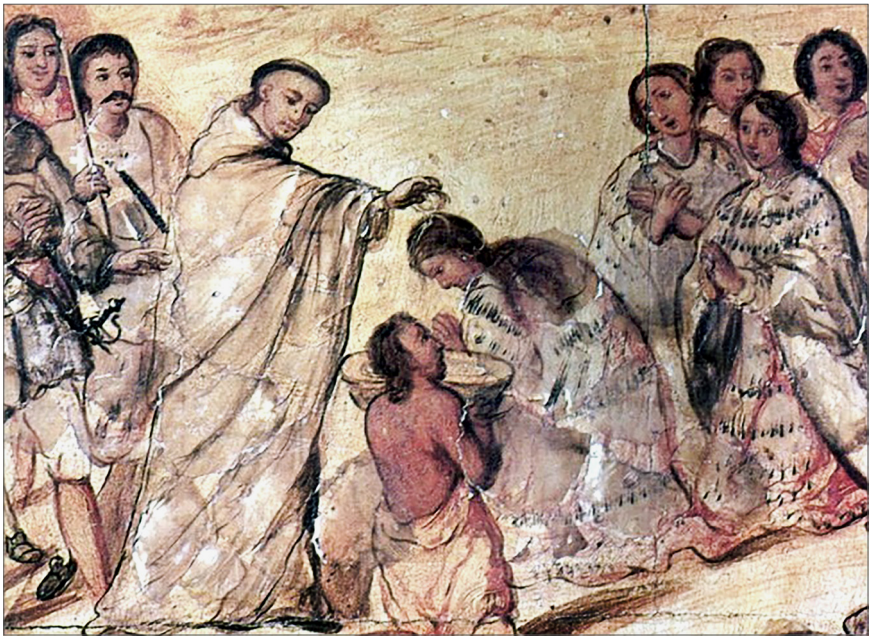
4 Francisco de Pareja, *Crónica de la Provincia de la Visitación de Nuestra Señora de la Merced redención de cautivos de la Nueva España*, capítulo XI, estado III; v. I, pp. 453-458.

5 Torquemada, *op. cit.*, Lib. XV, cap. XLII; v. V, p. 174. Sobre las relaciones de Isabel Moctezuma y de María Tlaco Yehuatzin con los agustinos ver: Rossend Rovira Morgado, *San Francisco Padremeh. El temprano cabildo indio y las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan (1549-1599)*, pp. 62-63.

Las mujeres indígenas fueron cruciales en el establecimiento de las redes de soporte de la Iglesia Católica y de la parafernalia que necesitaba, tanto desde la dimensión comunitaria como en la familiar. El cronista Mendieta refiere que en la fiesta de san Francisco llegaban a los conventos muchas madres para ofrecer a sus hijos al santo; los llevaban vestidos con el hábito franciscanos e iban acompañadas con parientes y amigos: "que traen como padrinos o madrinas de aquella investidura".[6] A pesar de que siguió existiendo en el mundo náhuatl posterior a la conquista la separación entre un ámbito público masculino y otro privado femenino, la participación de las mujeres en las cofradías y en múltiples actividades religiosas (además del comercio y las manufacturas) no corresponde con la visión de sumisión y pasividad que se les ha atribuido hasta ahora.

IMAGEN 1.

Bautizo de mujeres tlaxcaltecas para poder contraer matrimonio.



Fuente: *Detalle de las Escenas de la Conquista de México* de Miguel y Juan González, (1698), Tabla 7. En Noticonquista, IIH-UNAM, <https://www.noticonquista.unam.mx/imagen-popup/1734> Fecha de consulta: 26/04/2024.

6 Mendieta, *op. cit*., Lib. III, cap. 56; v. I, p. 501.

A pesar de su notable presencia en la vida religiosa, subsistía el prejuicio sobre la escasa capacidad de las indígenas para las cosas espirituales, prejuicio que volvió a estar presente en 1719 a raíz de la propuesta del virrey marqués de Valero y de varios indios nobles de la capital para fundar el monasterio de *Corpus Christi* para indias cacicas. Frente a dicha propuesta, tres jesuitas del colegio de San Gregorio presentaron en 1723 una opinión contraria a esa fundación argumentando que las indias eran inconstantes, muy cortas en sus alcances, incapaces de distinguir y lograr la perfección, no tenían paciencia para sufrir las molestias, ni mucho menos la prudencia ni la cordura necesarias para gobernar una comunidad; los indios habían nacido para ser mandados y para obedecer, por lo que sería difícil encontrar una abadesa de su nación que las rigiera. Para ellos, lo único viable para esas indias nobles era crear un beaterio bajo la administración de un sacerdote virtuoso que las guiara.[7]

En 1723 templo y convento estaban ya prácticamente terminados, el arzobispo José Lanciego y el comisario de los franciscanos ya habían otorgado licencia para su fundación bajo la regla de santa Clara y el cabildo de la ciudad había dado también su autorización.[8] Pero ante las voces inconformes el rey pidió a la audiencia de México que recabara información sobre la necesidad de tal monasterio y los oidores solicitaron a su vez dictámenes a los ministros de doctrina de la capital sobre la capacidad de las indias para la vida religiosa. Contrariamente a lo que pensaban los jesuitas de San Gregorio, los doctrineros franciscanos, agustinos y dominicos respondieron que la fundación era indispensable, que las indias eran muy inclinadas a la castidad y que muchas ya habían mostrado una indudable aptitud para la vida religiosa viviendo como donadas en los conventos de las españolas.[9] Agregaban además que si desde 1692 se les había otorgado el sacerdocio a los indios ¿por qué no dejar a las indias que profesasen como religiosas?

En 1724, para contrarrestar la campaña opositora al nuevo establecimiento por parte de los ignacianos de San Gregorio, salía impreso en México el texto de otro jesuita Juan de Urtassum, *La gracia triunfante en*

7 AGN, Historia, v. 109, exp. 2, fols. 8 r.-55 v.

8 María Concepción Amerlinck y Manuel Ramos, *Conventos de monjas, fundaciones en el México virreinal*, p. 122.

9 Las donadas eran mujeres que habían sido entregadas desde niñas al convento por su familia y aunque no hacían los votos perpetuos de las monjas vivían en clausura sirviendo a la comunidad.

la vida de Catarina Tegakovita. La obra era una traducción de una biografía que había escrito otro miembro de la Compañía en la Nueva Francia, el padre Francisco Colonec, en la que se exaltaba la vida virtuosa de una india iroquesa de Canadá. En uno de los pareceres que introducían el texto, el vicario y provisor del arzobispado Ignacio Castorena y Ursua expresó una defensa abierta a la fundación del convento y una respuesta rotundamente afirmativa a la pregunta "¿De las indias puede salir algo bueno?". Castorena respondió que, "en tiempo de su gentilidad existían escogidas matronas que gobernaban comunidades de vestales mexicanas", cuya vida era tan rigurosa como la de las monjas cristianas. "No hay racional fundamento —concluye— para que se les niegue esta posibilidad a las indias [...] cualquiera que no hubiera vivido fuera del imperio de la razón conocería ser su vocación del cielo."[10]

En un apéndice a la edición el jesuita Urtassum expresaba: "Hay quejas de que teniendo tantos ejemplares de casa se busquen de tan lejos", por ello se han incluido las vidas de seis indias mexicanas, algunas donadas, otras casadas, que vivieron en castidad y virtud, con lo que se demostraba el elevado grado de espiritualidad de que eran capaces las naturales. Los ejemplos estaban sacados de la literatura novohispana del siglo XVII: Juana de San Jerónimo, mencionada por Alonso Remón en la *Vida de Fernando de Córdoba y Bocanegra*; Magdalena de Pátzcuaro, de la que habló Francisco de Florencia en su *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*; Petronila de la Concepción y Francisca de San Miguel, que fueron mencionadas por Carlos de Sigüenza en el *Paraíso occidental*; y una más (de la que no se daba el nombre) de la que habló el jesuita Guillermo Illing, misionero entre los chilipas.[11]

La religión había sido un medio de ascenso y reconocimiento para muchas mujeres nobles y plebeyas indígenas que habitaban en las ciudades. Pero también lo fue como un instrumento de rebelión en zonas marginadas y explotadas como lo era Chiapas. Desde 1708 en el pueblo de Cancuc varias mujeres decían que la Virgen se les había aparecido y el

[10] Aprobación de Ignacio Castorena y Ursua a Juan de Urtassum, *La gracia triunfante en la vida de Catarina Tegakovita, india iroquesa, y en las de otras así de su nación como de esta Nueva España*.

[11] Asunción Lavrin, "Indians Brides of Christ: Creating New Spaces for Indigenous Women in New Spain", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, pp. 225-260. En este artículo la autora hace una interesante recapitulación de las fundaciones religiosas para mujeres indígenas y de su hagiografía desde el siglo XVI.

culto a una imagen de María promovido por ellas comenzó a difundirse; el culto recibió como respuesta de las autoridades españolas la orden de demoler la capilla donde se realizaban sus rituales. Éste fue el pretexto que desató una violenta rebelión en 1712 en varios pueblos indígenas de la provincia tzeltal ocasionada por los continuos abusos de las autoridades y los terratenientes. En la revuelta los temas religiosos estuvieron muy presentes y las mujeres tuvieron un papel muy relevante, en especial una india llamada María López, quien decía hablar con la Virgen María y que, después de hacerse llamar María Candelaria, nombró varios secretarios y sacerdotes y organizó un ejército.[12]

La presencia de mujeres en cofradías, fiestas y santuarios

Fray Gerónimo de Mendieta afirmaba a finales del siglo XVI que en muchos pueblos las hermandades se regían más por mano de mujeres o matronas (diputadas) que de hombres, lo que no había en otras instituciones comunales.[13] Aunque los cargos dirigentes sólo recaían en los varones, esta información del cronista franciscano es corroborada por otras fuentes que demuestran que el papel de las mujeres en las cofradías fue fundamental pues conformaban más del 60 % de los cofrades.

Las cofradías indígenas ofrecieron un sentido de colectividad a unas comunidades que adaptaron en ellas sus propias instituciones comunitarias. El modelo de constitución para las cofradías fue el que escribió fray Alonso de Molina para aquellas encargadas del cuidado de hospitales, modelo que se aplicó con variantes en todo el territorio. Aunque fueron impuestas por los frailes muy pronto, se volvieron organizaciones controladas por los mismos cofrades para organizar fiestas, entierros y obras benéficas, solucionar conflictos familiares y atender los sufragios por las almas del purgatorio. A través de sus cofradías los nahuas pudieron mantener su identidad y su vida religiosa y social de manera independiente e incluso, a veces, en abierta oposición con los religiosos, sobre todo en el tema de las finanzas.

Esa adaptación al mundo náhuatl es especialmente notable en la introducción de la figura de la *cihuateopixqui* que no tenía paralelo en las cofradías de españoles. Estas "madres" eran las encargadas de visitar a los

[12] Fabiola Monroy Valverde, *Tila, Santuario de un Cristo negro en Chiapas*, pp. 55 y ss.
[13] Mendieta, *op. cit*., Lib. IV, cap. 16; v. II, p. 85.

enfermos, recoger limosnas y cargar la escultura de la Virgen en las procesiones, además de regular la participación de las mujeres y promover la adscripción de nuevos miembros. En los testimonios se señala que ellas eran mucho más religiosas y tenían un papel muy activo en la difusión de devociones y en la promoción de obras de caridad, como cuidar a los enfermos y a los huérfanos. Esas mujeres se hacían cargo de vestir y adornar las imágenes sagradas, de mantener en buen estado los altares y limpios los templos y fueron una ayuda indispensable en la preparación de los cadáveres y de las ceremonias mortuorias durante los entierros de los cofrades.[14] A finales del siglo XVII en el santuario del Pueblito cercano a Querétaro, los lujosos atavíos de la Virgen de la Candelaria y del Niño que ahí se veneraban estaban al cuidado de un grupo de mujeres, las "*tonantzin*", una de las cuales acompañaba a la imagen peregrina (copia de su original) que, con un demandante de limosnas, recorría extensas regiones de las diócesis de México y Michoacán. En el siglo XVII y sobre todo en el XVIII las cofradías urbanas se volvieron centros de protección y ayuda para mujeres solteras, las cuales pudieron tener una participación corporativa que no les daba otra institución. En las cofradías muchas mujeres encontraron un espacio público de actuación fuera de su tradicional mundo doméstico y laboral.[15]

En algunos poblados importantes funcionaron hermandades más dirigidas a promover una espiritualidad modélica; en ese sentido las órdenes terceras de los mendicantes, pero en especial la de los franciscanos, dieron a las mujeres un papel especial, aunque a veces su desbordante religiosidad se prestaba a situaciones conflictivas. A raíz de la fundación en Querétaro de un colegio de *Propaganda Fide* en 1683, los franciscanos "apostólicos" y, en especial el afamado misionero fray Antonio Margil de Jesús, promovieron la fundación de un beaterio bajo la advocación de Santa Rosa con un grupo de terciarias dirigidas por la beata Francisca de los Ángeles; esta mujer mestiza consiguió el apoyo del rico clérigo Juan Caballero y Ocio para la construcción del templo y del convento, cuyas obras se concluyeron en 1703. Francisca, quien decía experimentar viajes en espíritu a las misiones que los frailes tenían en el norte del territorio, era una mujer muy práctica y se dio cuenta de que la sujeción a los fran-

[14] James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central. Siglos XVI-XVIII*, pp. 327- 328.

[15] Margaret Chowning, "La feminización de la piedad en México: género y piedad en las cofradías de españoles. Tendencias coloniales y poscoloniales en los arzobispados de Michoacán y Guadalajara", pp. 475 y ss.

ciscanos limitaba su proyecto y buscó otros apoyos. Entre 1727 y 1732 la beata consiguió del rey el título de colegio real para su fundación (que ya reunía a cincuenta mujeres) y obtuvo una bula papal por la cual la institución dejaba de estar sujeta a los franciscanos y pasaba a la obediencia de la catedral de México y de la congregación de Guadalupe.[16]

Unas décadas atrás los mismos religiosos del colegio apostólico de Querétaro habían tenido un escabroso evento con otras de sus dirigidas, evento que estuvo inmerso en la competencia por limosnas y prestigio con el clero secular y con las otras órdenes religiosas (jesuitas, carmelitas y dominicos). Entre finales de 1691 y principios de 1692, a escasos diez años de la llegada de los padres apostólicos a Querétaro, algunas mujeres devotas de los frailes comenzaron a mostrar síntomas de posesión demoníaca, rechazaban la comunión después de los encendidos sermones de los religiosos.

IMAGEN 2.

Obra de Constantino Escalante, *Un juicio en el Tribunal de la Inquisición*, 1868, Litografía.

Fuente: Tomado del catálogo de la exposición presentada en el Museo del Estanquillo de agosto de 2016 a enero de 2017: *¡Que se abra esa puerta! Sexualidad, sensualidad y erotismo.* En <https://museodelestanquillo.cdmx.gob.mx/storage/app/media/Que%20se%20abra%20esa%20puerta.pdf> Fecha de consulta: 26/04/2024.

16 Ellen Gunnarsdóttir, "Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)", pp. 205 y ss.; Antonio Rubial, "Estrategias de impacto. La llegada de los padres apostólicos de *Propaganda Fide* a Querétaro", pp. 263 y ss.

La intervención exacerbada de los padres apostólicos y los exorcismos públicos que realizaban convirtieron las supuestas posesiones en un espectáculo, razón por la cual comenzaron a ser criticados por varios miembros de las otras órdenes religiosas. Algunos consideraban que las mujeres estaban locas, ebrias o que mentían para ocultar algún pecado mortal, verdadero motivo por el cual rechazaban la comunión; otros acusaban a los franciscanos de ser los causantes del escándalo por ordenar "penitencias indiscretas" y ser "apasionados y escrupulosos". Contra esta oposición de los escépticos, los padres apostólicos defendieron con firmeza la veracidad de las posesiones, aún después de que una de las mujeres dio a luz una criatura. Lo más insólito llegó cuando fray Mateo de Bonilla sostuvo haber recibido información de los mismos demonios sobre el embarazo, el cual fue producido por el semen que un diablo introdujo en la boca de la víctima. Llegó incluso a afirmar que la cuestión de las posesiones era un dogma de fe, como la presencia de Cristo en la Eucaristía.

Estas declaraciones fueron la gota que derramó el vaso; dominicos y carmelitas desataron una campaña de desprestigio contra los religiosos del colegio. Mencionaron que otra de las posesas estaba embarazada por su mismo hermano y que buscó disimular su estado fingiendo la posesión demoníaca después de un fallido intento de aborto. A principios de 1692 la Inquisición tomó cartas en el asunto: las mujeres fueron acusadas de fingimiento, apresadas y enviadas a México; se mandó a prender a fray Mateo de Bonilla por hacer proposiciones temerarias y heréticas. El apoyo de las supuestas endemoniadas se puede explicar en este clima en el cual el Demonio se convirtió en el principal propagandista del colegio apostólico y de sus santos frailes.[17]

Aunque fue un caso extremo, el de las endemoniadas de Querétaro muestra el interés que tuvieron los franciscanos en promover la religiosidad femenina. Esa misma actitud se presentó frente a una de las prácticas más notables promovidas por ellos y sus órdenes terceras: las procesiones del Viacrucis. Aunque meditar en la vía dolorosa (el camino recorrido por Cristo después de la sentencia de Pilatos hasta llegar al Monte Calvario) se remonta al siglo XV, no fue sino hasta el XVII que tuvo una difusión inusitada en la catolicidad, favorecida por las numerosas indulgencias que le concedió el papado. Los franciscanos acompañaron la práctica a menu-

[17] Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, pp. 508 y ss; Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, pp. 173 y ss.

do con una procesión en la que iban flagelantes varones con coronas de espinas, cruces sobre los hombros, sogas al cuello y descalzos. En el siglo XVIII se prohibieron los Viacrucis públicos nocturnos pues se prestaban a grandes "deshonestidades" por la promiscuidad entre hombres y mujeres y las "risotadas, ruido y chacota" más propios del carnaval.[18]

IMAGEN 3.

Primitivo Miranda (1822-1897), Semana Santa en Cuatitlán, 1858, detalle, óleo/tela, 57 x 71 cm.

Fuente: Museo Nacional de Historia, Castillo de Chapultepec, SECRETARÍA DE CULTURA. INAH.MX.

A imitación de los franciscanos, los dominicos también comenzaron a promocionar la práctica de rezar el rosario "a coros" en las calles, con la

[18] Alena Robin, *Las capillas del Vía crucis de la ciudad de México. Arte, patrocinio y sacralización del espacio*, pp. 14 y ss.

compañía de un sacerdote que fervorizaba a la gente con meditaciones sobre cada "misterio". Estos rosarios públicos cantados se organizaron también durante la Noche Buena, portando pequeñas imágenes con faroles y música hasta la madrugada, pero la práctica se prohibió al año siguiente por los excesos que se cometían de nuevo, al igual que en el Viacrucis, por la concurrencia de hombres y mujeres mezclados.[19]

En contraste, aquellas celebraciones que estaban mejor controladas por la Iglesia y sus hermandades de laicos y laicas se mostraban públicamente incluso en las procesiones, aunque teniendo muy conscientes las jerarquías. El diarista José Manuel Castro Santa-Ana dejó esta noticia a principios de agosto de 1752 durante las fiestas del jubileo, celebración que duraba varios días durante la cual se podía obtener indulgencia plenaria concedida por el papa a todo cristiano que comulgara, confesara y diera limosnas durante su proclamación. "La religión de nuestro padre santo Domingo […] salió con el escudo que llevaba un tercero descubierto, seguía un crecido número de señoras terceras encubiertas, después ochenta y seis beatas descubiertas, con mantos de añascote, cubiertas los rostros y a su continuación los terceros, encubiertos y descubiertos, precedidos por su prior."[20]

La presencia femenina también se dejó sentir en aquellas prácticas realizadas durante las celebraciones anuales de la Pasión o la Epifanía, en las cuales las mujeres tenían un papel importante pues desempeñaban los papeles de la Magdalena, la Verónica o la Virgen María en las procesiones, para lo cual se preparaban todo el año.[21]

El cronista jesuita Juan Antonio de Oviedo señalaba que, en las procesiones de Semana Santa, la imagen de Santa María la Redonda de la ciudad de México salía acompañada con mucha gente del barrio de Cuepopan, "especialmente mujeres y son muchísimas las que van con velas de cera encendidas". La noticia parecería confirmar que el culto estaba muy arraigado para entonces entre la población femenina.[22]

En muchos santuarios dedicados a imágenes de la Virgen María, las mujeres atendían algunas exigencias del culto como la limpieza del templo y el cuidado, vestimenta y decoro de las imágenes. En el santuario de

19 Guijo, *Diario (1648-1664)*, v. I, pp. 148 y ss.

20 José Manuel de Castro Santa Ana, *Diario de sucesos notables*, p. 12. El añascote era una tela burda.

21 Jonathan Truitt, *op. cit*., p. 139.

22 F. Florencia y J.A. Oviedo, *Zodiaco Maniano*, Parte Segunda, cap. V, p. 136.

la Virgen de los Remedios cercano a la capital virreinal vivían algunas beatas en hábito de carmelitas que barrían la iglesia y le cantaban a la Virgen.[23] Los camarines, que contenían los vestidos y joyas que los fieles habían regalado a la Virgen, eran atendidos por matronas, quienes se hacían cargo de hacer los cambios de vestuario a las imágenes, "púdica" actividad reservada sólo a las mujeres.

Las monjas y beatas y sus devociones

Entre la segunda y la tercera década del siglo XVII, sor Agustina de Santa Teresa, monja concepcionista poblana, intentó transformar una escultura de la Virgen María en una santa Gertrudis para rendirle culto y tener presentes sus virtudes, tal como se lo había recomendado el mismo Cristo por boca de su amiga sor María de Jesús. Esta monja, de quien sor Agustina era confidente y cuya biografía escribiría, tenía fama de visionaria y a su muerte sería promovida su causa de beatificación. Para realizar la transformación de la escultura, sor Agustina procuró reunir los vestidos y aderezos necesarios que distinguían a santa Gertrudis; pero cuando estaba en eso, una amonestación de sor María le impidió consumar su deseo pues no se podía anteponer una santa, por más importante que fuera, a la Madre de Dios.[24]

Esta anécdota, narrada por los hagiógrafos de sor María, nos muestra dos hechos de gran importancia para el estudio de la vida cotidiana de los monasterios femeninos: uno, la posesión y utilización de imágenes por parte de las monjas como un instrumento de devoción; y el otro, la escasez que había de algunas advocaciones en la Nueva España, por lo que era necesario reciclar imágenes y adaptarlas a las necesidades del momento cambiándoles los atributos.

La presencia social de las monjas en las ciudades novohispanas ha sido extensamente estudiada por varias investigadoras que han descrito la vida piadosa de las religiosas, cuyas prácticas incluían rezos, cánticos y lecturas edificantes durante algunas labores y en las comidas. Muchos de

[23] Isidro de la Asunción, *Itinerario a Indias, 1673-1678*: *itinerario de la Orden de Carmelitas Descalzos en la Nueva España*, p. 105.

[24] Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús, religiosa profesa en el convento de la Limpia Concepción de la Virgen María*, p. 180. Mayor información sobre sor María de Jesús en Antonio Rubial, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España*, pp. 165-201.

los rasgos del devocionalismo femenino estaban modelados por los confesores y directores espirituales, cuya actividad se consolidó a partir de la nueva pastoral tridentina sobre el sacramento de la confesión y sobre sus ministros.

Aunque las funciones del confesor respecto a hombres y mujeres debían ser las mismas, la concepción cristiana de los géneros y sus prejuicios sobre la debilidad, poca capacidad e inclinación al mal de las mujeres, propició una especial dedicación a normar la práctica confesional dirigida a ellas. De hecho, en los manuales de confesores de los siglos XVI y XVII se nota un proceso de "feminización", que se puede observar igualmente en obras que fueron escritas especialmente para las penitentes femeninas.

Los confesores eran para las mujeres de la época, tanto laicas como monjas, los guías masculinos "necesarios" que les permitían sortear los peligros a los que por causa de su condición genérica estaban expuestas. Ellos regulaban sus disciplinas corporales y sus lecturas, las libraban de sus escrúpulos, aquilataban la ortodoxia de su fe, decidían si su vida espiritual avanzaba o retrocedía, fomentaban o prohibían devociones, declaraban si sus visiones provenían de Dios o del Demonio y, finalmente, ellos eran quienes las denunciaban a las autoridades en caso de heterodoxia. A menudo las dirigidas se sometían a los dictámenes del confesor, pero muchas veces no lo obedecían y a menudo buscaban un director de conciencia más acorde con sus preferencias e inclinaciones.[25]

Uno de los temas en los que los confesores tenían injerencia era el de calificar los hechos milagrosos que acontecían intramuros de la clausura; ese era uno de los principales atractivos que tenían los conventos de monjas para la gente común, pues los claustros eran espacios privilegiados para los encuentros con el más allá; el más sorprendente de ellos era sin duda aquel relacionado con la comunicación que las religiosas decían tener con las ánimas del purgatorio; el otro eran los relatos sobre los continuos ataques que las monjas recibían de las fuerzas demoníacas.[26]

Esos hechos se transmitían hacia el exterior en las porterías y locutorios, espacios donde se tenía el mayor número de intercambios sociales entre las religiosas y su entorno, lugares donde se podían conseguir tanto medicinas para curar el cuerpo como remedios para el espíritu. Junto con

[25] Para el papel del confesor en el mundo católico femenino ver: Jodi Bilinkoff, *Related Lives. Confessors and their Female Penitents, 1450-1750*.

[26] Antonio Rubial, "Las ánimas del locutorio. Alianzas y conflictos entre las monjas y su entorno en la manipulación de lo sagrado", *Prolija Memoria*, pp. 113-128.

polvos purgantes, agua "contra el mal de ojos" y aceites, jarabes, ungüentos, emplastos para toda clase de dolencias, monasterios como los de las carmelitas de Puebla y de México o el de concepcionistas de Regina, fabricaban unos panecillos con la efigie de santa Teresa que tenían fama de curar varias enfermedades.[27]

Dichos panecillos recibieron un gran protagonismo a partir de un supuesto milagro obrado por María de Poblete en la casa de su hermano Juan, canónigo de la catedral de México. Desde 1648 la beata molía unos panecillos que se fabricaban en el convento de Regina Coeli, los colocaba en una tinajuela de Jocotitlán con agua hervida y mandaba salir a todos del oratorio en espera del milagro; mientras tanto, a trasmano, cuando nadie la veía, introducía un nuevo panecillo con la imagen intacta de la santa. El "milagro" se realizaba bajo una escultura de la santa de Ávila y recibía el aval de Juan de Poblete, quien en esos días ascendía al rango de deán de la catedral, celebraba misas en su oratorio y repartía los panecillos entre sus conocidos. Gracias a su apoyo, todos los estratos sociales visitaban la casa del deán y esperaban a veces muchas horas para conseguir la milagrosa restitución.

A pesar de las denuncias presentadas por los carmelitas y por varias mujeres sobre la actividad fraudulenta de doña María, la Inquisición no tomó cartas en el asunto, en parte por no confrontar al deán y también porque su marido, el escribano Juan Pérez de Ribera, tenía parientes en el Santo Oficio. Aunque ya no ejercía su profesión por estar tullido, gracias a este hombre el "milagro" fue avalado por testimonios legales emitidos por sus amigos escribanos y notarios.

A la llegada a México del arzobispo fray Payo Enríquez de Ribera la causa recibió un gran impulso pues, presionado por la necesidad de buscar apoyo en el cabildo de la catedral, accedió a las peticiones de su deán Juan de Poblete para abrir las informaciones que avalaran el milagro de su hermana, quien ya viuda debía sostener a sus seis hijos e hijas. En 1674 el arzobispo fray Payo, recibía los testimonios recabados entre los amigos y clientela de los Poblete y en 1677, con la "asesoría" de una junta de teólogos, el prelado y el provisorato de la arquidiócesis emitieron un auto que declaraba como milagroso el hecho que acontecía en la casa del

[27] Ver Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, p. 76; Efraín Castro Morales, Concepción Amerlinck y Lorenza Autrey, *Farmacias y farmacéuticos en México*, p. 25; y Nuria Salazar, *Salud y vida cotidiana en la clausura femenina. El convento de Jesús María de México, 1580-1860*, p. 225.

deán. Con ello se aplacaron las dudas y denuncias sobre la fraudulenta actuación de doña María y ésta siguió realizando el "milagro" en la casa del deán hasta que murió en 1686.[28]

Los prodigiosos hechos atribuidos a María de Poblete eran uno de los muchos relatos sobre actividades sobrenaturales realizadas por monjas y beatas que circulaban en las ciudades. Uno de los hechos que se repetía constantemente sobre ellas era el "enviar" a bendecir al cielo cuentas, rosarios y otros objetos. En 1723 la terciaria Beatriz de Jesús, "la Flores", que habitaba en el beaterio de san Juan del Río, decía llevar los rosarios de sus compañeras al cielo y después de nueve días regresaban benditos gracias a que eran rociados por la Virgen con su leche y por Cristo con su sangre. Dicha "moda" había sido introducida desde el siglo XVI por la venerable Juana de la Cruz, monja franciscana protegida del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, cuyos milagros fueron difundidos ampliamente gracias a la biografía que de ella escribió el padre Antonio de Daza. Las cuentas y rosarios de la madre Juana eran solicitados como remedio para múltiples enfermedades y para expulsar demonios y se multiplicaban, pues cualquier cuenta o rosario que entraba en contacto con las originales adquiría la misma virtud.[29]

Los hechos milagrosos eran un espacio privilegiado en el que las mujeres podían tener protagonismo y las imágenes que poseían dentro y fuera de la clausura formaban parte de ese arsenal simbólico que les permitía acaparar la atención de los fieles. Sobre este punto, en diversos testimonios inquisitoriales se mencionan imágenes del niño Jesús que las mujeres utilizaban en sus coloquios "celestiales" y que a veces eran objeto de disputa. En el proceso inquisitorial de la beata Josefa de San Luis Beltrán, se menciona que esta tuvo conflictos con sor Isabel de Jesús, una monja del monasterio de Santa Clara, a causa de una pequeña imagen de cera de Jesús niño que su propietario, Pedro López de Covarrubias, les prestaba a ambas. El conflicto había nacido cuando la beata convenció al benefactor que era mejor utilizar para misas por las almas del purgatorio el rico donativo solicitado

[28] Antonio Rubial García y María de Jesús Díaz Nava, "La santa es una bellaca y nos hace muchas burlas. El caso de los panecitos de santa Teresa en la sociedad novohispana del siglo XVII", *Estudios de Historia Novohispana*, 2001, v. 24, pp. 53 y ss.

[29] Juicio de María de Jesús, La Flores (1723). AGN, Inquisición, v. 806, exp. 5, f. 342r-393 r; Antonio Daza, *Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones de la bienaventurada virgen sor Juana de la Cruz*, f. 45 v. Los milagros de las cuentas están descritos en cuatro capítulos del X al XIII.

por la monja para las obras de su convento recién dañado por un temblor. Sor Isabel mandó llamar a Josefa para reprenderla, le reclamó por el daño que hacía a las mencionadas almas con sus mentiras y le ordenó que ingresara como terciaria dominica. Cuando salió del locutorio, Josefa mandó escribir a su hermano Juan varias cartas a otras monjas para desacreditar la virtud de la religiosa que la había reprendido.[30]

Además de funcionar en el ámbito de las prácticas privadas dentro del convento, había ocasiones en las que una imagen venerada al interior de la clausura era solicitada por los vecinos para realizar alguna curación. Los profundos vínculos que los monasterios femeninos tenían con la sociedad hacían posible que se publicitaran hasta los más mínimos acontecimientos sucedidos dentro los muros de la clausura. Por ello, a menudo, el carácter milagroso de sus propias imágenes trascendía los límites del convento, a pesar de que estuvieran guardadas celosamente por las monjas.[31]

Además de las imágenes que las monjas poseían al interior de la clausura, estaban aquellas que se veneraban públicamente en sus templos anexos y que atraían la devoción de los vecinos. Uno de los casos más representativos en la capital del virreinato fue el de la imagen del Santo Cristo de Ixmiquilpan, que en 1626 había sido donada por el arzobispo Juan Pérez de la Serna para beneficiar a las monjas carmelitas del convento de San José, fundado por él en 1615. La imagen había sido trasladada a la capital en 1621 desde Mapethé (el Cardonal), un poblado minero dependiente del convento agustino de Ixmiquilpan y con el tiempo se creó alrededor de ella la leyenda sobre su renovación milagrosa. Para darle publicidad al supuesto prodigio, en 1688 las monjas y el arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas promovieron la publicación de un impreso *Renovación por sí misma de la soberana imagen de Cristo Señor Nuestro crucificado que llaman de Itzmiquilpan*, obra de Alonso Alberto Velasco (1635-1704), autor

30 Testimonio de fray Agustín Fonseca, México, 7 de agosto de 1650, Archivo General de la Nación, México (en adelante AGN), Inquisición, vol. 432, ff. 261r y ss. Ver el caso en Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, p. 48.

31 Uno de estos casos es el que nos muestra el exvoto que hoy resguarda el Museo Nacional de Arte de Ciudad de México y que muestra al alférez Diego de la Parra en el locutorio del monasterio de Santa Clara de Querétaro agradeciendo su milagrosa curación gracias a una imagen de la Virgen del destierro (Una huida a Egipto) que tenían las religiosas en su clausura. Una reproducción del cuadro y una ficha descriptiva de él se puede consultar en el *Catálogo comentado del acervo del Museo Nacional de Arte, Nueva España*, pp. 241 y ss.

criollo y capellán del convento. Una nueva versión de la narración de Velasco, revisada para un público más amplio, aparecía impresa en 1699, acompañada con oraciones y novenarios y con un nuevo título: *Exaltación de la Divina Misericordia*.[32]

En otros casos, la fundación de un convento de monjas anexo a un santuario ya existente sirvió para fortalecer la devoción a una imagen y aumentar su prestigio. El primer caso de este tipo se dio en Oaxaca, en torno al importante espacio dedicado a venerar a la Virgen de la Soledad. En 1684, el obispo criollo Isidro de Sariñana impulsó un proyecto iniciado una década antes por el arcediano de la catedral de Oaxaca Pedro de Otálora Carvajal, para la construcción de un nuevo templo para la imagen y de un monasterio adjunto de agustinas recoletas, los cuales no fueron terminados durante su gestión. El edificio que contenía a ambos se acabó finalmente alrededor de 1695, pero no fue abierto sino hasta dos años después, con la llegada de las monjas fundadoras, procedentes de Puebla y enviadas por el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz. Entre ellas venía como maestra de novicias la escritora mística sor María de San Joseph, quien sería una pieza clave en el entramado simbólico que reforzaría ese espacio sagrado.[33]

El segundo caso se dio en Pátzcuaro, en el santuario de la Virgen de la Salud, considerada como una de las imágenes más milagrosas de la zona michoacana. El templo había sido reconstruido en 1717 gracias a la promoción del ermitaño Francisco Lerín, quien recorrió Nueva Galicia y Nuevo León con una imagen peregrina con el objeto de conseguir limosnas para tal fin. A su muerte, en 1731, el santuario había logrado una gran fama, y en 1747 recibió un monasterio de monjas dominicas gracias a los oficios de la beata Josefa Antonia Gallegos, cuyo biógrafo, el clérigo José Antonio Ponce de León (*ca*. 1700-1759), la dio a conocer en 1752 en su obra *La abeja de Michoacán*. Esta mujer viuda había promovido la fundación del monasterio ante el obispo Francisco Matos Coronado, quien convenció a un poderoso mercader de iniciar la obra.[34] Esta fue concluida por su suce-

[32] Alonso Alberto de Velasco, *Exaltación de la Divina Misericordia en la milagrosa renovación de la soberana imagen de Christo Señor N. Crucificado que se venera en la iglesia del convento de San Ioseph de carmelitas descalzas de esta ciudad de México*, p. 48.

[33] Selene del Carmen García Jiménez, *La imagen de la Soledad de Oaxaca. Origen, patrocinio, culto social y discurso político, 1682-1814*.

[34] José Antonio Ponce de León, *La abeja de Michoacán: la venerable señora doña Josefa Antonia de Nuestra Señora de la Salud*.

sor, Martín de Elizacoechea, quien nombró a las siete religiosas fundadoras que salieron del monasterio de Santa Catalina de Siena de Valladolid, la capital episcopal, en 1747.[35]

El tercer caso de fundación de un monasterio cerca de un santuario se dio en la capital del virreinato en la basílica dedicada a la Virgen de Guadalupe. La inspiradora de tal fundación fue de nuevo una mujer, la capuchina sor María Ana de San Juan Nepomuceno, monja del convento de San Felipe de Jesús de la capital, apoyada por su confesor Cayetano Antonio Torres y por el arzobispo Alonso Núñez de Haro. En 1778, esta religiosa obtuvo del rey Carlos III licencia para construir un convento de su orden en la Villa de Guadalupe y con el apoyo de los poderosos mineros Manuel de la Borda y Pedro Romero de Terreros se iniciaron las obras del monasterio y de una iglesia anexa. Ambos edificios fueron inaugurados en 1786, y al año siguiente se trasladaron a su nuevo recinto ocho religiosas capuchinas de San Felipe de Jesús. En 1789 comenzaron a recibir novicias, y el convento llegó a poseer hasta cuarenta monjas en las primeras décadas del siglo XIX.[36]

Pero no solamente las imágenes, también las reliquias fueron un importante elemento simbólico en ese devocionalismo femenino impulsado desde los conventos. En varias ocasiones, los cadáveres de monjas y beatas muertas en "olor de santidad" se prestaban a manifestaciones piadosas que buscaban obtener alguna de sus reliquias. A la muerte de la monja carmelita sor Isabel de la Encarnación el 29 de febrero de 1633 el monasterio entero se volcó sobre su cadáver, partes de su hábito y de su velo fueron cortadas al igual que trozos de sus manos. Muy pronto los poblanos se acercaron al torno a solicitar estas reliquias. Lo mismo sucedió unos años después también en Puebla con sor María de Jesús Tomellín, religiosa muerta en olor de santidad en el monasterio de la Concepción, en cuyo torno se repartía el polvo de su sepultura y trozos de su hábito para diversos usos como evitar heladas en las cosechas, aumentar las cosechas esparciéndolo en los campos o curar enfermedades sólo con tomarlo disuelto en agua.[37]

35 Amerlinck y Ramos, *op. cit.*, p. 215.

36 *Ibid.*, pp. 149 y ss.

37 Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroycas de la madre María de Jesús, religiosa profesa en el convento de la limpia concepción de la Virgen María, Nuestra Señora en la ciudad de los Ángeles*, trat. IV, cap. 1, fols. 260 vta. y ss. Ver también Antonio Rubial, *La santidad controvertida*, p. 186.

Ese culto que despertaban las mujeres entregadas a Dios era compartido por algunas beatas como la esclava hindú Catalina de San Juan. Cuando la octogenaria anciana murió el 5 de enero de 1688 sus virtudes y rarezas la habían convertido en un prodigio de santidad, su cadáver fue expuesto a la veneración pública durante 38 horas y al final fue depositado en un nicho del presbiterio de la iglesia de la Compañía de Jesús en Puebla. En el sermón fúnebre impreso al año siguiente el jesuita criollo Francisco de Aguilera dio un pormenorizado relato de los funerales de la biografiada. Al llegar a la iglesia donde sería enterrada, las autoridades se vieron forzadas a cerrar las puertas para impedir la entrada a la multitud que seguía clamando por su "santa". Una vez dentro de ella, el cadáver fue de nuevo amortajado y colocado sobre un catafalco para la celebración de las honras fúnebres; los jesuitas solo invitaron al acto a los miembros más honorables de la sociedad poblana, a sus autoridades, a los clérigos y frailes más destacados y a los principales terratenientes y mercaderes. Cuando terminó la ceremonia todos ellos se abalanzaron sobre el cadáver para arrancarle a pedazos mortaja, orejas, dedos y cabellos.[38] El autor del sermón insistía en estos hechos pues eran una prueba de santidad que se podía presentar ante la Sagrada Congregación de Ritos para una beatificación; la "fama pública de santidad" estaba sancionada por las multitudes que intentaban conseguir una parte de los vestigios mortales de la venerable mujer.

El caso de Catalina de San Juan fue excepcional pues generalmente las beatas eran vistas con recelo por los clérigos a causa de su libertad de movimiento y porque sus declaraciones y prácticas no eran muy ortodoxas. En cambio, las monjas representaban el modelo religioso femenino más acabado, sus cuerpos santos (en vida y en muerte) aumentaban el prestigio económico y el capital simbólico de las ciudades. Los monasterios femeninos eran centros que reunían importantes intereses de todo tipo, pues las elites urbanas tenían en ellos parientas y negocios; pero también eran espacios en los que se conseguían favores celestiales y protección contra epidemias, terremotos e inundaciones, así como lugares estratégicos en la conformación de símbolos de identidad urbana. Varias de las virtuosas monjas que vivían en ellos eran objeto de orgullo local, dado

[38] Francisco de Aguilera, *Sermón en que se da noticia de la vida admirable, virtudes heroicas, y preciossa muerte de la venerable madre Catharina de San Joan, que floreció en perfección de vida, y murió con acclamacion de santidad en la ciudad de la Puebla de los Ángeles a cinco de enero de este año de 1688*.

que mostraban a los habitantes de las ciudades que su espacio urbano era capaz de producir frutos de santidad. Los milagros que se contaban de ellas permitían imaginar que había una divinidad protectora, lo cual daba seguridad a los habitantes; al mismo tiempo, monjas y beatas tuvieron un importante papel tanto en el ámbito de la moral como en el de las devociones. Tanto sus milagros como los ejemplos de sus ayunos, ascetismo y virtudes se difundía por todas las ciudades en sermones, exequias y textos; fue tal la fama de algunas de ellas que sus opiniones eran tomadas en cuenta incluso en materias de orden político.[39]

Las devociones femeninas en los ámbitos de la cultura escrita

A la par que se desarrollaban prácticas externas alrededor de imágenes y reliquias dentro y fuera de los conventos de monjas, se expandía una concepción de la religión más intimista, que insistía en la meditación sobre la pasión de Cristo y en la oración mental; dicha religiosidad comenzaba también a estar influida por la sensibilidad femenina que se vio fortalecida por la lectura de libros piadosos y guías espirituales. Una extendida alfabetización entre las mujeres de las capas medias y aristocráticas hizo posible la expansión del consumo de numerosas obras de espiritualidad impresas tanto en España como en Nueva España e incluso de traducciones hechas del francés, como la afamada *Introducción a la vida devota* de san François de Sales.[40] Entre las obras novohispanas fue notable la difusión del *Manual de exercicios para los Desagravios de Christo Nuestro Redemptor*, obra del franciscano tlaxcalteca fray Francisco de Soria, que se publicó en Puebla en 1686 y que recibió numerosas ediciones incluida una madrileña en 1705. La obra, muy difundida por los terciarios franciscanos, iba dirigida con especial atención a las mujeres y a los niños y llevaba incluidos dos

39 Antonio Rubial, "Tesoros simbólicos. Imágenes sagradas en los monasterios femeninos de las ciudades virreinales novohispanas", *Revista Histórica*, pp. 59-75.

40 Esta obra fue mandada traducir por el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz para uso de las religiosas. El libro original tenía como interlocutora a Filotea (en griego "la amiga de Dios") y no sorprende que el obispo firmara sus cartas a las monjas, como la que dirigió a Sor Juana, bajo el pseudónimo de sor Filotea de la Cruz.

anexos: unos soliloquios a Cristo en la cruz de Lope de Vega y una guía para rezar el *Vía crucis*.[41]

IMAGEN 4.

Sor María del Señor San José, óleo sobre tela, *ca*. 1700.

Fuente: Museo Nacional del Virreinato, SECRETARÍA DE CULTURA.INAH.MX. En <https://mexicana.cultura.gob.mx/en/repositorio/detalle?id=_suri:MNV:TransObject:5bce8af67a8a02074f83441b> Fecha de consulta: 26/04/2024.

41 Olivia Moreno Botello, "Una lectura de la espiritualidad seglar. Los manuales de ejercicios de los terciarios franciscanos. Nueva España, 1686-1773", pp. 337-362.

Influyó también de manera notable la gran difusión que tuvo en América la obra mística de santa Teresa de Ávila, a cuya imitación se produjeron varias autobiografías espirituales de monjas que aún se conservan inéditas en su mayoría. Una de las más notables escritoras místicas novohispanas fue sor María de San Joseph (1656-1719), agustina recoleta poblana, dirigida del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz y una de las fundadoras, como vimos, del monasterio de Nuestra Señora de la Soledad en Oaxaca. A lo largo de las 2000 páginas que abarcan sus diarios, la religiosa describió sus visiones, profecías, enfermedades y dificultades interiores, acompañadas con noticias de la vida cotidiana y de su actividad como priora y fundadora. A su muerte, el obispo de Oaxaca Ángel Maldonado encargó al dominico criollo fray Sebastián Santander y Torres, quien predicó su sermón fúnebre, la elaboración de una *Vida* de la monja (que incluyó abundantes párrafos de su autobiografía espiritual) y la edición de unas *Estaciones* devocionales a la Virgen escritas por ella. El *Sermón* fue impreso en Puebla, la *Vida* recibió dos ediciones, una en México y otra en Sevilla, mientras que las *Estaciones* fueron publicadas en numerosas ocasiones en esas tres ciudades.[42]

La publicación de una obra mística escrita por una mujer no era algo común, pero en Nueva España se dio un segundo caso de este tipo, el de la religiosa poblana sor María Anna Águeda de San Ignacio (1695-1756), primera priora y fundadora del convento de religiosas dominicas de Santa Rosa de Puebla, quien además de llevar una vida de santidad escribió varias obras místicas. El obispo Pantaleón Álvarez Abreu promovió en 1758 la edición de sus trabajos con el título *Maravillas del amor selladas con el sello de la verdad*, con una introducción biográfica del jesuita veracruzano Joseph de Bellido y el sermón fúnebre que predicó el dominico poblano fray Juan de Villa Sánchez. A partir de una exposición sistemática de las virtudes tomada de la obra de santo Tomás de Aquino, y basada en las metáforas que utiliza san Juan de la Cruz para describir el viaje del alma, sor María Anna ofrece una original visión en la que el tema de la leche de la Virgen ocupa un papel central, por ser la fuente de donde brotó la sangre redentora de Cristo.[43]

[42] Kathleen Myers, *Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San Joseph, 1656-1719,* Glasgow; Kathleen Myers y Amanda Powell, *Wild Country in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*.

[43] Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, México, pp. 433-442.

Además de los ejemplos monacales mencionados, un aspecto fundamental del devocionalismo femenino influido por la escritura fue, sin duda, la mayor injerencia de las mujeres seglares en la vida religiosa. Además del notable fortalecimiento de su presencia en cofradías y hermandades en la Nueva España del siglo XVIII, es significativa la mayor atención que mostraron predicadores y directores de conciencia hacia ellas y el incremento considerable de instituciones de religiosas de vida activa dedicadas al cuidado y la educación de las mujeres. Una de las más connotadas fue la Compañía de María, instituto fundado por Juana de Lestonnac en Francia y que llegó a Nueva España en 1751 con la madre sor María Ignacia Azlor. Otras órdenes de este tipo también nacidas en Francia, como las ursulinas o las hermanas de la caridad, no llegaron a la nueva España en el periodo virreinal.[44]

Notable es finalmente la presencia empresarias en las imprentas que publicaban libros de espiritualidad. Varias de ellas eran viudas como Jerónima Gutiérrez que en 1562 heredó la imprenta de Juan Pablos, María Sansori, viuda de Pedro de Ocharte y María Espinosa, la hija del importante impresor Antonio Espinosa. En el siglo XVII se destacaron Paula Benavides (viuda del impresor Antonio de Calderón), su hermana María Gertrudis Escobar (viuda de Miguel de Ribera) quien consiguiera el monopolio para imprimir los libros del nuevo rezado; pero sobre todas ellas descolló una de las hijas de ésta última, María de Rivera Calderón y Benavides (1722-1754), quien se dedicó de lleno al oficio al final de su corta vida y firmó con su nombre de soltera pues nunca se casó.[45]

Las mujeres de la aristocracia como promotoras de devociones

En 1731 Graciana de Velasco Peredo y Ribero, condesa del Valle de Orizaba, solicitó permiso para llevar a su casa, para restaurarlo, un Santo Cristo que se encontraba en la capilla de San José de los Españoles, situada en el conjunto franciscano de la capital. Mientras la escultura estaba en casa de la noble mujer, un terremoto asoló la ciudad y al poco tiempo,

[44] Antonio Rubial, "Un Nuevo laico ¿Un nuevo Dios? El nacimiento de una moral y un devocionalismo "burgueses" en Nueva España entre finales del siglo XVII y principios del XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, pp. 1-25.

[45] Marina Garone Gravier, "Impresoras hispanoamericanas: un estado de la cuestión", *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*.

los miembros de la familia declararon que durante dos horas el rostro de Cristo se demudó y su llaga comenzó a supurar un líquido que fue secado con un pañuelo formando en él pequeñas manchas en forma de cruz. La condesa de Orizaba estaba muy interesada en promover este culto como parte de las estrategias familiares para salvaguardar un patrimonio que se había visto muy disminuido por las crisis agrícolas. Por ello solicitó a la Catedral que abriera las averiguaciones para declarar como milagro el prodigioso hecho acontecido en su hogar. Veintisiete testigos que lo presenciaron fueron interrogados por el provisor del arzobispado, quien dio a examinar la imagen y el pañuelo con las manchas a varios médicos, teólogos y maestros de pintura y escultura como José de Ibarra. Tres años tardó el arzobispado en hacer dicha declaración por los desacuerdos que había entre los examinadores.[46] En 1764 la condesa de Orizaba fundó una congregación que se haría cargo del culto bajo el título de "Propaganda Fide y Santos Desagravios de Cristo", y consiguió que se nombrara como su capellán al franciscano fray Fernando Martagón, fraile muy cercano a la familia. Tal apropiación de la imagen por parte de una nueva congregación provocó las quejas de la Tercera Orden, la cual entró en pleito con la condesa, consiguiendo tan sólo el "honor" de compartir capilla y fiesta con los congregantes de los "desagravios".[47]

Otro caso de promoción femenina de una imagen milagrosa fue el de Petra de Campa y Cos, dama noble emparentada con importantes linajes queretanos y esposa del coronel José de Urtiaga quien, en 1745, dejó en su testamento un importante donativo para construir el camarín de la Virgen del Pueblito. Por su dadivosidad hacia ese santuario y su devoción a la imagen que ahí se veneraba (a la cual regaló alhajas y piedras preciosas) los franciscanos la nombraron "síndica" del santuario.[48]

Pero sin duda el más representativo ejemplo de esa piedad femenina fue Josefa Antonia Gómez de Pedroso, la primera marquesa de Selva Nevada (1752-1803), título concedido por el rey Carlos III en 1778. Al morir su marido, Manuel Rodríguez de Pinillos, la marquesa se hizo cargo de la administración de sus haciendas pulqueras y de los plantíos de tabaco

46 Paula Mues Orts, *El pintor novohispano José de Ibarra: imágenes retóricas y discursos pintados*, pp. 157-161.

47 Olivia Moreno Gamboa, *¿Autor devoto o refinado hipócrita?: fray Fernando Martagón ante la Inquisición*, pp. 24 y ss.

48 Esteban Gómez de Acosta, *Querétaro en 1743. Informe presentado al rey por el corregidor*, p. 141, nota 64.

que tenía la familia, así como de los continuos litigios con los indios. Con el ingreso de dos de sus hijas como religiosas en el convento de San Jerónimo y con la muerte de su único hijo varón a los 22 años, Josefa Antonia se retiró al convento de Regina con su hija menor en 1797. Cuando ésta murió a consecuencia de haber sido vacunada de la viruela, la marquesa decidió abandonar el mundo, delegó el marquesado en Josefa, su hija mayor y tomó el hábito de carmelita descalza en el convento de Santa Teresa de la capital. Una parte de su cuantiosa fortuna la destinó a la fundación de otro monasterio femenino de esa orden en Querétaro, donde se retiró y pasó los últimos años de su vida proyectando otras dos fundaciones carmelitas en San Miguel y en Valladolid (Morelia) que nunca se llevaron a cabo. Estos proyectos la pusieron en contacto con los dos más importantes arquitectos de la época, Manuel Tolsa e Ignacio Tresguerras, con el arzobispo Francisco Xavier de Lizana y Beaumont y con el virrey marqués de Branciforte.[49]

La intervención de mujeres como patronas de conventos femeninos no era nada nuevo y, desde la centuria anterior, se dieron varios casos en los que las viudas de poderosos mercaderes entregaron grandes sumas de los bienes que sus maridos habían acumulado para la reconstrucción de los monasterios femeninos y de sus templos anexos. Uno de los casos más sonados en su tiempo sobre esta actividad, vista por la sociedad como un acto de piedad y devoción, fue el de Beatriz de Miranda, viuda del "apartador del oro" Andrés Gómez de Miranda, quien en 1667 donó 250,000 pesos para construir la nueva iglesia y el convento de Balvanera, en el lugar que ocupaba el antiguo y desmantelado recogimiento para prostitutas dedicado a Jesús de la Penitencia. La piadosa señora no quiso figurar como patrona, por lo que fue el presbítero José de Lombeida quien apareció como bienhechor de las monjas. Cuando doña Beatriz murió en 1668 se dio a conocer su dadivosa solicitud y, como aún faltaba mucho por hacer y ya se había agotado el donativo, su hija sor Josefa de Santo Tomás, monja de la Encarnación, cedió su herencia para concluir la obra iniciada por su madre, hecho que tuvo lugar en 1671.[50]

[49] Josefina Muriel y Alicia Grobet, *Fundaciones neoclásicas. La marquesa de Selva Nevada, sus conventos y sus arquitectos*; María de la Luz Guadalupe Manterola Icaza, *La marquesa de Selva Nevada. Antología documental*; Gonzalo Aguirre Beltrán, "Zongolica: las marquesas de Selva Nevada y las luchas agrarias durante la Colonia"; Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva*, pp. 91-94.

[50] Robles, *Diario de sucesos notables*, v. I, pp. 35, 67; Muriel, *op. cit.*, p. 126.

A fines de la centuria otra mujer viuda, Juana de Villaseñor Lomelín, monja profesa en el convento de las capuchinas, ofrecía 70,000 pesos para construir la iglesia de San Juan de la Penitencia de clarisas, que para 1695 estaba en peligro de derrumbe. Doña Juana, que tampoco aceptó el título de patrona, había sido esposa de Francisco Canales Gacio, un rico comerciante catalán muerto en 1694. Como heredera universal de su marido ocupó toda su fortuna, calculada en un millón de pesos, en diversas obras de beneficencia. Además del convento de las clarisas, la viuda de Canales remodeló a su costa la ermita de Gregorio López en el pueblo de Santa Fe.[51]

En 1659 falleció Isabel de la Barrera, viuda de Simón de Haro, y dejaba sus casas y diez mil pesos para la fundación del convento de monjas capuchinas, orden religiosa que aún no tenía sede en México. En su testamento la patrona señalaba que el templo estaría dedicado al mártir Felipe de Jesús, único beato novohispano de quien, como criolla, era muy devota.[52] Las religiosas fundadoras llegaron de España hasta 1665 a la casa de la difunta doña Isabel y al poco tiempo se inició la iglesia que sería consagrada el 10 de junio de 1673.[53]

Las capuchinas españolas llegaron acompañando a la virreina Leonor Carreto, marquesa de Mancera, gran aficionada a ellas y una de las promotoras de su paso a la Nueva España. Ese protagonismo se hizo presente cuando la virreina, en una ostentosa procesión, llevó en su carruaje a las religiosas al monasterio recién adaptado.[54] La deferencia que tuvo la marquesa de Mancera con las religiosas formaba parte de un importante aparato de representación de la autoridad, delegada en las virreinas por el cargo que sus consortes desempeñaban; sus escenificaciones eran consideradas bajo el signo de la piedad y la devoción. Los diarios de sucesos notables muestran a las virreinas acompañadas por un pequeño séquito femenino visitando los conventos de monjas y donando vestidos y joyas

51 Antonio Rubial, "Monjas y mercaderes. Comercio y construcciones conventuales en la ciudad de México durante el siglo XVII", *Colonial Latin American Historical Review*, pp. 361-385.

52 Testamento de Isabel de la Barrera, 24 de agosto de 1659. AGN, Notaría de Martín Sariñana, (629), sin folio. En el documento se señala también una suma para rehacer el techo de la parroquia de Santa Catarina mártir.

53 Ignacio de la Peña, *Trono mexicano en el convento de religiosas pobres capuchinas, su construcción y adorno en la insigne ciudad de México*, pp. 6 y s. Muriel, *op. cit.*, 220-222.

54 Francisco de Villareal y Águila, *La Thebayda en poblado*, citado por Daniela Pastor, *Las virreinas. Mujeres y poder en la nueva España de los siglos XVI y XVII*, p. 134.

para engalanar a las imágenes de la Virgen veneradas en sus templos o en sus coros. Alguna virreina, incluso, como la marquesa de las Amarillas Luisa María de Ahumada, cantó con las carmelitas en su coro durante la celebración de santa Teresa de Jesús (15 de octubre de 1757) por ser "tierna devota de esta santa, por ser rama de su noble estirpe".[55]

Las virreinas, al igual que los virreyes, tenían especial preferencia por alguna orden o convento, posiblemente fomentada por sus confesores. Juana Francisca Díez de Aux, duquesa de Alburquerque, era asidua de los monasterios de las clarisas y profesó en la capital como terciaria franciscana en 1653 de manos del comisario general de la orden.[56] Mariana Isabel de Leyva, Condesa de Baños, benefició especialmente a las carmelitas, e incluso trató de intervenir directamente en la elección de una abadesa amiga suya que estaba a favor de que los carmelitas las administraran en lugar del arzobispo.[57]

Pero no sólo las monjas recibieron la atención de las virreinas y de las nobles damas; la beata mestiza Gertrudis Rosa Ortiz, quien estuvo viviendo en el palacio virreinal un tiempo alrededor de 1705, era cercana a la segunda duquesa de Albuquerque Juana de la Cerda y Aragón y tuvo también relación con la aristócrata Clara de Espinosa. Aunque ésta la dejó de ver por orden de su confesor, Gertrudis buscó nuevas seguidoras entre la aristocracia y tuvo lazos de "hermandad espiritual" con la marquesa del Villar del Águila y con su tía doña Juana Guerrero.[58]

Desde 1702, Gertrudis había manifestado en público sus visiones en las que se anunciaba la destrucción del imperio español por temblores y enfermedades (como la rabia) a causa de los pecados de los fieles y del comportamiento inmoral de los poderosos. Sus visiones de destrucción, influidas quizá por la vivencia infantil de la rebelión de 1692, encerraban una fuerte crítica contra el virrey duque de Alburquerque y la vida mundana de su corte. Sus quejas se hacían eco de una inconformidad generalizada entre varios de los miembros de la Iglesia contra el subsidio eclesiástico, aportación obligatoria impuesta al clero para sostener la guerra de sucesión. Para acallar las críticas contra la inmoralidad y falta de

55 José Manuel de Castro Santa Anna, *op. cit*., p. 195.
56 Guijo, *op. cit*, v. I, p. 228.
57 *Ibid*., v. II, pp. 152 y s.
58 Nora E. Jaffary, *False Mystics*, *Deviant Orthodoxy in Colonial Mexico*, pp. 183-184.

piedad de los virreyes, la duquesa de Alburquerque llevó a la beata a vivir al palacio y con regalos pudo comprar su silencio.[59]

Gertrudis Rosa se hacía llamar "la Viterbo" y no debió ser casualidad el haber tomado ese apodo quien como santa Rosa de Viterbo tomó la consigna de fustigar el comportamiento moral de los poderosos y atacó al emperador Federico II por su vida pecaminosa.[60]

Epílogo

La presencia femenina en todos los ámbitos de la vida religiosa se veía reforzada por el poderoso mundo simbólico representado por las santas. Al igual que los ángeles y los santos varones, ellas fungieron como los avales de la presencia divina y como protectoras de las ciudades; se constituyeron igualmente en símbolos básicos de las identidades corporativas y en instrumentos fundamentales en sus aparatos de representación.

La Virgen María fue sin duda la figura femenina más importante pues con sus diversas advocaciones y festividades estaba presente como maternal protectora en la vida cotidiana de ciudades, villas y pueblos. Su modelo de santidad como madre y esposa fue propuesto a todas las mujeres casadas y su virginidad se volvió el signo distintivo de aquellas que ingresaban en la vida conventual. Su madre santa Ana y su prima santa Isabel, como integrantes de la sagrada familia, fueron propuestas a la veneración por los franciscanos, carmelitas y jesuitas como prototipos para las mujeres virtuosas. La universidad tenía como protectora a la mártir santa Catarina de Alejandría, cuya defensa de la fe ante un grupo de sabios la convirtieron en la patrona de la filosofía y para sor Juana Inés de la Cruz en la prueba de la capacidad intelectual de las mujeres. Ese mismo simbolismo fue el que permitió que la mística santa Teresa de Ávila fuera considerada la primera "doctora de la Iglesia" y que las ramas masculina y femenina de la orden carmelita la veneraran como su principal patrona y fundadora.

Por su parte, los dominicos promocionaron a las terciarias santa Catalina de Siena y santa Rosa de Lima como sus principales modelos de santidad femenina centrada en la caridad y la castidad. Santa Mónica, la madre de san Agustín, y la mística y visionaria santa Rita de Casia fue-

[59] Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, pp. 120-122.

[60] Declaración de Gertrudis Rosa Ortiz, 20 de abril de 1723. AGN, Inquisición, 805, exp. 1.

ron propuestas a la veneración por los padres agustinos y la orden franciscana promovió a santa Clara y a santa Coleta como modelos para las monjas de su orden y a las reinas santa Isabel de Hungría y santa Isabel de Portugal para sus terciarias. La ermitaña santa María Magdalena, por ser una prostituta arrepentida, se volvió el prototipo para mostrar la gran misericordia de Dios al perdonar incluso a los pecados más vergonzosos. Santa Gertrudis y santa Teresa estaban entre los santos más populares propuestos como intermediarios para sacar a las almas del purgatorio y la ermitaña Rosalía de Palermo era una de las santas más invocadas para aplacar las epidemias. Aunque la presencia femenina en el santoral católico es notablemente menor que la de los varones (en una proporción de 70 a 30) sus funciones y actividades milagrosas no diferían mucho entre sí.

Tanto en el mundo simbólico de las santas, como en las prácticas religiosas cotidianas o en la escritura, las mujeres ricas y pobres, nobles y plebeyas, analfabetas e instruidas, monjas, casadas o solteras coadyuvaron para que el cristianismo modelara comportamientos, forjara valores y creencias y penetrara profundamente en la conciencia y en los sueños de todos los novohispanos. La presencia femenina era reconocida como una parte esencial en la vida religiosa de la sociedad novohispana, pero al mismo tiempo se consideraba que las mujeres debían estar sujetas a la incuestionable autoridad patriarcal.

Fuentes consultadas

Bibliográficas

Aguilera, Francisco de, *Sermón en que se da noticia de la vida admirable, virtudes heroicas, y preciossa muerte de la venerable madre Catharina de San Joan, que floreció en perfección de vida, y murió con acclamacion de santidad en la ciudad de la Puebla de los Ángeles a cinco de enero de este año de 1688*, México, Diego Fernández de León, 1688.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, "Zongolica: las marquesas de Selva Nevada y las luchas agrarias durante la Colonia", *La palabra y el hombre,* núm. 64, octubre-diciembre, 1987, pp. 5-30.

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Amerlinck, María Concepción y Manuel Ramos, *Conventos de monjas, fundaciones en el México virreinal*, México, Condumex, 1995.

Aprobación de Ignacio Castorena y Ursua a Juan de Urtassum, *La gracia triunfante en la vida de Catarina Tegakovita, india iroquesa, y en las de otras así de su nación como de esta Nueva España*, México, 1724.

Bilinkoff, Jodi, *Related Lives. Confessors and their Female Penitents, 1450-1750*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 2005.

Castro Morales, Efraín, Concepción Amerlinck y Lorenza Autrey, *Farmacias y farmacéuticos en México*, México, Ediciones Autrey, 1992.

Castro Santa Ana, José Manuel de, *Diario de sucesos notables*, 3 vols., México, Imprenta de Juan N. Navarro, 1854.

Catálogo *comentado del acervo del Museo Nacional de Arte, Nueva España*. 2 vols., México, Museo Nacional de Arte, 2000.

Cervantes, Fernando, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, Barcelona, Herder, 1996.

Chowning, Margaret, "La feminización de la piedad en México: género y piedad en las cofradías de españoles. Tendencias coloniales y poscoloniales en los arzobispados de Michoacán y Guadalajara" en Brian Connaughton (coord.), *Religión, política e identidad en la Independencia de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010, pp. 475-514.

Daza, Antonio, *Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones de la bienaventurada virgen sor Juana de la Cruz*, Madrid, Luis Sánchez, 1614.

Florencia, Francisco de y Oviedo, Juan Antonio, *Zodiaco Mariano* [México, 1755], Antonio Rubial (ed.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995 (Colección Sello Bermejo).

García Jiménez, Selene del Carmen, *La imagen de la Soledad de Oaxaca. Origen, patrocinio, culto social y discurso político, 1682-1814*, tesis de doctorado, México, El Colegio de México, 2017.

Garone Gravier, Marina, "Impresoras hispanoamericanas: un estado de la cuestión", *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 2008, vol. 51, p. 451-471. Consultado en línea en <https://raco.cat/index.php/Boletin-RABL/article/view/191317>

Gómez de Acosta, Esteban, *Querétaro en 1743. Informe presentado al rey por el corregidor*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1997.

Guijo, *Diario (1648-1664)*, 2a. ed., 2 vols., México, Editorial Porrúa, 1986. (Escritores mexicanos, 64, 65).

Gunnarsdóttir, Ellen, "Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Monjas y Beatas: La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana*.

Siglos XVII y XVIII, México, Archivo General de la Nación/ Universidad de las Américas, Puebla, 2002, pp. 205-262.

ISIDRO de la Asunción, *Itinerario a Indias, 1673-1678*: *itinerario de la Orden de Carmelitas Descalzos en la Nueva España*, Jacques Hirzy (ed.), México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1992.

JAFFARY, Nora E., *False Mystics*, *Deviant Orthodoxy in Colonial Mexico*, Omaha, Nebraska University Press, 2004.

LAVRIN, Asunción, "Indians Brides of Christ: Creating New Spaces for Indigenous Women in New Spain", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 15, núm. 2, Summer, 1999, pp. 225-260.

LOCKHART, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

MANTEROLA ICAZA, María de la Luz Guadalupe, *La marquesa de Selva Nevada. Antología documental*, México, Universidad Iberoamericana, 1990.

MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 2 vols., Antonio Rubial (ed.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997 (Colección Cien de México).

MONROY VALVERDE, Fabiola, *Tila, Santuario de un Cristo negro en Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2004.

MORENO BOTELLO, Olivia, "Una lectura de la espiritualidad seglar. Los manuales de ejercicios de los terciarios franciscanos. Nueva España, 1686-1773" en Pilar Martínez López-Cano y Francisco X. Cervantes Bello (comp.), *Expresiones y estrategias: La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017, pp. 337-362.

MORENO GAMBOA, Olivia, *¿Autor devoto o refinado hipócrita?: fray Fernando Martagón ante la Inquisición*, México, El Colegio de México, 2021.

MUES ORTS, Paula, *El pintor novohispano José de Ibarra: imágenes retóricas y discursos pintados*, México, Tesis de doctorado, Posgrado en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

MURIEL, Josefina y Alicia Grobet, *Fundaciones neoclásicas. La marquesa de Selva Nevada, sus conventos y sus arquitectos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1969.

MURIEL, Josefina, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Jus, 1995.

————, *Cultura femenina novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1982.

MYERS, Kathleen y Amanda Powell, *Wild Country in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.

MYERS, Kathleen, *Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San Joseph, 1656-1719,* Glasgow, Liverpool University Press, 1993.

PARDO, Francisco, *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús, religiosa profesa en el convento de la Limpia Concepción de la Virgen María*. México, Viuda de Bernardo Calderón, 1676.

PAREJA, Francisco de, *Crónica de la Provincia de la Visitación de Nuestra Señora de la Merced, redención de cautivos de la Nueva España*, 2 vols., México, Imprenta de J.R. Barbedillo, 1882-1883.

PASTOR, Daniela, *Las virreinas. Mujeres y poder en la nueva España de los siglos XVI y XVII*, México, Bonilla Artigas Editores, 2023 (Colección Novohispana, 8).

PEÑA, Ignacio de la, *Trono mexicano en el convento de religiosas pobres capuchinas, su construcción y adorno en la insigne ciudad de México,* Madrid, Francisco del Hierro, 1728.

PONCE DE LEÓN, José Antonio, *La abeja de Michoacán: la venerable señora doña Josefa Antonia de Nuestra Señora de la Salud*. México, Imprenta Nuevo Rezado de doña María de Ribera, 1752.

RAMOS MEDINA, Manuel, *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997.

ROBIN, Alena, *Las capillas del Vía crucis de la ciudad de México. Arte, patrocinio y sacralización del espacio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014.

ROBLES, *Diario de sucesos notables*, 3 vols., México, Editorial Porrúa, 1972.

ROVIRA MORGADO, Rossend, *San Francisco Padremeh. El temprano cabildo indio y las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan (1549-1599)*, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 2017.

RUBIAL GARCÍA, Antonio y María de Jesús Díaz Nava, "La santa es una bellaca y nos hace muchas burlas. El caso de los panecitos de santa Teresa en la sociedad novohispana del siglo XVII", *Estudios de Historia Novohispana*, 2001, v. 24, pp. 53-75.

RUBIAL GARCÍA, Antonio, "Las ánimas del locutorio. Alianzas y conflictos entre las monjas y su entorno en la manipulación de lo sagrado". *Prolija Memoria*, tomo II, números 1-2 (noviembre de 2006), pp. 113-128.

————, "Monjas y mercaderes. Comercio y construcciones conventuales en la ciudad de México durante el siglo XVII", *Colonial Latin American Historical Review*, Fall 1998, vol. 7, núm. 4, pp. 361-385.

————, "Tesoros simbólicos. Imágenes sagradas en los monasterios femeninos de las ciudades virreinales novohispanas", *Revista Histórica de la Universidad Católica de Lima*, vol. XXXVII, núm. 1 (julio 2013), pp. 59-75.

————, "Un Nuevo laico ¿un nuevo Dios? El nacimiento de una moral y un devocionalismo "burgueses" en Nueva España entre finales del siglo XVII y principios del XVIII" en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 56 (ene-jun. 2017), pp. 1-25.

————, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/ Fondo de Cultura Económica, 1999.

————, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/ Fondo de Cultura Económica, 2006.

————, "Estrategias de impacto. La llegada de los padres apostólicos de *Propaganda Fide* a Querétaro" en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, 2004.

SALAZAR, Nuria, *Salud y vida cotidiana en la clausura femenina. El convento de Jesús María de México, 1580-1860*, tesis de doctorado, México, Universidad Iberoamericana, 2003.

TORQUEMADA, Juan de, *De los veintiún libros rituales y Monarquía Indiana* [Sevilla, 1615], 7 vols., Miguel León Portilla (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1979-1983.

TRUITT, Jonathan, *Nahuas and Catholicism (1523-1700). Sustaining the Divine in Mexico Tenochtitlan*, Norman/Mission of San Luis Rey. University of Ocklahoma Press/ The Academy of American Franciscan History, 2018.

VELASCO, Alonso Alberto de, *Exaltación de la Divina Misericordia en la milagrosa renovación de la soberana imagen de Christo Señor N. Crucificado que se venera en la iglesia del convento de San Ioseph de carmelitas descalzas de esta ciudad de México*. México, María de Benavides Viuda de Ribera, 1699.

VILLARREAL Y ÁGUILA, Francisco de, *La Thebayda en poblado. El convento de la Concepción Capuchina en la Imperial Toledo*, Madrid, Antonio Roman, 1686.

Archivos y documentos

AGN Archivo General de la Nación

De beaterios a conventos. Una opción para la mujer en el virreinato de la Nueva España

Manuel Ramos
Centro de Estudios de Historia de México Fundación Carlos Slim

Introducción

El estudio de los conventos de monjas en la Nueva España se ha convertido en un atrayente objeto de estudio en la segunda mitad del siglo XX. Anteriormente las investigaciones y difusión de las mismas pertenecían al ámbito eclesiástico o bien a novelas, cine, revistas. Uno de los ejemplos más atractivos fueron las publicaciones de Vicente Riva Palacio con su novela "Monja *y casada, virgen y mártir"*, editada a fines del siglo XIX. O bien obras cinematográficas como *La Monja Alférez*.

Sin duda alguna de quien más se ha escrito y publicado en torno a una monja novohispana, ya sean obras literarias o estudios monográficos es sin duda la genio de América, sor Juana Inés de la Cruz. Grandes investigadores la han abordado desde diferentes ángulos, en ocasiones sacándola de su contexto histórico.[1] Pero definitivamente no fue la única escritora. Las hubo y muchas, pero no tuvieron la oportunidad de dar a conocer sus escritos mediante la publicación de sus obras y quedaron en los archivos conventuales, la mayoría saqueados por la guerra de Refor-

[1] Una de las grandes investigadoras Dorothy Schons, (1898-1961) hispanista norteamericana reconocida como la primera erudita en torno a sus estudios sobre la obra de sor Juana Inés de la Cruz. Emilio Abreu (1894-1971) quien publicó numerosos ensayos relacionados con la obra de sor Juana Inés de la Cruz. Pedro Enríquez Ureña (1884-1946). Y no se diga la obra de Antonio Alatorre, más recientemente.

ma, aunque algunos aún son conservados celosamente por algunas comunidades.

Los escritos de mujeres en la época virreinal nos prueban que las religiosas abordaron géneros diversos y ocuparon un espacio destacado en la construcción de la cultura virreinal.[2] Entre sus actividades cotidianas anotamos su dedicación a la escritura lo que ha permitido ingresar a la vida privada de sus conventos. Pero no solo fue esta actividad sino la necesidad de aprender otros oficios como la enfermería dentro de la clausura, albañilería en casos excepcionales, la cocina particularmente al consignar los platillos en las grandes celebraciones; la administración económica del propio convento y actividades complementarias como la costura y bordados entre otros.

En el siglo XX la investigadora Josefina Muriel de la Torre (1918-2008) dedicó su obra a la historia del mundo femenino y religioso en la Nueva España. Fue la primera doctora en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México y presentó como tesis *Conventos de monjas en la Nueva España*, en 1946. Fue la pionera en los estudios modernos en torno al tema conventual y se le ha reconocido por su gran producción bibliográfica basada en los principales archivos de México y España, públicos y privados.

Actualmente investigadores nacionales y extranjeros se han dado a la tarea de dar a conocer la historia de la vida conventual novohispana y se han celebrado numerosos coloquios y congresos y existe una amplia bibliografía sobre todo de temas monográficos ofreciendo distintas perspectivas.

Los conventos

En la Nueva España se fundaron a lo largo del periodo virreinal cincuenta y siete conventos de monjas, de estricta clausura unidas mediante la profesión de los votos perpetuos de pobreza, castidad y obediencia. Las órdenes religiosas concepcionistas, clarisas, dominicas, agustinas, jerónimas, carmelitas descalzas, brígidas y de la Compañía de María, se introdujeron en las principales ciudades del virreinato. A mayor importancia de una ciudad, mayor número de conventos de monjas. Así la ciudad de México

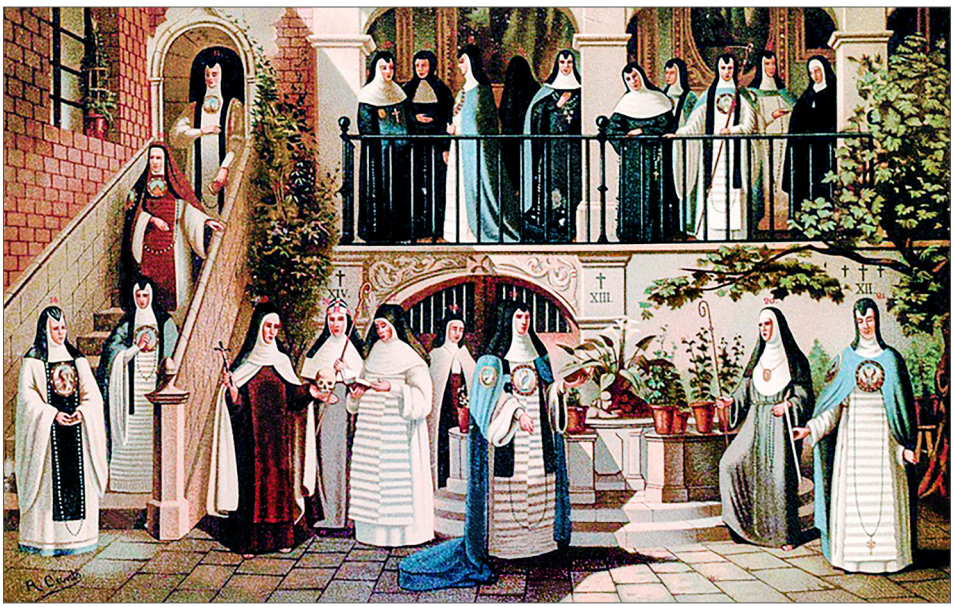
[2] Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo*, p. 14.

fue sede de veintidós fundaciones y la Puebla de los Ángeles once siendo las dos ciudades principales del virreinato.

El monacato femenino en la Nueva España se entiende no como un hecho aislado, sino como parte integrante de un movimiento occidental, en concreto en la Península Ibérica, donde desde fines del siglo XV proliferaron conventos de monjas particularmente en zonas alejadas de las urbes. Los conventos formaron parte de la transmisión cultural española y europea en América. La confrontación de la Iglesia católica frente a la Reforma Protestante en el siglo XVI provocó una revisión a fondo dentro del catolicismo y así el Concilio de Trento ((1545-1536) tuvo como principal objetivo impedir los abusos del clero tanto regular como secular y ordenar las enseñanzas así como la vigilancia de las autoridades eclesiásticas.

IMAGEN 1.

Ramón Canto, *Monjas de la Nueva España*, 1884, litografía.



Fuente: Tomada de *Relatos e Historias*. En <https://relatosehistorias.mx/nuestras-historias/la-monja-novohispana-que-se-ahorco-por-amor> Fecha de consulta: 26/04/2024.

En el caso de la Nueva España las fundaciones conventuales, salvo algunas excepciones, fueron realizadas por españolas o criollas en el propio

virreinato. Caso excepcional fue la fundación del convento de San Felipe de Jesús con monjas españolas procedentes de Toledo en 1665 para abrir el monasterio de las capuchinas.

En general no venían monjas ya formadas, atravesando el Atlántico tanto por los peligros de las embarcaciones como por el voto de clausura. Una de las religiosas proveniente de la Península Ibérica que representa un caso especial es sor Jerónima de la Asunción (Toledo, 9 de mayo de 1555-Manila 22 de octubre de 1630) quien a su avanzada edad de sesenta y cinco años, realizó un peligroso viaje desde España hasta Filipinas para fundar el convento de Santa Clara de la Concepción de Manila, el primer monasterio femenino en Asía. Ambos ejemplos fueron excepcionales en el siglo XVI y XVII.

En la segunda mitad del siglo XVIII llegaron a la capital novohispana monjas provenientes de España para la fundación del convento de Nuestra Señora del Pilar, la promotora fue doña María Ignacia de Azlor y Echeverz, novohispana que con sus capitales facilitó el permiso desde España. Es decir, se fue como seglar y regresó como monja de la Compañía de María para abrir el convento dedicado prioritariamente a la educación de las niñas.

En general, salvo excepciones, la fundación y apertura de un convento estaba precedido por un beaterio, es decir, una pequeña comunidad formada por mujeres piadosas apartadas de su entorno vinculadas en algunos casos a la tercera orden franciscana, dominica, carmelita. Se reunían bajo la dirección de algún sacerdote que las guiaba y las dotaba de algunas reglas. No eran monjas ya que no profesaban los votos y por ello les era permitido salir a la iglesia, a la compra de los víveres necesarios, atender enfermos y visitas a sus familias. No todos los beaterios evolucionaron a conventos. Eran instituciones aceptadas por la sociedad para mujeres que no deseaban el matrimonio o alguna actividad económica. Su encierro correspondía a una vocación a la vida religiosa. Quizá el caso más conocido es el beaterio colegio de Santa Rosa de Viterbo, en la ciudad de Querétaro, fundación de 1727. La arquitectura del templo nos haría pensar que pertenecía a un convento de monjas. Las beatas portaban el hábito de la tercera orden franciscana, bajo el mando del Ordinario y se formaban en ese año de cincuenta y seis de ellas.

La proliferación de las fundaciones religiosas femeninas en Nueva España se debió a varias razones. En primer lugar, la religiosidad de los habitantes en las distintas ciudades fundadas por españoles quienes procuraron abrir espacios para mujeres solteras, viudas, ancianas que componían una

sociedad practicante. Los conventos se volvieron auténticos mediadores ante Dios en medio de una sociedad entre rezandera y pecadora.

Una segunda razón, aunque no lo podamos probar del todo, una verdadera vocación a la vida religiosa, con promesa de total clausura, como medio de realización y libertad de jóvenes mujeres deseosas de la vida apartada. No todas las mujeres estaban llamadas al matrimonio y el convento fue una respuesta para aquellas que preferían un camino del cual estaban convencidas de llevar a cabo un compromiso con Dios. El apoyo de los consejos de clero regular y secular y las recomendaciones de lecturas que mostraban vidas ejemplares promovieron la imitación de santas como Isabel de Hungría, Gertrudis de Helfta, Clara de Asis y Teresa de Ávila.

Otra razón fue la necesidad de crear instituciones para dar cabida a una población femenina que iba en aumento. La soltería no era bien vista en las familias urbanas y el matrimonio resultaba muy oneroso para el padre de familia. Por tanto, el pago de la dote de ingreso a un convento, tres mil pesos para el siglo XVII y cuatro mil para el XVIII fue un paso aceptado para hijas no casaderas. Las dotes matrimoniales se volvían extremadamente altas.

Los conventos femeninos fueron las únicas instituciones de género que permitieron a las mujeres llevar una vida casi independiente en espacios exclusivos creados para ellas.[3] La atadura del matrimonio no permitía el desarrollo cultural de una mujer, aun cuando podían tener acceso a los libros. Hasta ahora la escritura femenina fuera de los conventos fue excepcional. Tal vez a diferencias de las monjas, no se acostumbraba a un archivo familiar y se fueron perdiendo los testimonios a lo largo de los años. La moda de un diario se remonta más al siglo XIX.

Es probable que muchas entraron sin vocación. Pero en última instancia el convento ofrecía seguridad, protección y posibilidad de desarrollo de nuevos aprendizajes a los cuales se dedicaron. La música, la administración económica, el magisterio interno, la escritura, la lectura, así como el aprendizaje del origen de una orden religiosa fueron las tareas cotidianas dentro de un convento. Aunque el principal objetivo era la vida de oración y recogimiento.

Contamos con un suceso extraordinario que nos pone de manifiesto que el convento, aun cuando era un lugar de refugio para mujeres apa-

[3] Asunción Lavrin, *op. cit*., p. 13.

rentemente sin vocación, se volvía un espacio insoportable. Fue el caso de María de Ávila Alvarado hermana de los coautores intelectuales de la conspiración del marqués del Valle quienes hicieron internarla en el monasterio de la Concepción para que se olvidara de un amor imposible. Tomó el hábito en 1554 al no soportar la idea de su encierro decidió suicidarse en la huerta del convento, hecho que horrorizó no solo a las monjas del monasterio sino a la sociedad de la ciudad de México.[4]

Durante los siglos XVI y buena parte del XVII, el ingreso de las monjas a los conventos estuvo destinado exclusivamente a las españolas, entendiendo este término de forma amplia como las descendientes de españoles, o criollas, ya nacidas en estas tierras. Se exigía la "limpieza de sangre", es decir no tener antepasados no cristianos como judíos, musulmanes. En este rubro el seguimiento fue muy cuidadoso.

Como excepciones se dieron los casos de la admisión de mestizas en el convento de la Concepción como el de Isabel y Catalina, hijas de Isabel de Moctezuma y Juan Cano, nietas del Tlatoani Moctezuma II, que tomaron al profesar los nombres de Isabel de la Encarnación y Catalina de San Miguel.

Otro ejemplo fue en el siglo XVII, en el mismo convento de la Concepción el de doña María de Mendoza Austria y Moctezuma, bisnieta de Cuauhtémoc y tataranieta de Moctezuma II.[5]

Además de lo anterior vigilando la pureza de la vida religiosa femenina no se aceptaban jóvenes que no probaran su nacimiento legítimo dentro del matrimonio. No obstante, las estrictas reglas no se seguían al pie de la letra y encontramos en las actas de profesión y archivos conventuales ejemplos que aprueban una apertura de criterios. Sor Juana, monja que fue carmelita descalza en un inicio y posteriormente jerónima, era hija natural y es posible que la dote jugosa permitiera su ingreso sin atenerse a las reglas.

Conventos de Indias cacicas

Las Indias, consideradas como cristianas nuevas, lograron fundar conventos en el siglo XVIII con el apoyo de sus confesores y autoridades eclesiásticas, bajo la corona de los borbones. Las que ingresaron pertenecían

[4] Juan Carlos Cancino Vázquez "La monja ahorcada del convento de la Concepción. Orígenes de una leyenda de la ciudad de México", *Peldaños de la Historia*, pp. 15-44.

[5] Josefina Muriel, *Las indias caciques de Corpus Christi*, p. 41.

a la elite noble y dieron muestra de firmes vocaciones identificadas con la orden religiosa a la que pertenecían.

Así, a lo largo del periodo virreinal las religiosas y sus conventos reflejaban el prestigio espiritual y se mostraban ante la sociedad como mujeres privilegiadas, resultado de la imagen de la pureza basada en una vida disciplinada y ejemplar. Hubo religiosas que poco les faltó para llegar a los altares, pero Roma fue muy cautelosa en no crear santos americanos. Como ejemplos podemos referirnos a sor María Magdalena de Lorravaquio, sor María de Jesús Tomelín, sor Agustina de Santa Teresa o sor Isabel de la Encarnación.[6]

Los conventos de frailes como franciscanos, agustinos, dominicos, carmelitas descalzos, dieguinos entre otros al no practicar una clausura estricta conviven con el pueblo y esto hizo que su imagen a diferencia de las monjas se tornara con una presencia más mundana y cercana. Lo que no quiere decir que muchos de ellos llevaban una vida de ascesis y espiritualidad.

Durante más de dos siglos el ingreso de indias a los conventos novohispanos no era permitido. A diferencia de descendientes de judíos o musulmanes, las indias eran consideradas como cristianas nuevas y por ello la prohibición de su ingreso como profesas. Sin embargo, como sirvientas pudieron entrar a los monasterios y muchas de ellas añoraban una vida más cercana a las consagradas.

Tanto indias como mestizas no poseían la condición para ingresar a la vida religiosa. Hubo algunas excepciones que respondieron más a lo político como fue el caso de Isabel y Catalina, hijas de doña Isabel de Moctezuma y Juan Cano, en el siglo XVI.

El siglo XVIII conocido como el siglo de las luces o de la Ilustración la Iglesia abrió su criterio para el ingreso de indias a los monasterios. El cambio de dinastía de los Habsburgos a los Borbones ofreció posibilidades de transformaciones en muchos ámbitos culturales, económicos y hasta sociales. Así la Nueva España se contagió de ese espíritu de apertura.

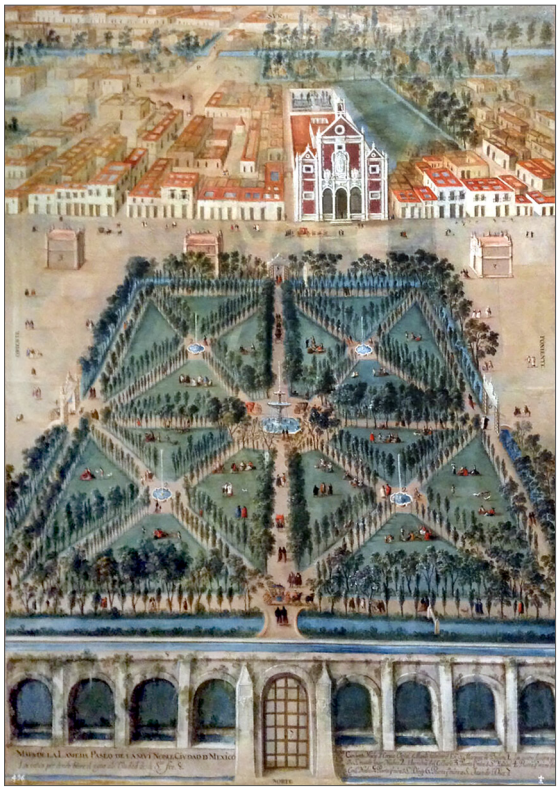
En 1724 se llevó a cabo la fundación del primer convento para indias caciques gracias a las gestiones del virrey Baltazar de Zúñiga, marqués de Valero (1716-1722) quien deseaba implantar un convento para aquellas que estaban llamadas a la vida religiosa y profesar como monjas en el convento llamado de Corpus Christi. Este fue abierto el jueves en que se festejaba la fiesta misma del Corpus y abrió sus puertas a indias nobles, las primeras

[6] Para mayor información véase Antonio Rubial Garcia, *La santidad controvertida…*

monjas indias profesas en Nueva España. Este convento quedó sujeto a la Orden de los franciscanos y abrazó la regla de Santa Clara prometiendo una pobreza y vida rígida. Diez y ocho novicias hicieron su entrada y con el correr del tiempo llegaron a sumar más de treinta. Para la admisión de las indias se solicitaba la prueba de la descendencia de la nobleza, ser hija legítima, no haber practicado en ceremonias idolátricas y gozar de buena salud.[7]

IMAGEN 2.

Atribuido a Nicolás Enríquez, *Vista del Parque de la Alameda y el Convento de Corpus Christi, ca.* 1724, óleo sobre lienzo, 206 x 146 cm.



Fuente: Palacio Real de Madrid. En <https://smarthistory.org/scenes-of-alameda/> Fecha de consulta: 26/04/2024.

7 Xixian Hernández de Olarte, "Una india noble inició su camino para profesar en el convento. Doña Paula Jacinta Gómez", *Relatos e Historias.*

Hace unos años se llevaron a cabo trabajos de restauración en lo que fuera el templo de Corpus Christi, en la avenida Juárez, y se encontró en una urna el corazón del virrey marqués de Valero (1668-1727), quien, en su lecho de muerte, desde Madrid, ordenó que en "su" convento reposara. Curioso dato que nos muestra el amor que profesaba a sus monjas indias.

Otros dos conventos para indias caciques fueron fundados en dicho siglo: Nuestra Señora de la Purísimas Concepción de Cosamaloapan, en Valladolid hoy Morelia y Nuestra Señora de los Ángeles en Oaxaca, en 1744. A petición constante de los caiques quienes solicitaban un convento para sus hijas fue aceptado.

Otras posibles fundaciones se vieron frustradas como la de Tlatelolco, pero el arzobispo de México Alonso Núñez de Haro y Peralta (1772-1787). no vio conveniente dicha fundación. Otros intentos en Guadalajara y Puebla no tuvieron futuro.

Cómo se fundaba un convento

Ya hemos anotado que durante el virreinato no llegaron monjas provenientes de la Península Ibérica para la fundación de conventos. Cuando vemos la cantidad de convento fundados nos damos cuenta de que las fundaciones se llevaron a cabo por mujeres oriundas de estas tierras.

Encontramos ejemplos de la reclusión de mujeres en casas y viviendo una vida parecida a la de las religiosas de clausura. Solteras, viudas, separadas, abandonadas o jóvenes con vocación al encierro vestían con el hábito de una orden religiosa y guiadas por un sacerdote o religioso que las atendía espiritualmente se comportan como en vida de clausura. Se le conocía como beatas y a sus espacios de vida común beaterios. Varios de estos llegaron a evolucionar en conventos, para lo cual se necesitaba el permiso de Roma, del rey, de autoridades tanto eclesiásticas como civiles. La documentación que se generaba era abundante y había que cumplir por escrito los compromisos adquiridos. Estos valiosos documentos se encontraban en los archivos de los conventos como en los de arzobispado u obispado según fuera el caso. Y como la documentación se destina también al Consejo de Indias y en muchos casos hasta Roma el material de investigación no se agota.

Para llegar a fundar un convento se debía contar con el capital necesario para la edificación del mismo. Por tanto, debía haber patronos que otorgaran el dinero, así como la manutención de las monjas. En cada convento se

resguardaban las monedas en un arca de llaves y se prestaba a censo para circular las de tal manera que no se tenía ocioso el capital donado.

Para la posible fundación de un nuevo monasterio, necesitaban la aprobación de autoridades tanto civiles como eclesiásticas. Ante notario y por medio de gestores se llegaban a acuerdos, se firmaron tanto por la comunidad religiosa, el Ordinario y el propio donante. También se debía solicitar la aprobación en Roma y desde luego el Real Consejo de Indias.

Se dieron casos de la erección de conventos reales, apoyados por la corona de España quien destina recursos para la erección y mantenimiento de un convento. Fue el caso del Real Convento de la Concepción y del Real Convento de Jesús María en donde se afirmaba que una hija natural del rey Felipe II se hospedó en ese convento.

IMAGEN 3.

Exconvento Real de Jesús María, *ca*. 1910.

Fuente: SECRETARÍA DE CULTURA.INAH.SINAFO.FN.MX. En <https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/fotografia%3A504635> Fecha de consulta: 26/04/2024.

Los bienhechores a cambio de la dotación de capital lo que recibían era en primer lugar un espacio de honor, un reconocimiento de la sociedad y además un sitio en la propia iglesia del convento, con derecho a asiento, entierro cercano al altar. En ocasiones, una pintura con la imagen del benefactor o hasta una efigie que lo representaba directamente. A la hora de su muerte sus restos reposarán con los blasones correspondientes en su tumba.

Por otro lado, los benefactores invertía en su futuro. La idea del purgatorio y el cielo se ganaba mediante los rezos, sacrificios, castigos del cuerpo, oraciones constantes por parte de las monjas para lograr indulgencias y perdones después del fallecimiento. Una inversión de capital que se mostraría particularmente en el beneficio del pase al otro mundo.

En algunos casos fueron mujeres las bienhechoras para la fundación de un monasterio. Así tenemos en el caso de la Puebla de los Ángeles en especial para apoyar a mujeres pobres y necesitadas que se encontraban urgidas de su espacio más allá del beaterio en el que vivían. Este mecenazgo femenino se realizó en los conventos de Santa Catalina de Sena en 1568 por María de Monegro; el de San José de carmelitas descalzas en 1604 por Ana Núñez y el de Santa Inés en 1626 por Jerónima de Gamboa.

Las monjas fundadoras abadesas y prioras emparentadas con los patronos impulsaron fundaciones con sus capitales. Así entendemos la presencia de mujeres solteras o viudas ingresaban sin problema lo que en ocasiones se suscitaron enfrentamientos de poder dentro del mismo monasterio.

El inicio de la vida religiosa

Después de la Conquista de la ciudad de México en 1521 se fueron asentando las instituciones políticas que gobernarían el territorio. Dos Audiencias y en 1535 la implantación del virreinato de la Nueva España presidido por Antonio de Mendoza y la formación de cabildos municipales.

En cuanto a las autoridades eclesiásticas el obispo Juan de Zumárraga, franciscano, en 1528 ocupó la investidura y se distinguió por la protección a los indios llegando incluso a excomulgar a Nuño Beltrán de Guzmán por haber ingresado a la catedral sin permiso al perseguir indios. Consagrado como obispo en 1533 al regresar a la ciudad de México se dedicó a fomentar la cultura. Es a él a quien se le atribuye la creación de la primera imprenta de América. Y entre sus inquietudes fundamentales fundó la primera escuela para indias, en la ciudad de México.

IMAGEN 4.

Monja concepcionista, óleo sobre tela, *ca*. 1700.

Fuente: Museo Nacional del Virreinato, SECRETARÍA DE CULTURA.INAH.MX. En < https://mexicana.cultura.gob.mx/es/repositorio/detalle?id=_suri:MNV:TransObject:5bce8a-f67a8a02074f834407> Fecha de consulta: 26/04/2024.

Sobre el nacimiento de este primer esfuerzo de protección para las indias, se han publicado diferentes interpretaciones. Fray Juan de Zumárraga fundó primero un beaterio en la ciudad de México que se le conoció como La Madre de Dios y el objetivo primordial fue la educación de las niñas indígenas que poblaban la ciudad de México. Las fundadoras no fueron

monjas españolas sino mujeres llegadas a la ciudad por petición del obispo con una marcada vocación al magisterio y a la educación de niñas. Lo más probable es que pertenecieran a una Tercera Orden y por tanto vestían hábito, pero sin ser monjas.

La vida de este beaterio se extendió por varios años desde 1530 y se fue transformando en convento. La última mención del colegio de la Madre de Dios fue en 1552, fecha en que se fundó un Colegio para niñas mestizas. Fue entonces que el arzobispo concedió la profesión religiosa a las primeras maestras y se inició el primer convento llamado de La Concepción con la aceptación de Roma del papa Gregorio XII en 1540. Las niñas convivieron con las primeras religiosas profesas. Posteriormente se abandonó el proyecto educativo y se abrió el convento para recibir a jóvenes españolas y criollas.

Según algunos investigadores al obispo le urgía fundar el convento entre otras razones para que las beatas y maestras estuvieran como monjas bajo su tutela y lo obedecieran. Este primer convento fue la semilla para la fundación de otros que le siguieron. El primero fue el convento de Nuestra Señora de Balvanera, seguido por el de Regina Coeli, el de Jesús María en 1581 con 10 monjas provenientes de la Concepción, Santa Inés en 1600.

En el siglo XVIII se fundaron conventos de órdenes novedosas en Nueva España. Provenientes de España en 1743 llegaron monjas para fundar el convento de Santa Brígida, de la Orden del Salvador con la idea de llevar a cabo una vida estricta tanto en el cumplimiento de votos como en la alimentación. Pronto las criollas españolas ingresaron a dicho convento.

Por otro lado y con toques de modernidad llegó la orden de la Compañía de María gracias a doña María Ignacia Azlor y Echeves quien trajo la Orden a la ciudad de México y abrió el monasterio de la Enseñanza Antigua o Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza en 1754 para indias y jóvenes de cualquier raza.[8] Y Nuestra Señora de Guadalupe conocido como La Enseñanza Nueva.

Conventos calzados y descalzos

No todos los conventos seguían las mismas reglas. Dependiendo de la Orden a la que pertenecían se diferenciaban unos de otros. Las llamadas "calzadas", que contaban con vida particular y que no habían sido refor-

[8] Concepción Amerlinck, *Conventos de monjas. Fundaciones en el México virreinal*, p. 143.

madas fueron las que tuvieron mayor número de conventos. La Orden de las Concepcionistas fundó en la ciudad de México los conventos de La Concepción, Nuestra Señora de Balvanera, Regina Coeli, La Encarnación, San José de Gracias, San Bernardo, Santa Inés, Jesús María. En Puebla La Concepción, la Santísima Trinidad. La orden agustina los conventos de Santa Paula, San Lorenzo y Jerónimas de la Puebla de los Ángeles.

En cambio, las llamadas descalzas, que seguían la vida particular o privada, órdenes que habían sido reformadas y cuyas reglas fueron mucho más austeras, con una vida más disciplinada por ser comunidades pequeñas. A diferencia de las calzadas que contaban con celdas particulares, servicio de criadas y hasta esclavas, niñas educandas, familiares, las descalzas fueron de una vida de mayor soledad y oración. En el caso de las carmelitas descalzas cuyo primer convento se abrió en 1604 en la ciudad de Puebla, por ejemplo, sus comunidades solo se formaban de veinte monjas bajo el mando una priora y sin posibilidad de servicio exterior ni mucho menos amplias celdas. Las clarisas en su rama de Capuchinas fundaron en la ciudad de México el convento de Felipe de Jesús no canonizado sino hasta el siglo XIX y tuvieron una estricta observancia y pobreza. Y las agustinas recoletas fundadas por el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz en Puebla, Oaxaca y Guadalajara.

Se desecha la idea de llamarse calzadas en razón que portaban zapatillas o alpargatas y que las descalzas por el contrario no usaban calzado. Calzada o descalza era la forma de llamar a las no reformadas y las reformadas.

Los votos a la vida religiosa

Toda religiosa que profesaba se comprometía de por vida a guardar los votos de pobreza, castidad, obediencia y clausura perpetua.

Pobreza

Las religiosas novohispanas, todas, profesaban este voto que se traducía en la renuncia a los bienes materiales y afectivos. Al ingresar se debían desprender de todas sus pertenencias y prometían no poseer nada a título personal. En todo caso, lo material pertenecía a la comunidad. Es decir una vida sin apegos, incluyendo la propia existencia. Con ello se revestían

de la pobreza de Cristo. Vivían en sencillez imitando a los desposeídos de la sociedad.

Conviene a saber que ninguna posea, ni tenga propia cosa alguna y que ninguna de las monjas reciba nada de cualquier persona que sea y no envíe ni reciba cartas, papeles ni otras cosas de dádiva, ni ella pueda hacerlo aunque a la persona a quien hubiere de enviar alguna cosa sea religioso o religiosa, sin permiso de la priora.[9]

No obstante, este voto no implicaba una vida de miseria. En general los conventos de monjas vivieron con estabilidad, aún cuando hubo tiempos de carencias dependiendo la orden religiosa. La riqueza de un convento era para Dios que se mostraba en la riqueza de los retablos de la iglesia, las imágenes realizadas con los mejores pintores, las custodias, copones, cálices y todo lo necesario para el culto divino.

Al interior, la alimentación se vigilaba enormemente guardando los mandatos de la Iglesia, como ayunos, restricción de carne, postres etc. En la vida particular de las monjas, se cocinaba a parte y se contaba con todo tipo de alimentos, así como la elaboración de platillos mestizos como resultado del servicio propio de la monja.

Castidad

Este voto se traducía en renuncia al matrimonio y desde luego la represión en la concupiscencia o el deseo sexual desordenado. El único matrimonio posible se daba el día de la profesión solemne en que se celebraba la unión de la monja con su esposo, es decir, la unión mística. Así se señala en las Constituciones de las agustinas de Puebla en 1691:

> no haya entre vosotras amor carnal, sino espiritual, ni muestras de él. porque las burlas y juegos poco honestos de que usan las mujeres entre sí, no solo deben ser ajenos de las siervas de dios, que perseveran en el santo propósito de la castidad, y de las doncellas que están para casarse.

Por ello las abadesas, prioras responsables de la vigilancia de la castidad, evitaban en la medida de lo posible las visitas de varones a sus religiosas para evitar posibles tentaciones. Las religiosas desde su clausura aconsejaban a

[9] *Regla del glorioso doct. De la iglesia San Agustín*, p. 29.

sus feligreses no solicitar la presencia directa de las monjas y en todo caso si fueran recibidos lo serían en compañía de alguna de sus hermanas.

El obispo Fabián y Fuero recomendaba a las monjas: "De nada le servirá el haber elegido el Estado Religiosos, pues la que es virgen en el cuerpo y no en el alma, ningún premio recibirá el día del tremendo juicio Universal, y las que habiendo vencido lo más difícil que son las tentaciones de la carne, se dejarán vencer de otras preocupaciones y corruptelas, que son más fáciles de desechar, serán ellas echadas de la presencia de Dio como las vírgenes necias".[10] Por otro lado otra posible tentación de presencia masculina lo representaba en confesor. Aun cuando en los archivos se registran algunos transgresores esto fue excepcional.

Obediencia

Quizá fue el voto más costoso. Conlleva un acto de libertad que se compromete. La religiosa ya no dispone de sus propias decisiones, promete someter su voluntad a su superiora y se rige por la voluntad de la misma. No había posibilidad de discusión porque la autoridad manifestaba la voluntad de Dios.

De igual forma las superioras, abadesas y prioras, guardaban obediencia al Ordinario sea obispo o arzobispo como su máxima autoridad. Este intervenía directamente en los conventos para supervisar a las religiosas sobre todo en tiempos de votaciones para la elección de la superiora. Al interior del monasterio "todas religiosas tienen obligación de obedecer a la priora como a su madre, so pena de pecado mortal si faltaren a la obediencia y acuérdense que por Dios negaron sus propias voluntades.[11] Así, no cabía duda de este mandato que pondría orden en todos los asuntos conventuales.

El silencio. La llave del alma

Silencio significa no sólo la exclusión de la palabra. No es un estado de olvido, de vacío, de las nadas. Al contrario. Se distingue por un carácter

[10] Francisco Fabián y Fuero, *Edicto XVIII en que se manda pena de obediencia y de excomunión mayor"*, p. 914.

[11] *Regla y constituciones por autoridad apostólica deben observar las religiosas Jerónimas del convento de San Lorenzo de la ciudad de México*, p. 36.

positivo: es el comportamiento indispensable para escuchar a Dios, y para acoger su comunicación. Es la atmósfera vital de la oración el culto divino. Este era, y es, el postulado de la vida cotidiana de las monjas.

Desde el inicio de las fundaciones conventuales el silencio fue su práctica más extendida para facilitar la oración. Solo lo necesario. En todo caso, las señas acompañaron esa falta de diálogo "En el coro, refectorio y dormitorio, se guarde mucho silencio y siendo necesario advertir alguna cosa sea por señas".[12]

En el siglo XVI, Teresa de Ávila, la gran mística de Occidente, entendió que el silencio en las comunidades religiosas debía ser prioritario. Por ello al elaborar las Constituciones o normas de todo monasterio dedicó un capítulo con el fin de que se cumpliese: "El silencio se guarda desde Completas hasta otro día que salga de Prima. Eso se guarda con mucho cuidado y en todo el resto tiempo no pueda hablar una hermana con otra sin licencia. Esto con el fin de avivar el amor que tienen al Esposo".[13]

Las recomendaciones de Teresa de Ávila pasaron a otros conventos de distintas reglas. En la Nueva España en éstas se obligaba a que no hablaran las monjas unas con otras fuera de las horas de descanso o recreación. Se permitía en los oficios, o en caso de necesidad de preguntar algo. En el coro, espacio de oración comunitaria, el refectorio y dormitorios el silencio era obligatorio.

> en las celdas no hagan cosa que estorbe a la quietud y sosiego de las demás. y que la priora vigile las celdas por las noches para que estén recogidas haciendo labor u otra cosa alguna de manera que no dé lugar a la ociosidad y que no salga de ellas en las horas de silencio así de día como de noche.[14]

Es curioso que en las Constituciones de las monjas de Santa Brígida fechadas en 1822 el silencio continúa como uno de los preceptos más vigilados, pero se permiten saludos:

12 *Regla dada por N.P. S. Agustín a sus monjas. Constituciones que han de guardar Religiosas Agustinas Recoletas de Santa Mónica de la ciudad de la Puebla*, p. 25.
13 Teresa de Jesús, *Constituciones*, p. 35.
14 *Regla dada por N:P.S. Agustin*, p. 25.

anden muy recogidas en su interior, procurando siempre la divina presencia y en lo exterior sean compuestas y humildes, inclinando un poco la cabeza y no el cuerpo. cuando se encontrasen se han de saludar diciendo solamente loado sea nuestro señor jesucristo y su santísima madre. a lo que respondiendo la otra: por siempre.[15]

Hasta el día de hoy los conventos de clausura siguen los consejos antiguos, pero ya mitigados. Sin embargo, el silencio sigue presente la mayor parte del día.

La profesión o la entrega total al convento

Pasado el año del noviciado, se otorgaba libertad a la futura monja y conforme al Concilio de Trento, se le debía examinar y a su vez preguntar si libremente aceptaba la decisión de permanecer para siempre en su convento.

La edad era de diez y seis años mínimo y podría haber vocaciones de edades mayores, viudas, abandonadas y solteras. Concluido el noviciado, tanto el Ordinario como la misma comunidad decidían el ingreso. Llama la atención la votación de la comunidad para la aceptación de la futura monja. En el caso de que la votación fuera negativa se despedía sin que hubiera discusión.

Una vez aceptada como monja de velo negro ante notario debía renunciar a todos sus bienes. Dos meses antes de la profesión debía dimitir a todas sus pertenencias terrenales con la aprobación y aceptación del arzobispo, provisor o vicario general en caso de se de vacante; debía entregar la dote correspondiente y se otorgaba la fecha de profesión.

Concluidos los ritos de la profesión, se anotaba en el libro conventual día, mes y año, su nombre con los apellidos correspondientes, y firmaba en presencia de la priora o abadesa con las firmas de ambas.

La ceremonia de ingreso y profesión de votos se extendía a la ciudad. Era un gran día de fiesta. Cada orden religiosa poseía su propio rito. Mientras más rico era un convento, mayor lujo en el día de la profesión. Participaban los padres y familiares de la futura monja, así como capellanes, directores espirituales y en casos muy particulares la presencia del obispo o arzobispo engalanaba la ceremonia en la iglesia del convento.

[15] *Regla y Constituciones de las religiosas de Santa Brígida*, p. 23.

Los cantos, la música, los aromas del incienso sobre carbón, las flores y la presencia de las familias y los invitados, así como los feligreses del barrio le daban a esta función un toque de singularidad que rompía con la monotonía. En el caso de los conventos descalzos la ceremonia se tornaba más discreta lo que no quiere decir que desmerecen la fiesta del matrimonio espiritual de una novicia.

Una vez concluido el noviciado se iniciaba el aprendizaje de la estricta disciplina cotidiana. La rigidez del noviciado continuaba y los trabajos con mayor responsabilidad le eran repartidos. Ya aceptadas se daban cuenta de que la vida al interior del monasterio difería de la vida inicial.

En los conventos calzados la vida de la monja se tornaba con grandes dificultades. La convivencia era una de ellas. ¿En qué familia no hay pleitos? En los conventos que reflejaban un microcosmo de la sociedad sucedía lo mismo. Sobre todo, en comunidades pobladas como las concepcionistas, dominicas y agustinas. Las religiosas enclaustradas llegaron a ser enormes, más de ciento cincuenta, con diferencias entre las mismas monjas, los pleitos, la formación de grupos antagónicos, las celdas compradas que incluían servicio doméstico, los apellidos de los descendientes de conquistadores que se enfrentaban con los nuevos ricos, los apoyos de las autoridades políticos y eclesiásticos, entre otros.

La vida de la comunidad religiosa la estudiamos como un grupo humano con sus luces y sombras, lo que no quiere decir que se llevaba la estricta clausura y el cumplimiento de los votos. Finalmente, la vida de oración, penitencia y disciplina fueron los distintivos de estas mujeres que optaron por la vida religiosa.

El demonio, personaje presente en conventos

No hay crónica religiosa que no haga mención al Diablo en sus diferentes acepciones. Veamos sobre la vida de Isabel de la Encarnación:

> Con permisión de Dios, la atormentaba continuamente con terribles tormentos y con especialidad tres demonios asistentes: uno en figura de culebra que se le enroscaba en la cabeza, apretándole las sienes; otro, en la de serpiente

que le ceñía por la cintura y otro en la de hombre que la galanteaba, provocándola a sensualidad.[16]

El siglo del diablo es el XVII extendiéndose a buena parte del siglo XVIII y su lugar preferido, los conventos de monjas. Los gruesos muros no fueron barrera para que el mal, representado en el demonio ingresara a todos los rincones.

La presencia del demonio se inició durante el periodo de la evangelización cuando los frailes franciscanos, dominicos y agustinos mostraban en sus sermones el mal, citando el libro de Enoc y hablando de las fuerzas de aquellos ángeles que se rebelaron conocidos como los Caídos y que fueron arrojados del cielo para ir a los infiernos. Aprovecharon sus enseñanzas en las pinturas murales de los templos y conventos, una muestra de las fuerzas que controlaban el universo sustentada en la existencia de Dios y su contraparte el diablo.[17]

Después del Concilio de Trento (1545-1563) la Iglesia se renovó frente al movimiento protestante y otorgó las nuevas directrices de la reforma cristiana. Basado en el Nuevo Testamento el diablo fue la personificación del mal. El reino de Dios se encontraba en guerra permanente con el mal y la victoria final con la muerte en la Cruz.

El periodo barroco se complacía con la tragedia lo que se muestra claramente en la pintura, escultura, teatro, poesía y literatura.[18] Mujeres y hombres mediante la prédica de los sacerdotes y frailes en el púlpito destacaban el pecado y por tanto las culpas con el consiguiente castigo y las conciencias en deuda. serían lavadas con el sacramento de la confesión. Pero el miedo al infierno y al purgatorio permea a la sociedad novohispana.

Las monjas conviven con el concepto, aceptado en la época que les transmitía precisamente la figura del diablo, el infierno y por tanto la conciencia de las culpas por mínimas que fueran.

Contamos también con varios casos de monjas que fueron denunciadas ante el Santo Oficio de la Inquisición, como sor Margarita de san José monja del Real Convento de Jesús María en 1717, acusada de quitarse el

16 José Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo del muy religioso convento de Sr. S. Joseph de religiosas carmelitas descalzas de la ciudad de Puebla de los Ángeles*, p. 70.

17 Pablo Rodríguez Jiménes, "Los demonios en el convento: el caso de las monjas clarisas de Trujillo, Perú, siglo XVII".

18 Robert Muchembled, *Historia del diablo*, p. 10.

rosario, arrojar reliquias, azotar a un santo Cristo, comulgar sin confesarse, sacar la sagrada forma, darle de puñaladas y freírla en aceite y se sale de las misas cantadas al tiempo del Credo.[19] Nueve días después de haber hecho su denuncia a la Inquisición firmó una carta declarándose esclava de Satanás.

El caso de Paula Rosa de Jesús del convento de San Lorenzo, juzgada por la Inquisición por expedir por la boca alfileres, pedacitos de alambre y cabellos. Que hacía gestos y llantos como criatura recién nacida,[20] así como blasfemia al Santísimo Sacramento, y que hacía pacto con el diablo. Nuevas investigaciones nos muestran las acusaciones que llegaron al Santo Oficio para que fueran interrogadas y en su caso seguir un proceso.[21]

Con lo anterior podemos afirmar que en los conventos se hacía presente una vigilancia continua desde el interior hasta el exterior, mediante los testigos que acudían para acusar a las monjas lo que nos prueba que los monasterios de monjas fueron espacios donde la comunicación con el mundo exterior fue intensa.[22]

¿Cómo podríamos explicar esa presencia terrorífica del demonio hoy? Aún cuando los casos extremos de las apariciones del mal fueron excepcionales, su presencia fue generalizada no solo en los conventos femeninos sino en la sociedad misma. Muy probablemente serían casos de neurosis o represiones sexuales, pero en su momento fueron explicados, en el medio barroco, como síntomas evidentes de virtud o perfección cristiana.[23]

En la segunda mitad del siglo XVIII el diablo pierde fuerza para dar paso a una espiritualidad menos amenazante.

La gastronomía conventual

El tema de la cocina en los conventos de monjas nos acerca no solo a la vida cotidiana de las monjas sino a la comprensión de la alimentación en

19 Citado por Fernando Cervantes "El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana", p. 129.

20 Antonio Rubial García, "¿Herejes en el Claustro? Monjas ante la Inquisición novohispana del siglo XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, p. 21.

21 Rubí Xixian Hernánez de Olarte, *Esposas de Cristo ante la Inquisición de Nueva España*.

22 Antonio Rubial García, "¿Herejes en el Claustro? Monjas ante la Inquisición novohispana del siglo XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, p. 23.

23 Fernando Cervantes, *op. cit*.

la sociedad en la que vivieron.[24] Es cierto que la disciplina era rígida en cuanto a las horas de alimentación sobre todo al seguir el año litúrgico que marcaba los ayunos y las restricciones. Un ejemplo de ello la Cuaresma y el Adviento que restringía enormemente los gustos cotidianos.

Para estudiar este rubro volvemos a insistir en la diferencia de los conventos femeninos entre las calzadas y descalzas. Las primeras gozaban de una mayor libertad pues muchas de las monjas contaban con una vida particular en sus propias celdas y con su servicio doméstico. Esas celdas poseían sus cocinas y se nutrían de las compras de sus servicios domésticos para preparar los alimentos. Así, la entremezcla de los diferentes componentes fue dando como resultado una comida mestiza.

Sabemos también que los conventos contaron con terrenos amplios donde la huerta producía verduras, frutales, hierbas. En algunos hasta corrales. Esto permitía un comercio interno y una distribución comunitaria que proveía las religiosas. Pero en los conventos descalzos al ser comunidades pequeñas, los alimentos se preparaban por las mismas religiosas y aprovechaban lo que la misma huerta les proporcionaba como frutas y hortalizas. No se permitían las criadas y menos las esclavas ni tampoco gatos ni perros a los que había que alimentar, podrían distraer a las monjas y crear apegos afectivos a los animales.

En los conventos calzados la provisora era la monja encargada de adquirir lo necesario para el convento y debía ser una buena administradora sobre todo cuando se trataba de comunidades de más de ciento veinte monjas muchas de las cuales contaban con su propia cocina, despensa y hasta aves para el consume de huevo.

En tiempos difíciles como las sequías, inundaciones o plagas los alimentos escaseaban y debían de cocinar con lo que se tenía. De hambre no murió ninguna. Y fue allí donde precisamente se lograban nuevos platillos apoyados con las recetas de las indias, mestiza y negras. Eso fue lo que le dio el toque de originalidad a los conventos novohispanos.

La mayoría de los conventos contaban con hornos para la elaboración de la panadería para lo que había que conseguir leña y carbón. La dieta española prefería el trigo pero en tiempos necesarios el maíz suplía la necesidad. Cuántas recetas no se elaboraron con esa entremezcla.

[24] Nuria Salazar Simarro "Ingredientes para la cocina conventual: producción y compras en dos estudios de caso", *Boletín de Monumentos Históricos* no. 30; *Los conventos de monjas, arquitectura y vida cotidiana del virreinato a la postmodernidad*, pp. 32-93.

Recuerdo en mis pláticas con las monjas carmelitas de la ciudad de Puebla, que en tiempos de hambrunas no había casi nada de comer. Entonces la madre priora le pidió a la monja cocinera que buscara lo que había en la despensa para poder comer. La monja echó al fuego lo que podía y de allí nació el famoso Revoltijo, que hasta el día de hoy es un platillo popular. La monja debió escribir la receta y posteriormente darla a conocer fuera del convento.

Respecto a los recetarios conventuales, hoy sumamente apreciados, nacieron de la necesidad de recordar y transmitir platillos de cierta dificultad. Lo cotidiano no se anotaba, como la elaboración de caldos de pollo o pescado, los frijoles, el arroz y otros. Se escribían los platillos con ciertas dificultades para ceremonias especiales como la profesión de una religiosa, la fiesta del santo patrón, la visita de algún personaje como el virrey, la virreina, autoridades religiosas como el obispo y arzobispo según fuera el caso.

No faltarían las monjas que tenían acceso a las despensas para romper el voto de pobreza y de vez en cuando comer lo prohibido o restringido. Fue el caso de la carmelita del convento de San José de la ciudad de México que cuando la priora se dio cuenta de que preparaba una dulce de almendras y se lo comía, le aventó el plato como forma de castigo y reprimenda. La ingesta de carne se consumía en fiestas y celebraciones, no de forma cotidiana. Permitida sobre todo para las enfermas a las que se debía cuidar para su pronta recuperación.

El chocolate por su sabor y propiedades nutritivas se consumía cotidianamente en los conventos con las debidas restricciones. "distribuido en mañana y tarde con circunstancia de no hacerse esta bebida en aquellos tiempos con los primores que ahora pues solo se componía de harina de maíz con cacao y miel de maguey de que resultaba un brebaje grosero y de poco gusto y que quizá por ello se bebía continuo".[25]

Pero llama la atención que cuando se fundó el convento de San José de carmelitas descalzas por monjas que pertenecían al convento de Jesús María de la orden de las concepcionistas de la ciudad de México, para reafirmar su disciplina decidieron no tomar chocolate por aquello de las críticas dentro del mismo convento que afirmaban que esas disidentes que abrazaban la regla de Teresa de Jesús no podrían con ella *porque se les conoce como monjas regalonas y chocolateras*. Entonces la fundadora Marina

[25] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Parayso Occidental*, p. 108.

de la Cruz al abrir el primer convento de la reforma teresiana en la ciudad de México ordenó que cuando profesaba una monja debía prometer no beber chocolate ni permitir que otra monja lo bebiera

> Yo, María de san Juan hago mi profesión y prometo obediencia, castidad y pobreza y Perpetuo encerramiento a Dios Nuestro Señor y la Bienaventurada siempre Virgen María del Monte Carmelo y al Ilmo. Señor arzobispo de México y a todos sus sucesores según la Regla Primitiva de la dicha Orden que es sin mitigación hasta la muerte y así mismo hago voto de no beber chocolate ni ser causa de que otra bebe. 12 de diciembre, a las cinco de la mañana, día sábado año 1709.[26]

Así el chocolate fue muy apreciado en los conventos y por lo mismo bien reglamentados. Curiosa la composición localizada en el convento de San Lorenzo.

Vuestra virtud y excelencia
A cantarte nos convida
Dios te conserve y aumente
Chocolate en mi vida.
El constante y aún probado
Que haces en cada pastilla
Un bollo una maravilla
Que todos han observado
Desde el centro hasta el casado
A sorbete te convida
Dios lo conserve.
Negro eres, pero te quieren
Con un amor tan leal
Que empeñar el delantal
Por lograrte algunas suelen
Y cuando menos te huelen
Por especia esclarecida
Dios te conserve.
Los frailes y capellanes,

[26] Archivo del convento de San José de Puebla.

Las monjas y las beatas
Cuando ven que te abaratas
Te consagran en sus afanes
Las hermosas y galanes
Te celebran a por fía
Dios te conserve.[27]

El relato que más conocemos en cuanto a la elaboración de platillos conventuales es el famoso Chile en nogada para la celebración del triunfo de Agustín de Iturbide como emperador. ¿Sería de la noche a la mañana la invención? Este platillo nos muestra el proceso mestizo de la cocina mexicana; chile, mesoamericano; nuez de Castilla de origen europeo; el relleno que varía con el picadillo de carne con jitomate y el rojo de la granada. El jitomate de origen mesoamericano. Así el Chile en nogada fue resultado de un proceso de elaboración anterior al que se le sitúa ahora.

Así, los conventos, aunque no exclusivamente, fueron el laboratorio para la elaboración de novedosas recetas, como resultado de la abundancia de productos originales de estas tierras como los transportados de la propia América, Occidente y aún de Asia. Por ello la cocina mexicana con la China y la mediterránea son consideradas las más originales y más ricas del mundo.

Nuevas normas, menos vocaciones. El inicio de la falta de vocaciones

El reinado de Carlos III España fue testigo de la reafirmación del poder absoluto del rey y con Francia, Portugal e Italia consiguieron que el papa Clemente XIV ordenara la extinción de la Compañía de Jesús. Así los jesuitas abandonaron su presencia en todo el imperio español incluyendo sus reducciones, misiones, colegios e iglesias. Los jesuitas se encontraban menos controlados como el resto de la jerarquía católica. Los consejeros del rey de España lo convencieron de que la orden ignaciana fuera expulsada pues se corrían peligros incluso de la vida del monarca.

[27] Archivo General de la Nación, *Poesías místicas y profanas para gusto del que la escribe*, Manuscrito, citado por Alicia Bazarte Martínez, *Un acercamiento a la comida novohispana*, pp. 75-76.

Una nueva ola reformista frente a las órdenes religiosas se hizo presente en las autoridades eclesiásticas en todo el imperio. La presencia en la Nueva España del prelado español Francisco Fabián y Fuero designado por el rey para ocupar el obispado de la Puebla de los Ángeles de 1765 a 1773 fue reflejo de la autoridad real. Hombre de letras que promovió la Academia de las Bellas Artes y la Biblioteca Palafoxiana identificado con la orden de expulsión de los jesuitas, procuro poner orden en Puebla.

Por su parte Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón fue designado arzobispo de la ciudad de México de 1766 a 1772. De la misma manera que Fabián y Fuero ambos llevaron a cabo reformas importantes sobre todo la vigilancia extrema frente a los conventos de monjas en su arquidiócesis que gozaban de demasiados permisos al interior de ellos.

Ambos prelados buscaban la observancia y espiritualidad conventual, muy particularmente en los conventos calzados del virreinato de la Nueva España prohibiendo el ingreso de niñas a sus conventos, el servicio exagerado de sirvientas y esclavas, la limitación del tiempo de las abadesas, la limitación de las visitas a las monjas en el locutorio, el cumplimiento de toda la comunidad en el rezo del Oficio Divino, y sobre todo la propiedad privada de las celdas que podrían ser compradas o rentadas. No a las mascotas ya que se daba el apego y la distracción de las religiosas.

El edicto XXIII muestra claramente la orden del obispo Fabián y Fuero el 21 de agosto de 1766 "Para que las niñas de los conventos no acompañen de noche a las religiosas en los tabiques o dormitorios, ni tengan animales que procreen en dichos conventos".[28] Esto fue ordenado para todos los conventos. Así se implantaba la vida común.

Tanto en Puebla como en la ciudad de México los dos jerarcas establecen los aspectos prácticos de la organización conventual con el fin de asegurar que en cada detalle prevaleció el espíritu de pobreza.[29]

Entre otras de las medidas que nos llaman la atención anoto la que ordenó fray Francisco Figueroa:

> Se pusieran en los locutorios o rejas y de puertas adentro unos canceles; que se cerraran la mitad de los claros interiores de las ventanas de los dormito-

[28] Francisco Fabián y Fuero, *Colección de providencias diocesanas del obispado de la Puebla de los Ángeles hechas y ordenadas por su Señoría Ilustrísima*, p. 88.

[29] Asunción Lavrin, *op. cit*., p. 357.

rios que miran a la calle; que las celdas de las religiosas por la situación en que se hallaban se resguardarán mejor levantando para este fin una pared.[30]

Las monjas no sólo se manifestaron en contra de las nuevas disposiciones para sus conventos, sino que incluso se dieron pleitos dentro y fuera de las comunidades ya que algunas sí estaban de acuerdo con las nuevas normas conocidas como la de Vida Común. En 1777 algunos conventos como San Lorenzo y San Bernardo, concepcionistas, enviaron cartas a la abadesa del convento de Jesús María ofreciendo apoyo para hacer frente común contra la imposición de la vida común.[31] Estos movimientos registran uno de los primeros enfrentamientos de mujeres, monjas, contra los jerarcas de la Iglesia novohispana, hombres.

La respuesta de los prelados no se hizo esperar y ordenaron la obediencia incondicional.

No obstante, los conventos no fueron reformados del todo. Los dos obispos partieron a sus tierras en España y el seguimiento estricto de la vida común. Aun así algunas reformas se cumplieron conforme avanzó el tiempo y se trataban de seguir las reglas propuestas en el siglo XVI por Teresa de Jesús para sus monjas Carmelitas descalzas.

Con las nuevas disposiciones los conventos a fines del siglo XVIII se fueron reduciendo y las nuevas normas se pusieron en práctica aun cuando no de inmediato. Pasaron años para que las calzadas obedecieron puntualmente las órdenes de los jerarcas, incluso en los conventos de Oaxaca, Querétaro, Atlixco, Guadalajara que, aunque lejanos, cumplían las disposiciones. Todas las recomendaciones de mayor disciplina, austeridad, espiritualidad y clausura se fueron cumpliendo lo que trajo como consecuencia la baja de vocaciones a la vida consagrada. El convento ya no fue un refugio para mujeres con grandes posibilidades económicas, un asilo para viudas o bien un escape de mundo. Los monasterios se vieron entonces como mayor ejemplo de vida consagrada y el paso a una vida más disciplinada, lo que alejaba a posibles vidas confortables con servicio y familia. Entonces las vocaciones fueron más firmes, más comprometidas a partir de las reformas del último tercio del siglo XVIII. Pero estas medidas finalmente alejaron a muchas mujeres del ingreso al convento.

30 Archivo General de la Nación, Templos y Conventos, citado por Nuria Salazar de Garza. *La vida común en los conventos de monjas en Puebla*, p. 35.

31 *Ibid*., p. 361.

Hasta el día de hoy la vida consagrada femenina continúa tanto en las descalzas como en las calzadas, pero sin duda alguna con muchas menos vocaciones.

Enfermedades y la muerte de la religiosa

La muerte en el convento repetía las enfermedades y calamidades de la sociedad que lo rodeaba.

Comenzaron a correr pestilenciales vientos, iniciándose con ellos todo lo vegetal y sensitivo, padeciendo los hombres por esta causa enfermedades gravísimas y siento entre ellas el sarampión y dolores de costado lo que más picaba. La gente que de todos estados y edades moría en extremo mucha, quedando solitarias algunas casas pobladísimos, cuanto no es decible los hospitales, añadiendo la penuria y carestía de bastimentos.[32]

El año de 1597 los contagios de diversas enfermedades se aceleraron pues no privilegiaba ni aún los más abstraídos conventos su rigor grande. Era entre estos el Real de Jesús María el que más sufría (quien habrá que le pregunte a Dios los motivos que en ello tuvo no perdonando ni aún a la misma prelada la enfermedad a cuya violencia había llenado a los últimos términos de la vida.

No obstante, la higiene en los conventos se volvía un tema prioritario. Y aun cuando las epidemias invaden los claustros no significaba que estuvieran sucios o desatendidos.[33] Las noticias que tenemos en las crónicas acerca del agua, elemento necesario para la vida diaria de las religiosas, se mantenía en los aljibes que se llenaban con el agua que venía de fuera y que servía para cocinar, lavar, limpiar los pisos, higiene personal.[34] Para la purificación del agua que se bebía se utilizaban los enormes filtros de piedra, mismos que hasta el día de hoy vemos en muchas cocinas mexicanas.

Las descripciones de algunas crónicas nos dejan en claro que la muerte era un paso necesario para lograr el matrimonio místico y por ello no se le tenía temor alguno. La muerte era el inicio de la vida en plenitud para llegar al cielo aun cuando había que pasar por la purificación del purgatorio.

32 Carlos de Sigüenza y Góngora, *op. cit.*, p. 101.
33 Asunción Lavrin, *op. cit.*, p. 238.
34 Rosalba Loreto, *Los conventos femeninos*, p. 55.

Entre las enfermedades más comunes en los conventos se presentaban la erisipela, parálisis facial o total, ceguera, infecciones de oídos y ojos, gota, palpitaciones, problemas estomacales, apoplejía, dolores de cabeza.[35] Los médicos y cirujanos atendían dichas enfermedades y en ocasiones delicadas ingresaban a la clausura.

En los conventos de monjas la muerte se presentaba como un acontecimiento social. Más allá de las exequias internas del monasterio donde se cuida enormemente la preparación del cadáver, los rezos en el coro bajo de la iglesia, la sociedad participaba en el funeral. Desde el Ordinario, el Vicario, el cabildo eclesiástico, las órdenes religiosas, las cofradías, el capellán, el pueblo, asistían religiosamente a las liturgias fúnebres antes del entierro que por lo regular se realizaba en el mismo coro donde las monjas se reunían para el rezo comunitaria. En todo convento se destina una sala para el velatorio la Sala de Profundis, espacio de reunión de la comunidad donde se despedía de alguna de las hermanas.

En las reglas de las diferentes órdenes femeninas se anotan cuidadosamente los pasos a seguir: "en muriendo la religiosa se hará señal con la campana como media hora y el mismo doble se hará mientras dure el entierro".[36]

Al morir una religiosa la priora o abadesa debía avisar a los conventos por medio del repique de campanas, cuyo lenguaje era entendido. A la difunta se le preparaba vistiéndose con su hábito, se le colocaba en andas de madera con flores, en la mano derecha la palma y la guirnalda, se llevaba a procesión con cantos y rezos de la comunidad, pasando por los pasillos al coro bajo donde se iluminaban con cantidad de velas y se le exponía hasta el entierro. Ahí mismo se rezaban los Maitines, las Laudes de difuntos y una misa que celebraba el capellán del convento.

Una vez enterrada la monja se rezaba un novenario, se celebraba la misa acompañada de lecturas de difuntos y se hacían sonar las campanas con el fin de informar al entorno. En el coro se colocaba un amesa cubierta con paño negro con cuatro velas en las esquinas y un Cristo en medio.

Al ser un acto público, además disposiciones internas, se invitaba algunos prelados, capellanes de otros conventos para la celebración de la misa en el altar de la iglesia del monasterio. La difunta se exponía desde el coro bajo, se abrían las pesadas cortinas de la reja que separa a las monjas del templo.

[35] Nuria Salazar, *Historia de la vida cotidiana*, vol. II, p. 241.
[36] Regla dada, *op. cit*., p. 34.

La cercanía con dicha reja se prestó en ciertas ocasiones en que el pueblo desprendiera parte del hábito de la difunta y hasta el corte de un dedo, nariz o sandalias como reliquia cuando la monja había contado con fama de santidad.

A manera de conclusión

La vida conventual femenina novohispana, pero no solamente, fue una institución que permeó a las principales ciudades del virreinato. Las vocaciones en aquel entonces formaban parte de la sociedad y los conventos fueron una respuesta a dichas vocaciones, entendiendo ese término como el deseo del ingreso a la vida religiosa

Muchas pueden ser las interpretaciones del ingreso pero lo cierto es que el convento era un espacio de libertad. Cuántas mujeres no deseosas del matrimonio tuvieron que obedecer a sus padres para procrear hijos. Cuantas otras ingresaron al convento donde pudieron desarrollar habilidades como la contaduría y la administración, la escritura de la historia del convento, las biografías de la comunidad, obras de teatro, poesía e incluso obras místicas.

Por otro lado, la economía de un convento se mantenía de sus bienhechores, pero también de la inversión del capital logrado por las dotes de ingreso para el préstamo a censo. Las monjas fueron propietarias de casas, propiedades en renta, haciendas, limosnas. Dinero que ponían a trabajar para su manutención.

Que muchos conventos fueron ricos ni duda cabe. Pero esas riquezas se destinaban al culto, al adorno de sus templos con hermosos retablos, confesionarios, imágenes de bulto, óleos con los mejores pintores del momento, la ropa litúrgica, el pago a sus capellanes, etc.

El mundo conventual femenino cubrió con la edificación de sus conventos e iglesias a las principales ciudades del Virreinato de la Nueva España. A mayor número de conventos mayor importancia de una ciudad. Por último el estudio de los conventos femeninos es parte de la historia de México, de la presencia de la mujer en dichas instituciones que dejaron huella en la sociedad de su tiempo y que hoy ocupa un lugar en la investigación histórica.

Apéndice

Conventos en la ciudad de México

Real Convento de La Concepción, 1540.
Regina Coeli, 1573.
Santa Clara, 1573.
Real convento de Jesús María, 1581.
San Jerónimo, 1585.
Nuestra Señora de la Encarnación, 1593.
Santa Catalina de Siena, 1593.
San Juan de la Penitencia, 1598.
San Lorenzo, 1598.
Santa Inés, 1600.
Santa Isabel, 1601.
San José de Gracia, 1610.
San José (Santa Teresa la Antigua), 1616.
Nuestra Señora de Balvanera, 1634.
San Bernardo, 1636.
San Felipe de Jesús, 1666.
Santa Teresa la Nueva, 1700.
Corpus Christi, 1724.
El Salvador y Santa Brígida, 1735.
Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza (La Enseñanza Antigua), 1752.
Nuestra Señora de Guadalupe, villa de Guadalupe, 1780.
Nuestra Señora de Guadalupe (La Enseñanza Nueva), 1811.

Conventos en la Puebla de los Ángeles

Santa Catalina de Siena, 1568.
La Concepción, 1593.
San Jerónimo, 1597.
San José (Santa Teresa), 1604.
Santa Clara, 1607.
La Santísima Trinidad, 1619.
Santa Inés de Montepulciano, 1620.
Santa Mónica, 1686.
Santa Ana (Capuchinas), 1704.

Santa Rosa, 1735.
Nuestra Señora de la Soledad, 1747.

Villa de Carrión, Atlixco

Santa Clara, 1617.

Valladolid (hoy Morelia)

Santa Catalina de Siena, 1595.
Nuestra Señora de Cosamaloapan, 1737.

Santiago de Querétaro

Santa Clara de Jesús, 1607.
San José de Gracia, 1717.
El Dulce Nombre de Jesús, 1803.

Pátzcuaro

María Inmaculada de la Salud, 1744.

Salvatierra

La Purísima y San Francisco, 1767.

San Miguel el Grande hoy San Miguel de Allende

La Purísima Concepción, 1754.

Irapuato

Nuestra Señora de la Soledad, 1804.

Guadalajara

La Concepción, 1578.
Santa María de Gracia, 1588.
Santa Teresa, 1695.
Santa Mónica, 1718.
Jesús Maria, 1719.
La Purísima Concepción y San Ignacio de Loyola, 1761.

Villa de Santa María de los Lagos,
hoy Lagos de Moreno

Señor San José, 1756.

Nuestra Señora de la Asunción de Aguascalientes.

Nuestra Señora de Guadalupe, 1805.

Ciudad Real hoy San Cristóbal de Las Casas

Nuestra Señora de la Encarnación, 1595.

Mérida

Nuestra Señora de la Consolación, 1596.

Antequera de Oaxaca

Santa Catalina de Siena, 1576.
Regina Coeli, 1576.
Santa Mónica, 1697
San José, 1744
Nuestra Señora de los Ángeles, 1767.

Fuentes consultadas

Bibliográficas

Amerlinck de Corsi, María Concepción y Manuel Ramos Median, *Conventos de monjas. Fundaciones en el México virreinal*, México, Servicios Condumex y Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995.

————, *Conventos y monjas en la Puebla de los Ángeles*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla. Secretaría de Cultura, 1988.

Báez Rivera, Emilio Ricardo, "Los inicios de la literatura mística-visionaria de las criollas en Hispanoamérica colonial", en *Separata de El Pensamiento Hispánico en América: siglos XVI-XX*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007, pp. 105-113.

Bazarte, Alicia y Enrique Tovar, *El convento de San Jerónimo en Puebla de los Ángeles, Cuarto centenario de su fundación*. Puebla, Litografía Magno Graf, 2000.

————, *Un acercamiento a la comida novohispana*. México, Instituto Politécnico Nacional, 2006.

Cancino Vázquez, Juan Carlos, "La monja ahorcada del convento de la Concepción. Orígenes de una leyenda de la ciudad de México", *Boletín del Archivo Histórico del Archivo General del Poder Ejecutivo de Guanajuato*, n. 12, julio-diciembre, 2022, pp. 15-49.

Fabian y Fuero, Francisco, *Colección de providencias diocesanas del obispado de la Puebla de los Ángeles*, Puebla, Imprenta del Real Seminario Palfoxiano de la expresada ciudad, 1770.

García Ayluardo, Clara y Manuel Ramos Medina (coord.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. I, México, UIA, Departamento de Historia/INAH, Dirección de Estudios Históricos/Condumex, Centro de Estudios de Historia de México, 1993.

Hernández de Olarte, Rubí Xixián, *Esposas de Cristo ante la Inquisición de Nueva España.* Tesis de doctorado, México, Programa de doctorado en Historia Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2023.

———— "Una india noble su camino para profesar en el convento. Doña Paula Jacinta Gómez", *Relatos e Historias*, no. 170, pp. 16 a 21.

Herrera, Jose Gerardo, "La cocina mexicana atisbada a través de algunas biografías de monjas novohispanas", *Vida conventual femenina. Siglos XVI-XIX*. México, Servicios Condumex, Centro de Estudios de Historia de México, 2013.

LAVRIN, Asunción, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

LORETO LÓPEZ, Rosalva, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. México, El Colegio de México, 2000.

MURIEL, Josefina, *Conventos de monjas en Nueva España*. México, Edit. Santiago, 1946.

————, *Cultura femenina novohispana*. México, Edit. UNAM, 1994.

RAMOS MEDINA, Manuel, (coord.), *El monacato femenino en el imperio español*, México, Servicios Condumex S.A. Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995.

————, (coord.), *El Monacato Femenino en el imperio Español*, vol. 2. México, Servicios Condumex S.A. Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1996.

RAMOS MEDINA, Manuel, *Imagen de santidad en un mundo profano*, México, Universidad Iberoamericana, 1990.

————, *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, 1997.

RICALDE ALARCÓN, Nora Olanni, *Mujeres fundadoras de la Nueva España. Características de mujeres peninsulares y criollas del siglo XVI en la ciudad de México a través de sus juicios inquisitoriales. 1536-1570*, Tesis de doctorado, Universidad de Granada, España, 2013.

RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, Pablo, "Los demonios en el convento: el caso de las monjas clarisas de Trujillo, Perú, siglo XVII", *Anuario colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 46, no. 2, 2019, pp. 261-293.

RUBIAL GARCIA, Antonio, "¿Herejes en el claustro? Monjas ante la Inquisición novohispana del siglo XVIII". *Estudios de Historia Novohispana*, v. 31, 2004, pp. 19-38.

SALAZAR DE GARZA, Nuria, *La vida común en los conventos de monjas de la ciudad de Puebla. P*uebla, Biblioteca Angelopolitana/Gobierno del Estado de Puebla/ Secretaría de Cultura, 1990.

SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Parayso Occidental. Plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy catholicos y poderosos reyes de España, nuestros señores en su magnífico real convento de Jesús María de México,* UNAM/Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1684.

Cuerpos femeninos y espacio conventual en la Nueva España

Genevieve Galán Tamés
Departamento de Historia,
Universidad Iberoamericana, CDMX

Los conventos de monjas, del Virreinato de la Nueva España, inundaban cotidianamente las ciudades de rumores corporales. En la muy noble e imperial Ciudad de México, era común saber de religiosas cuyos cuerpos se arrobaban, levitaban, se incendiaban, al sostener grandes coloquios con Dios. Como bálsamo edificante, se hablaba de religiosas cuyos cuerpos mortificados —mediante ayunos, cilicios y enfermedades— expiaban los pecados de la población y daban testimonio constante de la fe en Cristo. En ocasiones, llegaban murmullos de tentaciones y demonios rondando las clausuras conventuales, que buscaban poner a prueba estos cuerpos casi celestiales.

Si prestamos atención, a pesar de su aparente lejanía en el tiempo, estos rumores corporales de las mujeres que habitaron las clausuras novohispanas nos llegan a nosotros a través de distintos vestigios documentales, pictóricos y espaciales. La consistencia de nuestro cuerpo, que habitamos y palpamos, nos invita a preguntar: ¿qué implicaría asomarnos a la vida de las mujeres en este período desde los modos en los que se leyeron sus cuerpos y la perspectiva de su experiencia corporal?, ¿qué lugar ocuparon los movimientos del cuerpo en el espacio? Y ¿qué relación hay entre cuerpo y espacio? Para Michel de Certeau esa búsqueda histórica por el cuerpo nos remite siempre a una interrogante en suspenso: "¿cómo 'hacer cuerpo' a partir de la palabra?"[1]

[1] Michel de Certeau, *La fábula mística*, p. 99.

En este ensayo, me interesa que nos asomemos a los conventos femeninos desde el simbolismo del cuerpo, concretamente a la vivencia de la corporalidad *en* y *desde* ciertos espacios al interior de los mismos. La hipótesis que guía este escrito es que ingresar al convento implicó aprender hasta cierto punto unos usos particulares del cuerpo, una gestualidad específica vinculada a los espacios y el simbolismo que éstos tenían ahí. Es importante reflexionar cómo esos espacios de la cotidianidad influyen en las concepciones del cuerpo; cómo estos sirven de soporte para dotar de sentido a ciertas prácticas e imponen lógicas de acción corporal (usos del cuerpo). Los espacios encarnan valores e ideas, y permiten a su vez expresar emociones, jerarquías, relaciones y pensamientos. La espacialidad cotidiana de los conventos se vinculó al fomento de conductas o ideas relacionadas directa o indirectamente con el cuerpo. Al tiempo que esta dimensión también puede ayudarnos a reconstruir las historias de los cuerpos de antaño: aquí el cuerpo nunca es solamente lo que pensamos que es.

Antes de adentrarnos a cavilar estos rumores de los cuerpos femeninos por los espacios, quiero plantear algunas reflexiones que constaten la importancia de pensar desde la perspectiva corporal y qué implicaría hacer lo anterior. El historiador Georges Vigarello argumenta que el "cuerpo", como objeto de estudio histórico y perspectiva analítica, nos ofrece la oportunidad de mirar con ojos distintos: trazos, representaciones e indicios históricos; al tiempo que abona a las informaciones sobre la sensibilidad, la cultura o la coyuntura de un determinado momento pasado.[2] Pensar históricamente nos exige tener presente que cada contexto, período de tiempo y vestigio asignó significados y características diferentes a la noción de "cuerpo", las cuales muchas veces no aluden a la idea de cuerpo biológico-somático. Al trabajar desde una perspectiva histórico corporal se suma la exigencia de pensar al cuerpo y la corporalidad "no como el estudio de aspectos fácticos que acontecen *a* y *en* los cuerpos desde un punto de vista biológico o fisiológico, sino como los modos en el que los discursos dominantes en torno al cuerpo y las experiencias corporales son significadas por los sujetos históricos en cuestión."[3]

2 Georges Vigarello, "Approches du corps", *Revue français de pédagogie*, p. 5.

3 Genevieve Galán, "Del cuerpo que se representa al cuerpo que se siente. Georges Vigarello y el estudio del cuerpo en la historia", *Revista Fuentes Humanísticas*, p. 79.

Mi modo de aproximarme a este tema se inspira de un fragmento presente en el libro *La escritura de la historia,* obra de Michel de Certeau: comprender —dice este autor— "no es esconderse en una ideología ni dar un apelativo cualquiera a lo que permanece oculto. Comprender es tener que encontrar en la misma información histórica aquello que la vuelve pensable." [4] Esta cita, la vuelvo una pregunta que, como hilo conductor, zurce la indagación de este ensayo: ¿qué vuelve posible y pensable al cuerpo en determinados contextos y espacios de antaño? Esta pregunta se vuelve el axioma que acompaña mi búsqueda histórica en torno a unos cuerpos faltantes y buscados en el tiempo. Lo que presento a continuación son algunas coordenadas de lectura para pensar las condiciones de posibilidad desde las que eran leídos y experimentados los cuerpos femeninos de antaño.

Asimismo, he decidido enmarcar esta interrogación corporal a partir de su vínculo con el espacio. Ante el problema de cómo pensar la experiencia de los cuerpos de esas mujeres: el espacio y su indagación, se nos ofrece como una vía de acceso posible. Dos planteamientos acompañan esta búsqueda. En primer lugar, lo formulado por Richard Sennet. Este autor —intentando comprender el pasado a través de los cuerpos— subraya que las imágenes colectivas y genéricas del cuerpo humano han encontrado expresión en la arquitectura y la organización de espacios. Sennet nos invita a tomar en consideración dos aspectos: a) En primer lugar, la creación de un espacio. A saber: los trazos y contornos del mismo, y las ideas que se expresan a través de éstos. La creación de espacios resuelve necesidades humanas (descanso, guarda, etc.), pero al mismo tiempo refleja ideas sobre el mundo, el cuerpo, el amor, la muerte, etc. Por ende, toda creación de un espacio se presenta siempre como un acto dialéctico: que tensiona necesidades e imaginarios.[5] Un espacio debe pensarse siempre en esa relación. b) En segundo lugar, al pensar el cuerpo desde las interrogantes dialécticas que abre el espacio, es necesario preguntar: ¿para qué cuerpos se pensaron esos espacios y qué cuerpos los habitaron? Sennet indica que cuando una sociedad o un orden político habla "de manera genérica acerca de "el cuerpo", puede negar las necesidades de los cuerpos que no encajan en el plano maestro".[6] A pesar de lo anterior,

[4] Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 121.
[5] Richard Sennet, *Carne y piedra*, pp. 15-30.
[6] *Ibid*., p. 26.

conviene no olvidar que existe también un carácter contradictorio y fragmentario del cuerpo humano en el espacio, que permite pensar este tipo de historias desde un lugar plural y no solo singular.[7] Tener en consideración lo anterior nos insta a no perder de vista la trayectoria de los cuerpos, subrayando su significado dentro de un orden simbólico, pero también su carácter vivo y dinámico.

Por su parte, Certeau hace una distinción entre "lugar" y "espacio". En el "lugar" las cosas y las personas están unas a lado de otras; mientras que en el "espacio", las cosas y las personas están una dentro de otra. El espacio es el que se habita, mientras que el lugar es lo que se observa. El espacio se entiende como una secuencia de trayectorias, compuesta de: gestos, prácticas, relatos de lo cotidiano, tácticas y diversas modalidades de lenguajes. La distinción anterior nos permite, como hace Certeau, fijar nuestra atención en el tema del cuerpo en un amplio sentido: la corporeidad, el *corpus*, el cuerpo social o lo que hace cuerpo en tanto comunidad. Certeau observa que si bien hay lógicas de dominio que se imponen a los cuerpos en el espacio, también éste posibilita instantes de ruptura. Ya que, al habitarse, el espacio permite el despliegue de las astucias, las prácticas y las tácticas. Certeau nos insta por ende a examinar los recorridos incesantes que desbaratan las estrategias de poder, los trazos inventivos, las voces, los roces, los olores, etc. Estos registros constituyen archivos de corporeidad, materialidad, densidad y sensibilidad.[8]

Una vez establecidas de manera muy somera las coordenadas a partir de las cuales se plantea este texto, me interesa subrayar que el mismo se concentra en unos sujetos particulares: las religiosas novohispanas, concretamente aquellas que habitaron las clausuras de la ciudad de México. Estas mujeres son representativas de un sector de la población femenina virreinal sujeto a altas exigencias socioculturales; sin embargo, cuando las miramos y pensamos desde el cuerpo como categoría histórica, su figura como Esposas de Cristo se nos revela también ambivalente, porosa y sinuosa. Asimismo, los modelos de corporalidad femenina que circularon en el convento no pueden ser generalizables a todas las mujeres que habitaron el virreinato (ni siquiera a todas las mujeres que habitaron las clausuras), no obstante, en una sociedad jerárquica y cristiana como la no-

7 *Ibid.,* pp. 302-337.

8 Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano,* pp. 129-130.

vohispana, las religiosas encarnaron el ideal de comportamiento corporal que se pensaba deseable para todas las mujeres.

Por último, en este ensayo no voy a agotar todos los aspectos de la vida al interior de los conventos y lo que significó el modo de vida de las Esposas de Cristo, para ello existe ya una cuantiosa bibliografía que habla sobre el tema. Mi objetivo es pensar el cuerpo a partir de ciertos espacios que formaron parte de los conventos femeninos, como si de un itinerario a pie se tratara. De igual manera, este texto se basa y retoma algunos planteamientos que he desarrollado en diferentes escritos.[9] Su fin es el de socializar en una nueva cartografía los pasos por los que ya he andado. Espero que los mismos puedan seguir resonando con aquello que nos sigue preocupando en el presente, como dice el filósofo Jean-Luc Nancy: "el cuerpo, la piel: todo el resto es literatura anatómica, fisiológica y médica. […] la verdad, es la piel. Está en la piel, hace piel […]".[10]

Panorama general: la importancia de los conventos de monjas

La fundación de 57 conventos femeninos en el virreinato de la Nueva España a lo largo del período colonial nos habla de una cultura religiosa femenina arraigada.[11] El monacato femenino en América se insertó y formó una continuación de la tradición monacal europea. La sociedad novohispana del siglo XVI heredó e impulsó la noción de que la oración era un acto sagrado y necesario, tanto para la continua prosperidad de las comunidades como para la existencia misma de los individuos. De ahí que varios estudios han enfatizado la importancia de los conventos de monjas en la consolidación de una nueva sociedad, como fue la novohispana. Jacqueline Holler subraya que considerar estos espacios únicamente como residencias para las hijas de una élite adinerada es ignorar una parte significativa del valor que éstos tuvieron para su época. La comunidad seglar invocaba constantemente la protección moral que las religiosas ofrecían mediante la oración en sus conventos.[12] Asunción Lavrín sostiene que es-

9 Véase: Genevieve Galán Tamés, *Cadáver, polvo, sombra, nada. Una historia de los cuerpos femeninos en los conventos de la ciudad de México, siglo XVII.*

10 Jean-Luc Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma,* p. 32.

11 Asunción Lavrín, *Brides of Christ*, p. 351.

12 Jacqueline Holler, *"Escogidas plantas:" Nuns and beatas in Mexico City, 1531-1601*, pp. 22-23.

tos espacios formaban parte esencial de la sociedad novohispana, precisamente por lo que significaron para los que estaban fuera del claustro.[13] Los conventos en ese sentido no fueron únicamente "centros de espiritualidad"; "estaban vinculados social y económicamente con la elite colonial, de la cual procedían muchas monjas, y que las apoyaba desde el punto de vista moral y económico".[14] Se ha subrayado el hecho de que los conventos eran un reflejo de la jerarquía de la ciudad, una especie de microcosmos en el que se reproducía el orden del cual formaban parte. Por lo mismo, éstos se encontraban habitados por mujeres de diferentes estamentos económicos, calidades étnicas y rangos etarios. Es decir, en éstos habitaron religiosas, niñas educandas, mozas y esclavas. En la mayoría de los casos las religiosas constituían el porcentaje menor del total de las mujeres y niñas que vivían ahí.

La función de los conventos femeninos fue múltiple: por un lado, fungieron como escudos y garantes de santificación y pureza para la ciudad; por otro, cumplieron la función de resguardar el honor de las mujeres que ahí habitaban, así como la de sus familias y la sociedad.[15] Estos espacios daban una opción a las mujeres al momento de "tomar estado" en sociedad[16], al tiempo que constituían uno de los pocos espacios en el que éstas podían aspirar a recibir una educación "formal". El programa educativo conventual —si bien contemplaba los fundamentos de la lectura, la escritura, y en algunos casos latín, música y aritmética esencial— privilegiaba la instrucción religiosa por, sobre todo.[17] La educación religiosa, particu-

13 Asunción Lavrín, *Brides of Christ*, p. 353.

14 Asunción Lavrín, "La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana", p. 128.

15 La noción de "honor" fue uno de los elementos culturales más importantes que se transfirieron a las sociedades de la América hispánica. Johnson Lyman y Sonya Lipsett-Rivera argumentan que es difícil definir con precisión lo que significó esta noción, ya que su uso se modificaba dependiendo el tiempo y el lugar. No obstante, ésta constituía la referencia principal por la cual se definían los individuos en las sociedades hispánicas de este período. La cultura del "honor" constituyó la base para los valores que organizaron la vida de los individuos y la sociedad. Véase: Johnson Lyman y Sonya Lipsett-Rivera, *The Faces of Honor. Sex, shame and violence in Colonial Latin America*, pp. 1-5.

16 En este contexto se pensaba que las mujeres, particularmente aquellas de los estratos socioeconómicos altos, debían forzosamente "tomar estado" en sociedad. Es decir, casarse según su rango, o bien, ingresar al convento como religiosa.

17 Pilar Gonzalbo ha señalado que las opiniones posteriores—tanto negativas como positivas— sobre la educación recibida en los conventos parten de premisas equivocadas: "la de considerar que la alfabetización y la instrucción constituyen la única base de una educación aceptable, que son intrínsecamente valiosas, y por lo tanto

larmente en los siglos XVI y XVII, era la más esmerada educación que cualquier mujer podía recibir.

Lavrín ha señalado que a pesar de la limitada accesibilidad a los conventos de monjas y del reducido número de mujeres que tomaron los hábitos (es decir, que profesaron como monjas de velo negro), la vida conventual produjo en la América hispánica profundas huellas culturales, económicas y sociales. Adentrarse en el estudio de la vida conventual femenina es una oportunidad para aproximarse a un espacio esencialmente femenino que, si bien no es representativo de todas las mujeres del período colonial, encapsuló la experiencia de aquellas que se convirtieron en emblemáticos modelos de valores corporales para su sociedad y su tiempo.[18]

Preámbulos corporales

Como se ha señalado con anterioridad, una de las premisas de esta investigación es que ingresar al convento (y vivir en él) significó aprender un uso particular del cuerpo; es decir adquirir una manera de conducir el cuerpo propio mediante la incorporación de una gestualidad corporal específica, por parte de las mujeres que los habitaron, particularmente las novicias y religiosas de velo negro.[19] En este ensayo —como he mencionado— haré énfasis en los posibles usos del cuerpo a partir de su despliegue simbólico en ciertos espacios, sin embargo es importante subrayar que esa educación corporal se daba y se adquiría de muchas maneras simultáneas y paralelas. Textos, espacios, gestos, objetos e imágenes se conjugaron para dar forma, y servir como brújula que orienta, a las representaciones ideales del cuerpo femenino al interior de la clausura.

De todos esos elementos que guiaron las representaciones del cuerpo, me parece sustancial —por la importancia que tuvieron y por las pistas que nos ofrecen para interpretar los otros elementos— hacer mención

---

intemporales e inseparables de una verdadera formación". Hasta la segunda mitad del siglo XVIII la alfabetización y la escritura no se consideraban importantes y no se impartían sistemáticamente en las instituciones de reclusión femeninas. Véase: Pilar Gonzalbo, "*Reffugium Virginum*. Beneficiencia y educación en los colegios y conventos novohispanos", p. 430.

18 Asunción Lavrín, *Brides of Christ*, p. 355.

19 Véase: Genevieve Galán, "Gestualidad, teatralidad y cortesía: reglas y aprendizajes al interior del convento para pensar la corporalidad religiosa femenina", *Historia y Grafía*, pp. 129-165.

breve del papel que ocuparon las reglas y constituciones de cada orden religiosa femenina. Las reglas y constituciones conformaron un conjunto de preceptos cristianos destinados a normar de manera general el comportamiento de las religiosas y asegurar el seguimiento de los cuatro votos que se profesaban en los conventos novohispanos: pobreza, castidad, obediencia y clausura. Los votos aseguraban además la permanencia de aspectos claves de la vida religiosa esenciales para su supervivencia.[20] Las reglas fungían como una especie de "espejo" en el que las religiosas debían verse reflejadas y a través de las cuales eran medidas. Es decir, la sumisión a la regla se consideraba como un rasgo típico de la vida monástica, en el que cada religiosa se sometía al control de una doble mirada: aquella de Dios, que lo ve todo; y aquélla de su comunidad, es decir de las otras religiosas y su confesor.

En ese tenor, advertimos que la observancia y lectura de estos textos —así como de manuales y cartillas para las religiosas, entre otros escritos— constituían una de las primeras formas para educar a los cuerpos femeninos. Estos escritos prescribieron con minucia todas las actitudes deseables del cuerpo: el modo de andar y estar en los diversos espacios del convento; cuándo pararse y cuándo sentarse; en qué circunstancias hincarse, inclinarse, postrarse o acostarse en el suelo; cuándo hacer el signo de la cruz y a quién besar la mano; o bien cómo posicionar las distintas partes del cuerpo, principalmente las manos, los ojos y la cabeza. Asimismo, también se ha subrayado como a través de las reglas y constituciones se manejó la sensibilidad corporal y se normó el uso de los sentidos al interior de los claustros.[21]

Este tipo de textos fueron importantes por varias razones: en primer lugar, las reglas y constituciones cumplían con los mismos objetivos que los manuales de civilidad cristiana. Es decir, "educaban" al cuerpo, codificando las posturas corporales ideales al interior del convento. Esta educación corporal era importante para "espiritualizar" al cuerpo, lograr su templanza[22] y ayudarlo a ejercitarse en la modestia, la humildad y

20 Asunción Lavrín, *Brides of Christ*, p. 8.

21 Rosalva Loreto, "Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII y XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, p. 69.

22 En el *Diccionario de Autoridades* de 1739, la templanza se define como la virtud que modera los apetitos y el uso excesivo de los sentidos, favoreciendo la razón, en aras de la salud del cuerpo y el alma.

la compostura. Siendo estas últimas características, las deseables para el cuerpo de las religiosas. El principio de evitar cualquier exceso en el comportamiento corporal y lograr la circunspección del cuerpo, fue una de las grandes preocupaciones de los manuales de civilidad y los códigos de comportamiento del período moderno; los textos corpo-normativos que se leían al interior de los claustros no escaparon a esta inquietud.[23]

En segundo lugar, otro de los objetivos de la educación gestual y corporal fue la de introducir una uniformidad en las practicas corporales. En ese sentido, las reglas y constituciones de cada orden religiosa estaban concebidas como uno de los medios para lograr la perfección religiosa y hacer de las monjas "muy preciosas en los ojos de Dios".[24] Esta perfección se lograba cuando el cuerpo se sujetaba a los preceptos religiosos y lograba al mismo tiempo, huir o rechazar cualquier signo de individualidad o expresión personal que las distinguiera del resto de su comunidad. Lo anterior es importante, ya que es la única manera en la que el cuerpo mortal de la religiosa lograba unirse simbólicamente a un cuerpo más grande e importante: el cuerpo metafórico de Cristo y la Iglesia.

En tercer y último lugar, se pensaba que el comportamiento corporal de las religiosas era un modelo para el resto de la sociedad. Para la Iglesia del período colonial el aspecto físico corporal (que incluía la apariencia y el comportamiento) estaba relacionado con el alma. El cristianismo subrayaba la idea de que el cuerpo no era algo autónomo, sino que estaba relacionado con el alma. Los diccionarios del período, por ejemplo, afirmaban que: "el alma está en todo el cuerpo y en cada parte del cuerpo: de suerte, que no podemos dar en el cuerpo, en que no luzga o se trasluzga algún efecto del alma".[25] La relación entre el cuerpo y el alma es pensada en términos de analogía: los "movimientos del cuerpo" traicionan "hacia fuera" a los "movimientos del alma".[26] En la Nueva España diferentes textos insistieron en hacer del cuerpo un sitio que reflejara la virtuosidad del alma. Las constituciones de las concepcionistas, por ejemplo, subrayaban que: "en sus hablas, andar, y gesto, muestren ser verdaderas imitadoras

23 Genevieve Galán, "Gestualidad, teatralidad y cortesía: reglas y aprendizajes al interior del convento para pensar la corporalidad religiosa femenina", *Historia y Grafía*, pp. 129-165.

24 Antonio Núñez de Miranda, *Exercicios espirituales de San Ignacio acomodados a el Estado, y Profession Religiosa de las Señoras Virgenes, Esposas de Christo*, fol.1.

25 "Alma", *Diccionario de autoridades* [www.rae.es]

26 Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l´Occident médiéval*, p. 66.

de la humildad y mansedumbre de nuestro Señor Jesu-Christo, y su bendita Madre".[27] El franciscano Antonio Arbiol, en su manual para religiosas y novicias, subrayaba contundentemente que estas mujeres "no solo tienen la obligación de ser puras, y castas, *sino también parecerlo en todo*"; y en ese sentido agregaba que "aunque en su corazón no sean tan perfectas, y santas como deben, *importa que en lo exterior lo parezcan* para dar el buen ejemplo a los seglares." [28] Los ejemplos anteriores son pequeñas muestras que nos permiten ver que la exigencia de un cuerpo que refleje un alma bondadosa no es ajena a las mujeres que viven al interior del convento. Las religiosas debían considerar los medios de complacer a Dios tanto en espíritu como en cuerpo; no sólo por tratarse de una exigencia de la vida monacal, sino también porque el resto de los laicos tomaban de estas criaturas casi celestes: los ejemplos a imitar. Los preceptos predicados en el claustro conformaron así "maneras de pensar, ver y sentir que, aunque propias de la vida monacal, se reprodujeron como modelo ideal a imitar"[29] entre casi todos los sectores de mujeres que habitaron la clausura y el virreinato.

Rumores del cuerpo por los distintos espacios de la clausura

Iglesia

Las iglesias de los conventos de monjas constituyen vestigios arquitectónicos que aún persisten hasta nuestros días. Al fundarse un convento, una de las primeras cosas que comenzaba a edificarse o planearse con gran solemnidad, era la iglesia: sitio en el que no se escatimaban gastos y que debía reflejar toda la gloria y alabanza a Dios. A partir de la Edad Media, la noción de iglesia comenzó paulatinamente a asociarse a la idea de la "casa de Dios", como un recinto espacial particular cuyo fin era el de facilitar la práctica religiosa y la espiritualidad de los creyentes. La vida religiosa, de esta manera, fue rápidamente asociada a inmuebles —como

27 *Constituciones generales para todas las monjas y religiosas, sujetas a la obediencia de la orden de nuestro padre San Francisco en toda la familia cismontana*, p. 69.

28 Antonio Arbiol, *La religiosa instruida con doctrina de la Sagrada Escritura y Santos Padres de la Iglesia Católica para todas las operaciones de su vida regular, desde que recibe el santo hábito hasta la hora de su muerte*, p. 483. Las cursivas son mías.

29 Rosalva Loreto, "La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII", p. 551.

monasterios, iglesias y conventos— cuyo fin fue el salvaguardar la espiritualidad individual y colectiva.[30] No es de extrañar, por ende, que estos recintos hayan tenido un lugar muy especial en la vida de las habitantes de los conventos, en especial de las religiosas.

Era en las iglesias donde las religiosas se vinculaban con la comunidad a través de las misas, donde rezaban por patronos y creyentes, donde sostenían encuentros con Dios, y —quizá más importante— donde ocurría su ceremonia de ingreso al convento: sus desposorios con Cristo.[31] Las iglesias de monjas en ese sentido, constituyen espacios vitales en la vida religiosa y comunitaria: son espacios en los que se afianzaba la unión entre lo sacro y lo mundano, se adquiría un nuevo cuerpo —aquel del hábito, la regla monacal y los votos religiosos— y se pasaba a formar parte de un cuerpo simbólico más grande: el de la comunidad religiosa, la Iglesia y Cristo.

La ceremonia donde se desposaba a Cristo nos permite visualizar la importancia simbólica que tenía la idea de adquirir un nuevo cuerpo a través de la profesión religiosa y la promesa de guardar los cuatro votos religiosos femeninos —clausura, castidad, pobreza y obediencia— como garantía de salvaguardar el alma, a través del cuerpo. Ya que la ceremonia de matrimonio con Cristo era hasta cierto punto la confirmación de que se estaba familiarizada con los usos del cuerpo que se habían aprendido en la preparación, durante el noviciado. Adoptar el hábito monjil —en una ritualizada ceremonia— significaba de ese modo integrarse de lleno al cuerpo de la comunidad monástica.

Asimismo, en la ceremonia de profesión, las mujeres eran vestidas de manera simbólica con los hábitos (su nuevo cuerpo) que las acompañarían toda su vida. Ciertas prendas de este hábito se consideraban claves, ya que fungían como un recordatorio de los cuatro votos que

30 Véase: Dominique Iogna-Prat, *La maison de Dieu*.

31 Para ingresar al convento la postulante a novicia debía en primer lugar expresar la libre determinación de abrazar la vida religiosa. Posteriormente debía cumplir con cuatro requisitos para profesar como monja de velo negro (religiosa con plenos derechos en la comunidad monacal y en la jerarquía más alta): la legitimidad en el nacimiento, la calidad o etnicidad (ser "españolas" peninsulares o criollas), la virginidad y el pago de una dote para su manutención al interior. Del mismo modo, la postulante debía estar "sana" y tener 15 años de edad al momento de ingresar al noviciado, para después profesar como monja a los 16 años de edad. Muchas investigaciones han enfatizado como estos requisitos fueron negociados según la época y las aspirantes, ya que ciertos casos demuestran que muchas mujeres que no cumplían ortodoxamente con los requisitos pudieron profesar como monjas de velo negro sin ningún problema. Asunción Lavrín, *Brides of Christ*, p. 18.

habían jurado guardar y la promesa de una vida en Cristo. Una de estas prendas era el velo, elemento por excelencia que recordaba la clausura del cuerpo y los sentidos; éste constituía un elemento muy importante que formaba parte del hábito religioso de todas las órdenes religiosas femeninas en la Nueva España. El velo ocultaba según los tiempos y espacios lo que no debía verse, reduciendo a la vez el campo visual de las religiosas. Las Esposas de Cristo debían llevar un velo negro y redondo sobre la cabeza, procurando que no hiciera "punta en la frente", "no precioso, ni curioso", ancho que llegará hasta las espaldas "de modo que la frente, cuello, garganta y mejillas anden cubiertas según conviene a su honestidad".[32] El color negro del velo de las profesas era símbolo de "tristeza y llanto continuo, que pide las afrentas, y penosa muerte de su Esposo, y no vana curiosidad."[33] Al igual que el negro, el blanco en el hábito religioso es un color simbólico —testimonio de la pureza virginal del alma y del cuerpo— que emite un mensaje al "siglo" y recuerda las virtudes de los cuerpos celestiales.

Los colores, en ese sentido, son importantes en la vestimenta religiosa, al formar parte esencial de la interpretación y el mensaje corporal que se busca transmitir en los espacios. A las concepcionistas, por ejemplo, se les recordaba que los colores de sus hábitos eran inspiración de los colores con los que vestía María el día que se le apareció a Beatriz de Silva, fundadora de esta orden. A las clarisas, por otro lado, les estaba prohibido usar paños de color, su manto tenía que ser de color ceniza, muestra de la sobriedad y el respeto que le merecían a la orden. Así, el color, al ser considerado en este contexto todavía como materia (un cuerpo), era capaz de imprimir e investir a los cuerpos humanos con sus valores y cualidades.[34]

De igual manera, ciertos objetos posicionados en partes estratégicas del cuerpo, cumplían la misma función que las prendas y los colores que formaban parte del hábito religioso. La corona de flores y la palma, utilizadas en la ceremonia de profesión, simbolizaban el gobierno del Esposo y la virginidad que debía conservarse; el anillo, que a partir de ese momento debían portar siempre, constituía el símbolo de sus desposorios

[32] *Constituciones generales para todas las monjas y religiosas, sujetas a la obediencia de la orden de nuestro padre*, p. 34 y p. 59. Para las novicias el velo tenía que ser blanco, símbolo de su dedicación a Cristo.

[33] *Llave de oro, para abrir las puertas del cielo: la regla y ordenaciones de las monjas de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora la madre de Dios*, p. 98.

[34] Michel Pastoureau, *Una historia simbólica de la Edad Media Occidental*, pp. 125-145.

con Cristo. En algunos casos, a los hábitos también se le cosían o agregaban imágenes de la Virgen; ya fuese a la altura del hombro, o como escapularios, colgados de "los pechos, porque durmiendo, o trabajando, la puedan poner en lugar honesto."[35] Por último, un cordón de cáñamo o cuerda "no curiosa", venía a rematar la vestimenta, ciñendo la cintura de las religiosas como los frailes menores. La cuerda recordaba la importancia de procurar siempre "imitar la humildad, amando la santa pobreza."[36]

Como vemos, en este espacio —la iglesia— esos colores, prendas y elementos, adquirirán una mayor significación alegórica. Estos elementos constituían un recordatorio táctil y visual de la promesa que estos cuerpos femeninos habían jurado guardar; en estos recintos, la importancia de su papel para la sociedad se magnificaba y subrayaba. Era por este sitio por el que entraban a una vida y a un espacio, que ya nunca más abandonarían. ¿Entonces, cómo pensar a estos cuerpos cuando se adentran a la clausura y dejan de ser visibles en las iglesias?

Claustros, patios y corredores

Otro de los espacios que en ocasiones aún podemos apreciar en el presente, son los patios, corredores y claustros. La función de los patios o claustros se remonta a toda una tradición de arquitectura histórica importante. Éstos eran elementos comunes en los edificios (principalmente religiosos) y cumplían propósitos diversos, que iban desde servir a la circulación de personas, la transición y conexión de espacios, hasta cumplir con funciones ceremoniales o educativas. En el caso de los conventos de monjas me interesa destacar dos cosas: hay un aspecto funcional del patio (vinculado a la domesticidad y tránsito cotidiano de los cuerpos) y un aspecto simbólico (vinculado a reforzar la jerarquía e importancia de esos cuerpos). Entre la múltiple simbología que se le asigna al patio o al claustro, está la fungir como una suerte de jardín del edén, de paraíso, que guarda y refuerza la clausura del cuerpo y del alma a las que estaban llamadas las

[35] *Constituciones generales…*, p. 59.

[36] *Regla y constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de Nuestra Señora de la Concepción y la Santísima Trinidad de la Ciudad de los Ángeles*, p. 57.

religiosas. Muchos autores han asociado la idea de paraíso con un jardín; pero no cualquier jardín, es uno clausurado, amurallado y protegido.[37]

IMAGEN 1.

Obra Anónima, *Los Desposorios Místicos* (detalle),
Siglo XVIII, óleo sobre tela.

Fuente: Museo Nacional del Virreinato, SECRETARÍA DE CULTURA.INAH.MX. Tomado de *Relatos e Historias*. En <https://relatosehistorias.mx/nuestras-historias/cuales-eran-las-tentaciones-de-la-carne-en-las-monjas-novohispanas> Fecha de consulta: 26/04/2024.

En el contexto novohispano, el claustro como espacio cerrado al exterior simbolizó con fuerza uno de los ideales de la Contrarreforma: el rechazo del mundo y la opción por una vida en "recogimiento", como medio para encontrarse con Dios. Este ideal fue especialmente remarcado para el caso

[37] Véase: Dominique de Courcelles, *Habitar maravillosamente el mundo: jardines, palacios y moradas espirituales en la España de los siglos XV al XVII.*

de las mujeres.[38] Una de las características de las sociedades contrarreformistas fue la de mantener a las mujeres vigiladas mediante las clausuras. Los patios, como espacios clausurados, nos hablan en ese sentido de vivencias que experimentaron particularmente las mujeres. En el caso de las religiosas, el claustro además sirve para subrayar el voto de clausura.

Este voto fue "género-específico", es decir correspondió sólo a las mujeres y no a los hombres.[39] Los votos de celibato, pobreza y obediencia habían sido desarrollados a lo largo de la Edad Media y fueron reiterados por el Concilio de Trento. En este concilio, de igual modo, se exhortó a una estricta clausura de las monjas, y se hizo de esta condición un cuarto voto y un requisito no negociable para la vida de las mujeres en religión. El voto de clausura que profesaban las religiosas tenía así una doble connotación: por un lado, implicaba una clausura física —mediante la imposibilidad de abandonar el claustro y la promesa de evitar el contacto con el "siglo"— y, por otro, implicaba una clausura de los sentidos y el cuerpo a través de prácticas de mortificación con las que se buscaban, entre otras cosas, resistir a los embates del demonio y las tentaciones de fuera. Los muros del claustro podían constituir una protección efectiva siempre y cuando se practicara igualmente una ascesis rigurosa encaminada a disciplinar y enclaustrar el cuerpo mortal de la religiosa.[40]

Por otro lado, los patios y sus pasillos sirvieron como lugares para los desplazamientos necesarios, así como para aquellos rituales y procesionales: ¿cómo pensar al cuerpo en movimiento? Durante su traslado de un lado a otro, el cuerpo de la religiosa era llamado a desplazarse con toda compostura, con mesura y sin aceleración intempestiva, que altere la calma de la vida en clausura y sobre todo el estado máximo que han profesado. Según indicaba el franciscano Arbiol en su manual para religiosas:

Andando por el convento, siempre la prudente Religiosa ha de llevar las manos recogidas dentro de las mangas, y no caídas ni braceando; porque la modestia regular de la Esposa de Cristo pide toda composición. […] No ande tan a despacio, que parezca soberbia, y presumida; ni tan apresurada, que pierda la Religiosa modestia. Ni incline la cabeza a un

38 María Isabel Viforcos, "Las reformas disciplinares de Trento y la realidad de la vida monástica en el Perú virreinal", p. 524.

39 Asunción Lavrín, *Brides of Christ*, p. 8.

40 Marie-Élisabeth Henneau, "Corps sous le voile à l´époque moderne", pp. 59 y p. 87.

lado, que esto es de hipócritas. Tenga el semblante afable, el rostro modesto, los ojos bajos.[41]

Entre los autores cristianos el ideal de la mesura es constantemente recordado: éste proporciona al cuerpo un movimiento armónico, tomado del modelo musical. El cuerpo es por ende pensado como un instrumento musical, en donde las cuerdas deben tenderse y contraerse de manera armoniosa al desplazarse.[42] Lo anterior no es menor, la armonía de la vida en grupo importa en la clausura lo mismo que el pleno desarrollo de la vida espiritual de cada quién, de ahí que el cuerpo desempeñe un rol esencial para el éxito de la vida en comunidad.[43]

De igual manera, las procesiones que tenían lugar en estos espacios, también constituían ocasiones para ver y ser vistas en la escenificación de la armonía y el dominio corporal. La vestimenta y los ornatos formaban parte esencial de los desplazamientos corporales, al exhibirse como una especie de aparato simbólico necesario para las exigencias y dinámicas de la vida en comunidad. Estos elementos aparecen como una extensión del cuerpo, al ser la vestimenta, como se planteaba, "el cuerpo del cuerpo".[44] Al tiempo que sirven para la puesta en escena de las cualidades que se buscan transmitir. La ropa exhibe y participa en este período de las mismas cualidades que los cuerpos; al sostener y destacar la compostura, exponiendo su circunspección mediante el tipo de ropa, colores y texturas de las telas; y al entrar en contacto directo con la piel, vistiéndola, adornándola, exhibiéndola, ciñéndola y ocultándola en sus formas. La amplitud del hábito escondía las sinuosidades del cuerpo femenino, dejando sólo una ínfima parte de piel al descubierto, al tiempo que apoya y amplifica todas las acciones del cuerpo en este espacio y en las procesiones en honor a Dios.[45]

Por otro lado, estos espacios también nos permiten pensar el hecho de que las religiosas no sólo debían familiarizarse con las reglas que habían que guardar, sino a la par con las lógicas y sensaciones que impone la ropa que visten. Ésta actúa condicionando también los desplazamientos, las acciones y las posturas corporales. Llevada en todo momento, la vestimenta impone al cuerpo una lógica de acción específica en el convento; la cual participa estrechamente con los objetivos y fines de la vida religiosa.

41 Antonio Arbiol, *La religiosa instruida*, p. 442.
42 Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l´Occident médiéval*, p. 67.
43 Marie-Élisabeth Henneau, "Corps sous le voile à l´époque moderne", p. 68.
44 Daniel Arasse, "La carne, la gracia, lo sublime", p. 428.
45 Marie-Élisabeth Henneau, "Corps sous le voile à l´époque moderne", pp. 64-65.

No sorprende así que entre los castigos por no acatar alguno de los cuatro votos religiosos, o por rebeldía hacia la abadesa, se encontrase el de retirar elementos del hábito, como el velo, o bien pasar toda una jornada e incluso un año sin vestir el mismo.[46] Retirar el hábito significaba así negar la plena pertenencia al cuerpo comunitario de la clausura.

Por otro lado, la mortificación del cuerpo tan buscada para la perfección de la vida monástica empezaba en algunos casos al abandonar la vestimenta seglar y adoptar el hábito de la orden correspondiente en la profesión religiosa. En algunos casos era difícil para las religiosas y seglares en la clausura renunciar a la ostentación en el vestido. En el virreinato de la Nueva España, "la ostentación formaba parte de un complejo código social en el que las apariencias eran fundamentales para determinar el lugar que se ocupaba, marcando las diferencias de calidad o étnicas."[47] Y aunque se intentara, el convento no permanecía ajeno a estas reglas sociales del "siglo". La uniformidad vestimentaria al interior del convento podía verse alterada por la demasiada riqueza en el vestir. Se aceptaba el hecho de que las religiosas destinaran cierta cantidad de dinero en vestimenta cada que fuese necesario. No obstante, el uso de camisas bordadas, listones, encajes, enaguas, y paños ricos de seda constituían un atentado contra el voto de pobreza religiosa. Con las restricciones vestimentarias se exhortaba así a una perfección del voto de pobreza y a una concordancia entre lo exterior que viste al cuerpo y el alma interior. Las religiosas de ese modo, tenían que buscar la uniformidad en el hábito y la no distinción, particularmente al desplazarse por el convento. La vida ascética y el trabajo sobre el cuerpo también se encontraban de esa manera en la difícil renuncia a cualquier particularidad del vestido.[48]

Celdas

Imaginemos que caminando por los pasillos avanzamos ahora hacia las celdas. Fue en éstas donde se desarrolló en mayor medida la vida cotidiana e íntima de las mujeres en el convento. La intimidad, en ese sentido, "puede entenderse como la posibilidad de establecer un ritmo personal para la

46 *Regla y constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de Nuestra Señora de la Concepción*, pp. 191- 192.

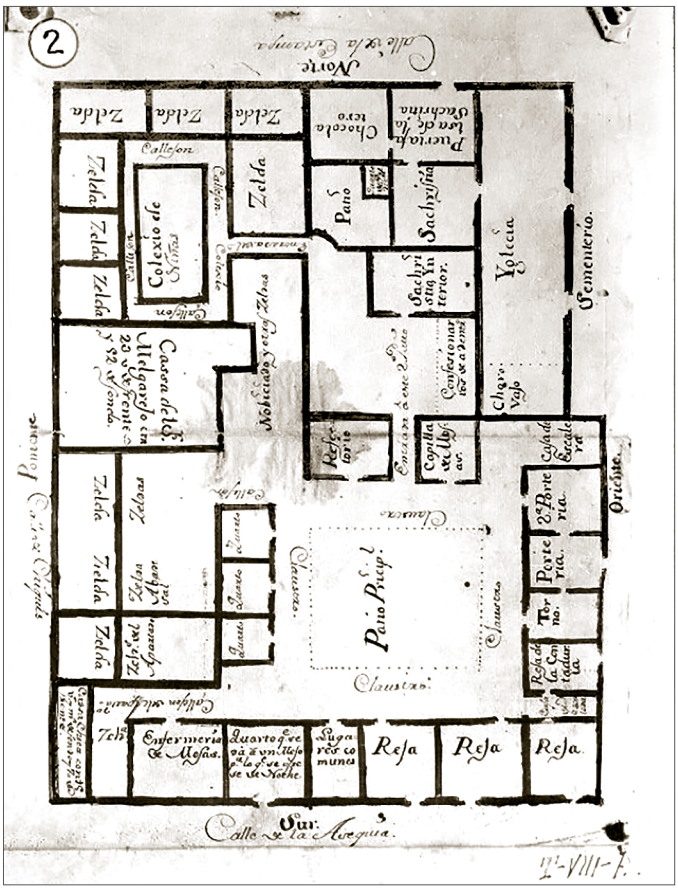
47 Alberto Baena Zapatero, "Las mujeres españolas y el discurso moralista en Nueva España (s. XVI-XVII)", p. 8.

48 Véase: Genevieve Galán, *Cádave, polvo, sombra, nada*, pp. 252-273.

propia vida"[49], incluso en sitios en los que la cotidianidad se encontró tan regulada. En las celdas las mujeres charlaban, leían, escribían, dormían, expresaban afecto, desarrollaban amistades, murmuraban, pensaban, rezaban, se enojaban, lloraban y un montón de acciones que, cobijadas por las paredes de las celdas, podríamos seguir enumerando e imaginando.

IMAGEN 2.

Plano del Exconvento Real de Jesús María, *ca*. 1910.


2
Norte
Celda
Celda
Celda

En estos sitios encontramos sus pertenencias, huellas que nos hablan también de acciones y experiencias corporales. Por los inventarios de pertenencias que se realizaban tras la muerte de las religiosas, sabemos que entre las posesiones de éstas se encontraban uno o varios hábitos, mobiliario y cajas de tamaños distintos para guardar variedad de cosas: prendas que conformaban parte de su ajuar, imágenes, libros espirituales y devocionales, trastos para cocinar, cucharas y cuchillos, tinajas y aguamaniles para asearse, cilicios y disciplinas, reliquias, rosarios y crucifijos, chocolate, jícaras, paños de tela, etc. En los conventos, los bienes materiales eran dispares entre unas y otras: había unas que poseían amplias celdas particulares, esclavas y muebles diversos; mientras que otras, más pobres, apenas y contaban entre sus pertenencias el hábito que llevaban.[50]

Lo anterior no exime que la celda, ese lugar cotidiano quizá sin importancia, se convirtiera en el lugar de guarda o vigilancia de la sensibilidad corporal y personal. En estos espacios las autoridades exhortaban principalmente a guardar el voto de pobreza, mismo que tenía una relación estrecha con el cuerpo. A pesar de las disparidades materiales presentes entre unas y otras, las religiosas todas eran exhortadas a manifestar la pobreza que profesaban en su apariencia externa, principalmente a través de sus hábitos y las telas que tocaban su piel, particularmente en estos espacios. En las celdas y dormitorios, las alfombras, cojines y cobertores tenían que estar hechos con tejidos de lo más pobre. Para evitar la demasiada curiosidad en las "carnes", a las religiosas se les aconsejaba que sus sayas interiores estuvieran elaboradas sólo de paño, sin guarnición ni seda en los forros y —en el caso de las concepcionistas— que no fueran de otro color sino de "honesto azul".[51] Vemos que, a la finura particular de las

[50] La religiosa Petronila de San José, portera del convento de Jesús María, al fallecer en 1687 además de su saya, camisas y delantales, poseía entre otras cosas: un espejo grande, una caja de cuchillos, seis libros de devociones, cuatro paños de seda grandes, 46 pañitos que guardaban su chocolate, una cajita con reliquias, cuatro cajitas de polvos, piedras preciosas, algunos anillos, pulseras y gargantillas. La religiosa Beatriz de San Francisco, del convento de la Encarnación, muerta en 1633, contaba entre sus pertenencias 11 imágenes de la Virgen María y otros santos, un armario donde guardaba su ropa y la ropa de cama, y cinco escritorios pequeños, además de otras cosas. En uno de ellos guardaba "chucherías de poca importancia" como pomadas, ungüentos y jabón. Leonor de San Juan, religiosa también del convento de la Encarnación, poseía 3 hábitos y un limpia dientes de oro. Véase: Genevieve Galán, *Cadáver, polvo, sombra, nada*, pp. 274-275.

[51] *Regla y constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de Nuestra Señora de la Concepción*, pp. 45-46.

telas costosas, se anteponían las texturas rudas y ásperas que utilizaban algunas para elaborar sus vestimentas.[52]

IMAGEN 3.

Indumentaria de las monjas novohispanas, siglo XVIII.

Fuente: Museo Nacional del Virreintato, SECRETARÍA DE CULTURA.INAH.SINAFO.FN.MX. En <https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/pintura%3A2465> Fecha de consulta: 26/04/2024.

[52] Andrés de Borda, *Práctica de confesores de monjas en que se explican los quatro votos de obediencia, pobreza, castidad y claussura*, p. 36v.

También se buscó a través de las ropas proteger a las mujeres de los contactos corporales cotidianos y potencialmente peligrosos que se podían producir en estos espacios. Por ello se ordenaba que todas las hermanas sanas debieran dormir vestidas con sus hábitos y ceñidas con una cuerda en el dormitorio, donde hubiera una lámpara encendida toda la noche, cada una sola en una cama.[53] Sólo a las enfermas, y con licencia de la abadesa, se les podía dispensar "en tiempo de necesidad" el uso del hábito para dormir según lo requirieran.[54] Podemos apreciar como el imperativo de utilizar el hábito y no retirarlo por ningún motivo era muy fuerte. El hábito aparece como una segunda piel, siempre presente que nunca desaparece, ni siquiera muerta,[55] salvo en contadas ocasiones.

Enfermería

La presencia de sitios particulares para curar y sanar el cuerpo fue una constante de los monasterios de monjas. Reglas y constituciones, así como otros textos, subrayan la importancia de cuidar el cuerpo en aras de mejor servir a Dios y a la comunidad. La decisión de llevar una vida ascética no excluía la atención legítima que cada una debía acordar a la preservación de la salud y el bienestar corporal. Varios textos dan testimonio de la importancia de observar una correcta alimentación y un buen aseo corporal en aras de mantener el frágil balance humoral femenino. Entre todos los tiempos que rigen la vida de las mujeres al interior del convento, hay cabida también para los tiempos de cuidados y sanación.[56] La enfermería fue, en ese sentido, el espacio en el que todas las mujeres del convento iban para curarse; ahí debían ser socorridas, curadas, y tratadas con benignidad y humildad. La enfermería común era definida como el lugar en el que se les daba a estas mujeres las medicinas de provisión de la botica, elaboradas por las religiosas enfermeras; y dónde, en caso de ser necesario, debían visitarlas los médicos, cirujanos y barberos.[57]

53 *Regla y constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de Nuestra Señora de la Concepción*, pp. 142-143.

54 *Constituciones generales para todas…*, *op. cit.*, pp. 34 y 69; *Llave de oro…*, *op. cit.*, p. 74.

55 "Y la que muriere, sea enterrada con el Habito, sin el manto."; *Constituciones generales para todas las monjas y religiosas, sujetas a la obediencia de la orden…*, p. 69.

56 Genevieve Galán, *Cadáver, polvo, sombra, nada*, pp. 141-204.

57 Nuria Salazar Simarro, "Los monasterios femeninos", p. 241.

Se estipulaba que este espacio debía estar en el lugar más "sano de la casa".[58] Durante el tiempo de convalecencia cada enferma debía tener idealmente cama propia, apartada de las otras. Las hermanas enfermeras eran las encargadas de proporcionar la suficiente ropa blanca para camas y vendajes; y de preparar con tiempo, y "gran diligencia y cuidado": los ungüentos, aceites, infusiones, purgas y demás preparaciones, utilizadas como medicamentos.[59] Algunas de estas preparaciones se vendían incluso al público en general y eran muy apreciadas por la gente de la ciudad.[60] Las hermanas enfermeras eran también las encargadas de acompañar a los médicos, barberos y cirujanos durante su tiempo en el convento, en aras de vigilarlos y proporcionarles información suscinta de la enferma, sin permitirles divertirse o tener conversaciones particulares con las enfermas o con otras.[61]

Estos espacios nos permiten pensar cómo asumir una conciencia del cuerpo (*ser* un cuerpo), se posibilitó también a través de la presencia de sus constantes enfermedades. Jaime Humberto Borja nos dice que "este era el espacio donde se confundían las penas del cuerpo con las del espíritu." [62] La enfermería nos permite advertir que la estima por la salud corporal convivió a la par con el discurso que ponderaba a la enfermedad como un regalo de Dios. Los males corporales constituía una ocasión significativa para que estas mujeres labraran "ricas y vistosas coronas", al asumir con paciencia los padecimientos del cuerpo.[63] La comparación entre la enfermedad y el martirio fue un lugar común en la espiritualidad de la época moderna.[64] Padecimientos y accidentes son interpretados como ocasiones para volver a la religiosa más semejantes a su Esposo y limpiar su alma de las ataduras del mundo.

Sin embargo, distintos documentos permiten percatarse también de las ambigüedades que se instalan en los modos en los que las religiosas viven la falta de salud corporal: por un lado, aquellas que perciben el sufrimiento corporal como ascesis purificadora, en sintonía con los modelos

58 *Constituciones generales para todas las monjas…*, pp. 67-68.
59 *Regla de las monjas…*, p. 160.
60 Josefina Muriel, *Conventos de monjas*, p. 76.
61 Andrés de Borda, *Práctica de confesores de monjas,* pp. 85v-86r.
62 Jaime Humberto Borja, "Cuerpos barrocos y vidas ejemplares: la teatralidad de la autobiografía", *Fronteras de la historia*, p. 110.
63 Arbiol, *La religiosa instruida*, p. 89.
64 Jacques Le Brun, *Sœur et amante. Les biographies spirituelles féminines du XVIIe siècle*, pp. 157-175.

de santidad difundidos en este período. Por otro lado, aquellas que experimentan los padecimientos como una carga insoportable, que repercuten de manera insidiosa en la cotidianidad de sus cuerpos y en el día a día del quehacer religioso.

Refectorio

El refectorio fue uno de los espacios conventuales en el que las conductas y los gestos corporales se encontraron más fuertemente codificados. Por su importancia para la comunidad, este espacio —junto con el coro— era un escenario propicio para la escenificación y el despliegue de una gestualidad monacal específica al interior del convento. El refectorio fungía como el comedor de la comunidad y era uno de los sitios principales donde tenía lugar el acto de lectura comunitaria en voz alta de las reglas y constituciones, o de algún otro tipo de lectura espiritual (como sermones o la vida de algún santo o santa). También era en este recinto, donde la Abadesa celebrara el capítulo cada viernes, donde se realizaban los actos de confesión en voz alta de las culpas individuales frente a todas, así como la gran mayoría de las penitencias públicas. El tipo de actividades comunitarias que se desarrollaban en este espacio específico exigía de las religiosas la ejecución de determinados tipos de gestos, principalmente: de solemnidad, respeto y penitencia, encarnados en genuflexiones y reverencias.[65]

Es importante recalcar que un gesto no es un movimiento corporal azaroso, espontáneo, insignificante o carente de importancia: un gesto en este contexto es la expresión física y exterior del alma. Los gestos corporales se pensaban como el reflejo de la disposición interior del alma y los afectos de los individuos. Por lo mismo, éstos se encontraban estrechamente codificados y examinados. Además, los gestos corporales eran importantes porque se pensaba podían incidir benéficamente en la perfección del alma: a través de los gestos concretos de mortificación, y la constante disciplina corporal que estos simbolizaban, se podía ayudar al alma a elevarse hacia Dios.[66] Por otro lado, muchos gestos corporales

[65] Véase: Genevieve Galán, "Gestualidad, teatralidad y cortesía: reglas y aprendizajes al interior del convento para pensar la corporalidad religiosa femenina", *Historia y Grafía*, pp. 129-165.

[66] Véase: Jean Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l´Occident médiéval*, Éditions Gallimard, Paris, 1990.

compartieron la misma acción y/o posición del cuerpo, sin embargo, su significado dependió del contexto, la situación, el espacio y el momento en el que se ejecutó. Por ejemplo, uno de los gestos más frecuentes y simbólicos fue la genuflexión o el estar de rodillas. Este gesto fue portador de múltiples significados, los cuáles se leían y entendían en función de la circunstancia y el espacio en el que eran realizados.

El refectorio —por ser uno de los espacios importantes para el desarrollo de la vida en comunidad, así como un sitio para expresar culpa— se convirtió en un escenario propicio para el despliegue de gestos de penitencia y arrepentimiento, mismos que buscaban transmitir: contrición, compunción, solemnidad, pena, pesar y dolor. Estos gestos iban desde genuflexiones, bajar los ojos o amordazarse la boca, hasta besar los pies a las hermanas, ponerse en posición de cruz, acostada o parada, en medio de la sala, o boca abajo "en tierra", para que pasasen todas por encima.[67]

Las reglas de las concepcionistas señalaban, por ejemplo, que en el refectorio "se estará con toda *modestia*, y silencio, *los ojos bajos*, y el corazón atento a Dios, y a la Lección". A la par, se estipulaba que "siempre que entran, y salen del [refectorio], *se han de poner de rodillas, y cuando se levanten a leer, y a servir, y siempre han de besar la tierra*; porque en todas partes se han de humillar por el Señor […]."[68] Por ejemplo, Francisca de San Lorenzo —monja del convento de Jesús María— fue "señaladísima" en todo tipo de penitencias que se hacían en el refectorio, a éste entraba "con una mordaza en la boca, y cubiertos los ojos con un cilicio" y "con palabras ponderativas se confesaba sus culpas leves".[69] Hablar lo necesario y guardar silencio eran también gestos particularmente importantes en este recinto.

Por otro lado, durante ese tiempo de nutrimento corporal que implicaba comer en el refectorio, las habitantes del convento tenían que escuchar con atención la lectura (nutrimento del alma) que desde el púlpito hacía la religiosa lectora o hebdómada. El alimento material y espiritual sucedía simultáneamente, de modo que también era importante acompañarlo de determinados gestos. Por ejemplo, las religiosas que asistían al refectorio durante la comida estaban obligadas a comer "con modestia, silencio, templanza, y mortificación", haciendo así "todas las mortifica-

67 *Constituciones generales…*, p. 85.

68 *Ibid*., p. 141. Las cursivas son mías.

69 Carlos de Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental plantado y cultivado por la liberal benéfica mando de los muy catholicos y poderosos Reyes de España Nuestros Señores en su magnífico Real Convento de Jesús María de México*, fol. 168r.

ciones, que se acostumbran, con el consejo y dirección de sus Mayores." Durante el Adviento y la Cuaresma, se les exigía llevar a cabo disciplinas comunitarias en el refectorio, como: "la penitencia de *comer en tierra*, *besar los pies*, o *llevar un palo en la boca*".[70]

Coro

Nos ubicamos nuevamente en la Iglesia, donde comenzó este recorrido, en la parte posterior de este recinto, se apreciaba una particularidad de las clausuras femeninas: el coro alto y bajo, caracterizado en este contexto por la presencia de rejas que, metafóricamente, separaban la vida espiritual de los claustros de la vida terrenal del "siglo". De igual modo, ambos coros reflejaban a su vez la idea de una jerarquía, casi angelical, entre las Esposas de Cristo, ubicadas en el coro alto durante las liturgias y rezos; y las novicias, monjas de velo blanco y demás mujeres, localizadas en el coro bajo. El coro, como vemos, fue un sitio importante dentro de la clausura por ser el espacio en el que se llevaba a cabo la oración comunitaria: corazón de la vida espiritual. Por ello, el coro fue un espacio propicio para desplegar todos los gestos de piedad y oración —mismos que transmitían devoción, sumisión, respeto, contemplación y veneración—; y donde éstos se ensalzaban y adquirían una importancia fundamental.[71]

Las actividades comunitarias —como la asistencia a la misa, el rezo y canto— jugaban un papel muy importante en la educación del cuerpo al interior de los monasterios. Estas actividades "servían para determinar una identidad grupal donde la repetición de los mismos gestos y prácticas incorporaba en cada religiosa una conciencia de pertenencia al conjunto monástico, lo cual le proporcionaba una referencia esencial que daba sentido al mundo y a su existencia."[72] Uno de los aspectos que caracterizaron al período de la Contrarreforma fueron las solemnes ceremonias litúrgicas y la participación de amplios sectores de la población en actos colectivos de piedad. La oración en este período se transformó, en la opinión

70 *Constituciones generales…*, p. 85.

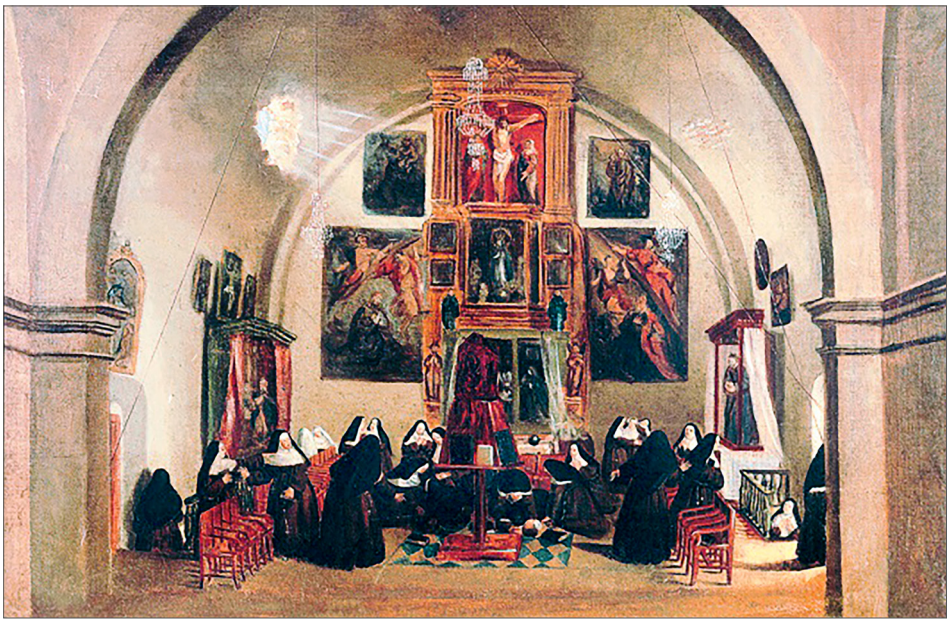
71 Véase: Genevieve Galán, "Gestualidad, teatralidad y cortesía: reglas y aprendizajes al interior del convento para pensar la corporalidad religiosa femenina", *Historia y Grafía*, pp. 129-165.

72 Rosalva Loreto, "Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII y XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, p. 73.

de algunos investigadores, en un ritualizado "performance", en el que las posturas corporales adoptadas en esta práctica se dotaban —según fuera el caso— de diferentes virtudes y significados.[73] El coro se constituyó, por ende, como uno de los espacios de gestualidad más importantes al interior del convento y sitio donde este proceso de espiritualización del cuerpo se expresaba de manera más contundente. Era en el coro donde a través de la oración la religiosa se ofrecía a sí misma a Dios en sacrificio.[74]

IMAGEN 4.

José María Medina, *Coro de Monjas en un Convento Poblano*, Siglo XVIII.



Fuente: Colección particular. En *Relatos e Historias*. En <https://relatosehistorias.mx/nuestras-historias/cuales-eran-las-tentaciones-de-la-carne-en-las-monjas-novohispanas> Fecha de consulta: 26/04/2024.

En ese sentido, no sólo bastaba con presentarse a las celebraciones religiosas, sino que también debía hacerse efectiva la presencia de sentimientos

[73] Kristen Ibsen, *Women´s spiritual autohagiography in Colonial Spanish America*, p. 98.
[74] *Llave de oro…*, pp. 89-90.

piadosos y de devoción acordes con la liturgia. Sentimientos que sólo podían volverse visibles mediante los gestos corporales. Lo anterior muestra la importancia que la Iglesia Católica de la primera modernidad atribuyó a la concordancia entre la disposición interna y la conducta externa.[75] La exigencia de gestos que diesen muestra de la disposición interna (y que buscaran incluso provocarla) conllevó a la elaboración de reglas y descripciones corporales por parte de los responsables de velar por el buen funcionamiento de la vida en los monasterios. Sí los actos cotidianos y habituales de la comunidad exigían en muchos casos una reglamentación precisa —reflejada principalmente en la educación "armónica" de los cuerpos—, con más razón la liturgia cotidiana y ceremonial —corazón de la vida en comunidad— exigía ineludiblemente garantizar la coordinación colectiva. Los gestos rituales, además, buscaban incidir en la cohesión de la comunidad: la creación de un cuerpo comunitario.

Como si se tratase de una representación teatral los cuerpos de las religiosas en las diferentes celebraciones litúrgicas ejecutaban y alternaban: reverencias, golpes de pecho e inclinaciones. Sus cuerpos se sentaban, se agachaban, se persignaban, inclinaban la cabeza, besaban el suelo, se arrodillaban, se paraban, rezaban a media voz, se miraban a los ojos, según la frecuencia que lo estipulara la liturgia.[76] El franciscano Arbiol subrayaba la importancia de los gestos prescritos en los ceremoniales, al indicar que "aunque no son la sustancia del Culto, son el índice fidelísimo del corazón religioso."[77]

El coro también fue el espacio de lo místico, del éxtasis religioso y de la unión con Dios. Era el sitio en el que por lo regular tenían lugar las visiones religiosas, los arrobamientos místicos y los coloquios con Dios y/o los santos. Aquí, algunas religiosas lloraban copiosamente en señal de devoción, experimentaban sensaciones de arrobo corporal y ardor de pecho, al tiempo que metafóricamente intercambiaban sus corazones inflamados de amor con aquel de Cristo.[78] En algunas ocasiones, se hablaba de religiosas cuyos

[75] Bruno Restif, "Langages du corps et langages du culte dans les status synodaux et les décrets des conciles provinciaux en France, à la fin du XVIe et au debut du XVIIe siècle", [ponencia], pp. 3-4.

[76] *Libro de ceremonias*, [religiosas concepcionistas, principios del siglo XVIII; AGNM, Bienes Nacionales], leg. 1025, expediente 10, s/f.

[77] Arbiol, *La religiosa instruida,* p. 85.

[78] Palma Martínez-Burgos "Experiencia religiosa y sensibilidad femenina en la España Moderna", p. 610.

cuerpos levitaban y arrojaban rayos luminosos, como señal de intensa oración. Sin embargo, la expresión de lo divino no fue la única manifestación presente en el espacio conventual. La iglesia —y el resto del convento— fue también un espacio propicio para la aparición del demonio.[79]

Los demonios, en ese sentido, eran considerados una especie de seres inmateriales, que actuaban en el plano terrenal a través de cuerpos intermediarios. Por ende, en la clausura la figura del diablo fue "personalizada" de diferentes formas. Éste se apareció bajo diferentes figuras o cuerpos: ya fuese en la forma de seres fantásticos que aparecían en los bestiarios medievales (como dragones, grifos, duendes y sirenas), o en la forma de animales salvajes o agresivos que encarnaban el miedo, el Mal o lo incierto (como reptiles, serpientes e insectos).[80] A Marina de la Cruz —del convento de Jesús María—, por ejemplo, el diablo se le llegó a aparecer como: un sapo feísimo, un enjambre de escarabajos, un puerco, un gato, un toro, una tortuga, una chicharra, un león, un lagarto, una yegua, un soldado, un fantasma horrible, un hombre de raza negra, un hombre desnudo, un ermitaño de larga barba y como una sirena de mar muy hermosa.[81]

Varios autores han planteado como el cuerpo de la mujer y la figura del diablo mantienen antaño una relación estrecha. De acuerdo con el discurso religioso el cuerpo de la mujer era mucho más susceptible y proclive a los asaltos de Satanás; ya fuesen éstos en forma de tentaciones, posesiones o simples embates corporales. Su naturaleza húmeda y su tendencia a la imaginación desmedida, las llevaba a ser presas fáciles de los demonios. Por eso, éstas tenían que vigilar estrechamente sus sentidos corporales para protegerse de los astutos engaños de Satán.[82] Uno de los objetos de disputa central para el diablo fue el cuerpo o la atención del cuerpo de las religiosas. Por eso buscaba principalmente distraerlas de su oración: las jalaba, las azotaba, las hacía escupir la hostia, les susurraba al oído palabras o simplemente las hacía reír. A pesar de todo, el imperio de Satán sobre el cuerpo de las mujeres era transitorio. Era sabido que los demonios atormentaban a las siervas de Dios únicamente con la alta y divina permisión. La acción de estos seres de fuerzas sobrenaturales —cuyos efectos podían constatarse a través de la corporalidad— sólo era posible

79 Genevieve Galán, *Cádave, polvo, sombra, nada*, pp. 409-445.

80 Rosalva Loreto López, "La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII", p. 551.

81 Sigüenza y Góngora, *Parayso Occidental…*, fol. 90r y subsiguientes.

82 Robert Muchembled, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, p. 101.

mediante el visto bueno de Dios, autor único que permitía tales pruebas para sus predilectas. Quienes, por lo general, siempre salían victoriosas.[83]

En otro orden de ideas, al morir las religiosas sus cuerpos inertes eran velados en el coro. Una vez consumido el cadáver, sus huesos eran ubicados en el osario, abajo del coro bajo, reintegrándose simbólicamente a la gran comunidad del cuerpo eclesiástico. En contadas ocasiones sucedió que, al igual que los santos que tan ansiosamente algunas buscaron imitar, los cadáveres de estas mujeres presentaban las características de los cuerpos santos: sus rostros se embellecían tras la muerte, su cadáver permanecía días intacto y su cuerpo inerte expedía olores y sudores suaves. La comunidad de fieles y religiosas, entonces, empapaba y frotaba toallas y listones contra el cadáver, el hábito se hacía jirones para repartirse. Estos fragmentos eran guardados celosamente como objetos milagrosos, prolongando la existencia del cuerpo femenino que alguna vez respiró, en un nuevo cuerpo: el de la reliquia (y la hagiografía). Muchas de las religiosas novohispanas cuyos cuerpos se convirtieron en reliquias para otros, no fueron jamás el objeto de un proceso de canonización que les garantizase un lugar legítimo entre los santos; sin embargo, su persona y su cuerpo fueron para sus contemporáneos dignos ejemplos de comportamiento, perfección religiosa y santidad.[84]

Hoy esos cuerpos femeninos se nos prolongan en las obsesiones del estudioso, del investigador, que, a través de una recomposición de vestigios, citas, palabras, crea un cuerpo textual que intenta pensar las ausencias y trayectorias de esas corporalidades de antaño: "sólo el fin de una época permite enunciar eso que la ha hecho vivir, como si le hiciera falta morir para convertirse en libro."[85]

Fuentes consultadas

Bibliográficas

Arbiol, Fr. Antonio, O.F.M, *La religiosa instruida con doctrina de la Sagrada Escritura y Santos Padres de la Iglesia Católica para todas las operaciones de su vida regular, desde que recibe el santo hábito hasta la hora de su muerte*, Madrid, Imprenta de la Causa de la V.M. María de Jesús de Agreda, Madrid, 1753.

83 *Ibid*., p. 117.

84 Véase: Antonio Rubial García, *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla en torno a los venerables no canonizados de la Nueva España*.

85 Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano,* p. 215.

ARASSE, Daniel, "La carne, la gracia, lo sublime", Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello (dirs.), *Historia del cuerpo. Del Renacimiento a la Ilustración*, vol. I, Madrid, Taurus, 2005, pp. 395-456.

BORDA, Andrés de, *Práctica de confesores de monjas en que se explican los quatro votos de obediencia, pobreza, castidad y claussura, por medio del diálogo,* México, Francisco de Ribera Calderón, 1708.

BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto, "Cuerpos barrocos y vidas ejemplares; la teatralidad de la autobiografía", en *Fronteras de la historia. Revista de Historia Colonial Latinoamérica*, Bogotá, 2002, vol. 7, pp. 119- 136.

CERTEAU, Michel de, *La Escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

————, *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

————, *La invención de lo cotidiano,* México, Universidad Iberoamericana, 1996.

Constituciones generales para todas las monjas y religiosas, sujetas a la obediencia de la orden de nuestro padre San Francisco en toda la familia cismontana, de nuevo recopiladas de las antiguas; y añadidas con acuerdo, consentimiento y aprobación del Capítulo General, celebrado en Roma a 11 de junio de 1639, en que presidió el eminentísimo señor cardenal Francisco Barberino, protector de la Orden. Y fue electo en ministro general nuestro reverendísimo padre fray Juan Merinero, México, Impr. causa de la Madre María de Jesús de Agreda, 1748.

COURCELLES, Dominique de, *Habitar maravillosamente el mundo: jardines, palacios y moradas espirituales en la España de los siglos XV al XVII,* España, Siruela, 2020.

COX, Marcelo, *Ora et labora. La invención de la intimidad,* Barcelona, Puente Editores, 2022.

FERNÁNDEZ CEJUDO, Juan, *Llave de oro, para abrir las puertas del cielo; la regla y ordenaciones de las monjas de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora la madre de Dios: con quatro brevísimos sumarios que se verán a la vuelta en esta nueva impresión, hecha a expensas de varios conventos de esta capital para el uso de sus religiosas*, México, reimpreso en la imprenta de Doña María Fernández de Jáuregui, 1815.

GALÁN TAMÉS, Genevieve, *Cadáver, polvo, sombra, nada": Una historia de los cuerpos femeninos en los conventos de la ciudad de México, siglo XVII*, México, Ediciones Navarra, 2017.

————, "Del cuerpo que se representa al cuerpo que se siente. Georges Vigarello y el estudio del cuerpo en la historia", *Revista Fuentes Humanísticas*, México, año 33, núm. 63, 2021, pp. 75-92.

————, "Gestualidad, teatralidad y cortesía: reglas y aprendizajes para pensar la corporalidad religiosa femenina", *Historia y Grafía*, México, núm. 43, julio-diciembre 2014, pp. 131- 168.

GONZALBO AIZPURO, Pilar, *Las mujeres en la Nueva España, educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987.

————, "*Reffugium Virginum*. Beneficiencia y educación en los colegios y conventos novohispanos", Manuel Ramos (coord.), *Memoria del II Congreso Internacional. El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Condumex, 1995, pp.

HENNEAU, Marie-Élisabeth, "Corps sous le voile à l´époque moderne", Cathy McClive y Nicole Pellegrin (eds.), *Femmes en fleurs, femmes en corps. Sang, Santé, Sexualités, du Moyen Âge aux Lumières*, Saint-Étienne, Publication de l´Université de Saint-Étienne, 2010, pp. 59-100.

HOLLER, Jacqueline, *"Escogidas plantas:" Nuns and beatas in Mexico City, 1531-1601*, Nueva York, Columbia University Press, 2005.

IBSEN, Kristine. *Women´s spiritual autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville, University Press of Florida, 1999.

IOGNA- Prat, Dominique, *La maison Dieu*, Paris, Seuil, 2006.

JOHNSON, Lyman y Sonya Lipsett-Rivera, *The Faces of Honor. Sex, shame and violence in Colonial Latin America*, Nuevo México, University of New Mexico Press, 1998.

LAVRÍN, Asunción, *Brides of Christ. Conventual life in colonial Mexico*, E.U.A., Stanford University Press, 2008.

————, "La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana", Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina. América Latina Colonial: Población, sociedad, cultura*, Barcelona, Crítica, vol. IV, 2000, pp. 109-136.

LE BRUN, Jacques, *Sœur et amante. Les biographies spirituelles féminines du XVII^e siècle*, Ginebra, Droz, 2013.

LORETO LÓPEZ, Rosalva, "La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII", Manuel Ramos (coord.), *Memoria del II Congreso Internacional. El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Condumex, 1995, pp. 541-555.

————, "Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII y XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, México, núm. 23, 2000, pp. 67- 95.

MARTÍNEZ-BURGOS, Palma, "Experiencia religiosa y sensibilidad femenina en la España Moderna", Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, España, Taurus, 2000, pp. 598-613.

MUCHEMBLED, Robert, *Historia del diablo. Siglos XII-XX,* México, FCE, 2006.
MURIEL, Josefina, *Conventos de monjas*, México, Santiago, 1946.
NANCY, Jean-Luc. *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*, La Cebra, Buenos Aires, 2011.
NÚNEZ DE MIRANDA, Antonio, S.J., *Exercicios espirituales de San Ignacio acomodados a el Estado, y Profession Religiosa de las Señoras Virgenes, Esposas de Christo*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1710.
PASTOUREAU, Michel, *Una historia simbólica de la Edad Media Occidental*, Argentina, Katz, 2006.
Regla y constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de Nuestra Señora de la Concepción, México, Imprenta del Seminario Palafoxiano, 1773.
Regla y constituciones que han de guardar las religiosas del convento del glorioso padre san Geronymo de la ciudad de los Angeles, México, Imprenta del Seminario Palafoxiano, 1773.
Regla y ordenaciones de las religiosas de la Limpia e Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen N. Señora que se han de observar en los conventos del dicho Orden de la Ciudad de México, México, en la Imprenta Matritense de Don Felipe de Zuñiga y Ontíveros, 1779.
RESTIF, Bruno, "Langages du corps et langages du culte dans les status synodaux et les décrets des conciles provinciaux en France, à la fin du XVI^{e} et au debut du XVII^{e} siècle" [ponencia presentada dentro del coloquio "Les langages du culte aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles"], Le Puy-en-Velay, Francia, 28 de octubre de 2010.
RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla en torno a los venerables no canonizados de la Nueva España*, México, UNAM/ FfyL/FCE, 1999.
SALAZAR SIMARRO, Nuria, "Los monasterios femeninos", Pilar Gonzalbo Aizpuro (dir) y Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca*, México, Fondo de Cultura Económica/COLMEX, tomo II, 2005, pp. 221-259.
SCHMITT, Jean-Claude, *La raison des gestes dans l´Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.
SENNET, Richard, *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental,* Buenos Aires, Alianza Editorial, 1996.
SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos, *Parayso Occidental plantado y cultivado por la liberal y benéfica mano de los muy católicos y poderosos reyes de España nuestros señores en su magnífico real convento de Jesús María de México*, México, UNAM/ Condumex, 1995.

VIFORCOS, María Isabel, "Las reformas disciplinares de Trento y la realidad de la vida monástica en el Perú virreinal" en Manuel Ramos (coord.), *El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Memoria del II Congreso Internacional,* Condumex, México, 1995, pp. 523-540.

VIGARELLO, Georges, "Approches du corps", *Revue français de pédagogie*, Francia, 1992, 98, p. 5.

Electrónicas

BAENA ZAPATERO, Alberto, "Las mujeres españolas y el discurso moralista en Nueva España (s.XVI-XVII)", *Nuevo Mundo Mundos Nuevo,* Paris, 2008, pp. 1-13, En línea: http://nuevomundo.revues.org/index22012.html (Consultado el 07 de mayo de 2017).

Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad con las palabras o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Dedicado al rey nuestro Señor Don Phelipe V. (que Dios guarde) a cuyas reales expensas se hace esta obra compuesto por la Real Academia Española, en Madrid, Imprenta de Francisco de Hierro, 1729. En línea: http://web.frl.es/DA.html

Africanas, afrodescendientes y afromexicanas[1]

María Elisa Velázquez Gutiérrez
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Introducción

Miles de mujeres de distintas culturas del continente africano arribaron de manera forzada durante el periodo virreinal a México. También llegaron como esclavizadas o libres, mujeres de origen africano provenientes de la Península Ibérica, el Caribe y regiones de Centroamérica. Además, desde el siglo XIX y sobre todo en el XX, han llegado africanas y afrodescendientes de distintos países a México como migrantes hacia Estados Unidos, pero también como residentes.

A pesar de las investigaciones que se han realizado, sobre todo de estas mujeres en la época virreinal, la sociedad mexicana poco sabe de su historia. Estudios han documentado que, junto con hombres, jóvenes y niños esclavizados, alrededor de 250,000 personas llegaron de manera forzada fundamentalmente al puerto de Veracruz para ser trasladadas a distintas regiones del virreinato novohispano; esta cifra no considera el comercio por contrabando difícil de calcular, pero podría aumentar significativamente, si además se cuentan aquellos descendientes de poblaciones africanas que nacieron en la Nueva España.[2] En haciendas, agrícolas y ganaderas, centros mineros, obrajes, gremios y en casas particulares, colegios y conventos, africanas y afrodescendientes desempeñaron acti-

[1] Africanas, se utiliza como una noción que reivindica el origen continental de estas mujeres; afrodescendiente, es una denominación más contemporánea que se refiere a descendientes de origen africano en el mundo, especialmente de aquellos que migraron de manera forzada durante la diáspora. Finalmente, afromexicanas, son aquellas mujeres afrodescendientes con nacionalidad mexicana.

[2] Base de datos African American Slave Trade Data Base, disponible en http://www.slavevoyages.org.

vidades fundamentales para la economía virreinal. Pertenecientes a heterogéneas culturas del continente africano, estas mujeres fueron conocidas como negras, mulatas, morenas, pardas, de color quebrado, lobas, coyotas y otras denominaciones coloquiales y peyorativas. Estas formas de llamarlas, sin referirse a sus idiomas, religiones e historias respondieron al desdén y menosprecio por su origen y bagaje cultural. El intercambio con poblaciones indígenas y españolas explica que los conocimientos y las diversas expresiones de sus culturas fueran recreándose y transformándose y que actualmente puedan identificarse en la gastronomía, los vocablos, las danzas, la música o las formas de curar y criar a los niños.

Fuentes documentales e imágenes, entre otros testimonios, muestran la participación económica, social y cultural de las y los africanos y afrodescendientes en prácticamente todos los territorios de la entonces Nueva España y no, como todavía se piensa, sólo en las costas del territorio mexicano. Investigaciones del periodo virreinal sobre mujeres de origen africano en la Nueva España han evidenciado las difíciles condiciones de sujeción que enfrentaron, así como las posibilidades de agencia social y movilidad económica que vivieron, entre ellas, las de conseguir la libertad y mejores condiciones de vida para ellas y sus familias.[3] A partir del siglo XIX, por

[3] Desde las investigaciones pioneras de Gonzalo Aguirre Beltrán se comenzaron a identificar a mujeres esclavizadas de origen africano como parte de la sociedad virreinal, sin embargo, no se habían estudiado con un enfoque de género y haciendo alusión a las actividades que realizaron, sus experiencias y aportaciones a lo largo del periodo virreinal, ver: Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*; Luz Alejandra Cárdenas "La transgresión erótica de Cathalina González, Isabel de Urrego y Juana María", pp. 39-60 y "Lo maravilloso y la vida cotidiana Mujeres de origen africano en Acapulco, siglo XVII", pp. 79-88; Norma Angélica, Castillo Palma, "Mujeres negras y afromestizas en Nueva España", pp. 583-610; María Elisa Velázquez, "Orgullo y despejo", pp. 25-38 y pp. 77-88; María Elisa Velázquez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*; Cristina Masferrer y María Elisa Velázquez, "Mujeres y niñas esclavizadas en la Nueva España: agencia, resiliencia y redes sociales", pp. 29-58.

Además se han realizado investigaciones sobre las familias, los niños y los procesos de convivencia, entre ellos: Cristina Masferrer, *Muleke, negritos y mulatillos: niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano en la ciudad de México, siglo XVII*; Maira Cristina Córdova Aguilar, *Procesos de convivencia de negros, mulatos y pardos en la sociedad de Oaxaca, siglos XVII y XVIIII*; Sandra Nancy Luna, *Voces entre los silencios. Mujeres de descendencia africana a través de los protocolos notariales de la Ciudad de México, primera mitad del siglo XVIII*; Joan Bristol, "Ana de Vega, mulata: ¿curandera o hechicera?", pp. 35-57, Lorena Elizabeth López Romero, *La esclavitud en los conventos de monjas novohispanos en la ciudad de México, durante el siglo XVII*; Danielle Terrazas Williams, *The Capital of Free Women, Fernando Ciaramitaro;* Andrés Calderon Fernández, "Negras y mulatas: la lenta extinción de la esclavitud en los conventos de Nueva España",

diversos motivos, fueron "borradas" por la historiografía, sin embargo, en las últimas dos décadas, nuevos trabajos han aportado información y datos sobre su participación utilizando fuentes poco convencionales como las imágenes.[4]

Este texto, se propone hacer un recorrido muy general sobre la historia de las mujeres de origen africano, fundamentalmente de la época virreinal, ofreciendo ejemplos de su agencia en distintos momentos históricos. En un primer apartado se explican las condiciones de esclavitud en las que arribaron durante el periodo virreinal, las vejaciones y maltratos que sufrieron, pero también las posibilidades que existieron para obtener la libertad y mejores condiciones de vida. También se abordan las características de las actividades laborales que llevaron a cabo y su importancia en la reproducción económica y cultural de la sociedad novohispana. Otro apartado explica cómo y por qué las poblaciones de origen africano y en especial sus mujeres, se menospreciaron y silenciaron por la historia en México y cómo surgieron nuevas preguntas y demandas en el siglo XX para reivindicar su pasado. Finalmente se hace hincapié en la importancia de las mujeres afromexicanas actualmente y en cómo se organizan para ser visibilizadas por el Estado mexicano y en favor de sus derechos. Debo advertir que las vivencias y experiencias de las mujeres de origen africano en México han sido heterogéneas, no sólo de acuerdo al tiempo que vivieron sino a las regiones que habitaron. No fue lo mismo ser una esclavizada de una hacienda azucarera en Morelos en el siglo XVI, que una "morena" libre comerciante en la Ciudad de México en el siglo XVII o una "negra" nodriza del siglo XVIII en Saltillo. Tampoco por supuesto, han vivido las mismas circunstancias las mujeres de origen africano en la primera mitad del siglo XIX o a principios del XX. No obstante, este texto tiene el propósito de dar a conocer ejemplos de mujeres que a lo largo de siglos y en la vida cotidiana lucharon por sobrevivir, mantener a sus hijos, liberarse de la sujeción, hacer alianzas y por el reconocimiento de sus derechos.

---

pp. 401-435; Sari Dulce, Barrera Meléndez, *Saberes para sobrevivir. patrones culturales de origen bantú en la ciudad de México, Veracruz y La Habana, (1580-1640)*; Danielle Williams Terrazas, *The Capital of Free Women: Race, Legitimacy, and Liberty in Colonial Mexico*.

4 María Elisa Velázquez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, pp. 381-465 y el libro *Huella negra en Guanajuato*; Dolores Ballesteros, *De castas y esclavos a ciudadanos. Las representaciones visuales de la población capitalina de origen africano. Desde el periodo virreinal a las primeras décadas del México independiente*.

Wolof, mandingas, fulas de la región de Senegambia en el África Occidental y otras miles de personas de Angola y el Congo pertenecientes a las culturas bantú en el centro y oriente de África, arribaron de manera forzada a lo largo del periodo virreinal a la Nueva España. La drástica caída demográfica de las poblaciones indígenas después de la conquista por las epidemias, los malos tratos y lo que se ha conocido como "desgano vital" de los pueblos, así como la prohibición de esclavizar a los indígenas con las leyes de 1542, "justificaron" el comercio de personas esclavizadas del continente africano desde fechas muy tempranas. Junto con varones y niños, mujeres jóvenes y niñas fueron secuestradas y transportadas desde los puertos de embarque en las costas africanas hasta Veracruz, el puerto autorizado para el comercio. También Acapulco recibió, aunque en mucho menor número, esclavizados africanos que provenían de Mozambique y que eran trasladados por el Mar Índico hacia Filipinas y después al puerto del Mar del Sur.[5] Más adelante, Campeche y algunos otros ancladeros del Pánuco estuvieron autorizados para recibir mercancías y personas esclavizadas; otras muchas llegaron provenientes del Caribe y de Centroamérica, así como de puertos del Atlántico y del Pacífico que tenían, en ese tiempo vías de navegación por las costas. Además, arribaron esclavizadas desde España o Portugal, como fue el caso de Susana, quien fue comprada en Sevilla, España, pero declaró ser de Portugal y después, junto con el propietario, arribó a Veracruz, en donde fue acusada de "comer barro molido" durante el viaje y renegar después de haber sido azotada.[6]

El sometimiento de estas personas comenzaba con su secuestro en regiones del continente africano. En repetidas ocasiones se esclavizaban a contrincantes de guerras o simplemente a personas de comunidades aisladas que eran más vulnerables a la captura. De ahí eran trasladadas a las factorías en los puertos de salida en donde esperaban que llegaran los barcos que los llevarían de manera forzada y en contra de su voluntad hacia otro continente. Los viajes en los galeones y naos podían durar hasta tres meses y se hacían en condiciones inhumanas, como ha sido relatado en muchas

5 María Elisa Velázquez y María Camila Díaz "Africanas y afrodescendientes en Acapulco virreinal, puerto del mar del Sur: retos y testimonios para su estudio", pp. 41-63.

6 Archivo General de la Nación (AGN), Inquisición, vol. 296, exp. 1, fs 1-6.

crónicas.[7] El estrecho y reducido espacio, la insalubridad de las bodegas en que eran confinadas entre 200 o 300 personas y los malos tratos que recibían causaban enfermedades y muerte. Después del largo viaje llegaban a los puertos de la Nueva España y eran usualmente conducidos hacia las ciudades principales y de ahí a ranchos, haciendas agrícolas y ganaderas o a centros mineros del centro, norte y sur del territorio novohispano. Por ejemplo, personas esclavizadas, entre ellas mujeres, solían venderse en los portales de la Plaza Mayor de la Ciudad de México como lo atestigua un documento de 1618 en que se señala que vendieron a una esclava en "el portal grande de la plaza".[8] Además de los grandes hacendados, los y las esclavizadas eran comprados por maestros de gremios, funcionarios, clérigos, comerciantes, obrajeros, colegios, conventos de monjas, entre otros.

MAPA 1.

Rutas de esclavizados hacia la Nueva España, siglos XVI-XVIII.

Fuente: Santiago Mora, Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural, Dirección de Etnohistoria-CNA, SECRETARÍA DE CULTURA.INAH.MX.

7 Ver entre otras: Joseph Ki-Zerbo, *Historia del África negra. De los orígenes al siglo XIX*, pp. 311 y 312.

8 AGN, Inquisición, vol. 317, exp. 18, s/f.

MAPA 2.

Rutas de comercio de personas esclavizadas
al interior de la Nueva España, siglos XVI-XVIII.

Fuente: Santiago Mora, Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural, Dirección de Etnohistoria-CNA, INAH.SECRETARÍA DE CULTURA.INAH.MX. EN <https://afrodescendientes.inah.gob.mx/public/index.php> Fecha de consulta: 26/04/2024.

Se acostumbraba marcar a las personas esclavizadas con el "calimbo" hierro caliente que señalaba la marca del asentista o bien del propietario. Esclavizadas de la Nueva España fueron herradas en el rostro, la espalda o en uno de sus senos. Por ejemplo, en 1637, en la Ciudad de México, fue denunciada por reniego una mujer mulata soltera de 33 años y de nombre María Medina natural de Portugal. La rectora del recogimiento de Santa Mónica, su propietaria, narró de la siguiente manera por qué la había herrado, y cómo había decidido denunciarla después del reniego:

> …Yo compré una esclava mulata que por algunos disgustos y por asegurarla que no se fuese y pasase por libre la herre en el rostro ayer y con la impaciencia de verse herrada dijo una palabra escandalosa que fue que la llevase el diablo...[9]

Esta aberrante, humillante e injusta práctica de marcar a las personas esclavizadas se abolió formalmente hasta 1784 por decreto real en España, aunque siguió vigente en varias regiones de América que recibieron poblaciones esclavizadas del continente africano hasta el siglo XIX.[10]

Múltiples trabajos y actividades desarrollaron las africanas y sus descendientes, tanto esclavizadas como libertas y libres, muchas de ellas imprescindibles para la economía y la reproducción social y cultural de la sociedad novohispana, como a continuación se analizará.

Esclavizadas, libertad y libros: trabajos y oficios

Lavar, cocinar, limpiar, hilar, bordar, cuidar a los niños o a las personas mayores y enfermas fueron actividades cotidianas que realizaron mujeres de origen africano durante la época virreinal. También llevaron a cabo oficios como ayudantes en algunos gremios y fueron comerciantes, parteras y curanderas, dueñas de mesones y merenderos. Por ejemplo, fue muy común que monjas de conventos solicitarán permiso para que mujeres de origen africano esclavizadas o libres fueran a vivir con ellas en clausura, como lo atestigua el caso de la religiosa Antonio de san Bernardo, del convento de Nuestra Señora de Balvanera en la Ciudad de México quien dijo necesitar "de una criada que me sirva por causa de no tener ninguna y estar sola y al presente he hallado una mulatilla llamada María de San Joseph de edad de quince a diez y seis años libre y que tiene voluntad de estar en el convento".[11] Se sabe que algunas eran traídas de haciendas lejanas para trabajar en los conventos, como el caso de Pascuala de la Ascensión, mulata libre, que fue llevada de una hacienda de Michoacán para trabajar con la religiosa Juliana de San Ildefonso del convento de Nuestra Señora de la Encarnación en 1675 y que la monja pidió fuera regresada

[9] AGN, Inquisición, vol. 376, exp. 23, f. 157.

[10] Gonzalo Aguirre Beltrán, *El negro esclavo, México*, cita al AGN, Ordenanzas, vol. 14, exp. 83.

[11] AGN, Bienes Nacionales, vol. 45, exp. 30, fj. 92.

a la hacienda ya que "estaba enferma y con poca voluntad de estar en el convento".[12]

Según fuentes documentales varias esclavizadas vivieron maltrato verbal, con insultos y descalificaciones, así como, corporal con azotes y vejaciones. Por diversas causas, casi siempre por supuestos actos de desobediencia, reniegos o por tratar o huir, mujeres de origen africano fueron humilladas recibiendo azotes. Tal es el caso de una esclavizada criolla de nombre Magdalena, quien en 1614 fue azotada por la dueña de 26 años Francisca Méndez en la Ciudad de Puebla[13] o de Victoria, negra criolla, esclavizada de alrededor de 20 años de edad, quien relató frente a una denuncia por reniego, que había huido de la casa de sus dueños porque recibía "malos tratamientos" de la dicha su ama y que la última vez ante el miedo de ser azotada había renegado de Dios y todos sus santos y que por ello la habían mandado azotar por un mulato de la casa "muy cruelmente con unas riendas de un caballo".[14] Otro caso de 1604 muestra la crueldad que los dueños podían ejecutar sobre las mujeres esclavizadas. Se trata de una mulata de 16 años, nombrada María de la Cruz de la Ciudad de México e hija de un español y una negra criolla que fue requerida por el Santo Oficio ya que había sido denunciada por blasfemia en 1604. María de la Cruz, explicó que había sido azotada con una "escudilla de aceite caliente" y después encerrada en un pozo con una cadena y que ante tanto dolor había renegado, pero que se arrepentía de ello. [15]

Otras esclavizadas vivieron condiciones de vida menos violentas y en ocasiones establecieron vínculos de afecto y alianza con las dueñas o amos. Algunas les otorgaron en agradecimiento su libertad, ya fuera en vida o en su testamento y también bienes como casas.[16] Lo cierto es que la esclavitud representaba una forma de sujección que implicaba relaciones complejas de dominio y explotación.

La libertad durante el periodo virreinal se podía obtener por diferentes vías. Una de ellas era la manumisión, es decir, la voluntad de los dueños en vida o por testamento de liberarlas de cautivo. También se podía conseguir si la persona esclavizada lograba reunir el dinero suficiente, a través de su

12 AGN, vol. 45, exp. 30, fj.105.
13 AGN, vol. 301, exp. 31, s/f.
14 AGN, vol. 256, exp. 4, s/f.
15 AGN, vol. 574, exp. 3, fojas 1 y 2, vuelta.
16 María Elisa Velázquez, Mujeres de origen africano en la capital novohispana. Siglos XVII y XVIII, pp. 226-228.

trabajo o del apoyo de parientes o amigos para comprar su libertad, y el dueño o ama estaban de acuerdo. Este fue el caso de una pareja de esclavizados de una hacienda cercana a la Ciudad de México cuyo propietario era Juan de Chavarría. A la muerte de éste, los esclavizados de edad avanzada solicitaron fuera concedida su libertad de la siguiente forma:

> …Juan de la Cruz mulato esclavo del Capitán Don Juan de Chavarría…dije que Beatriz negra mi mujer así mismo esclava de dicho difunto se haya actualmente muy vieja y tullida y con otras enfermedades, teniendo de edad más de setenta años, por cuya razón no habiendo ni habrá persona alguna que la quiera comprar...pido y suplico se sirva de mandar que dando cien pesos que para esto es la misma cantidad en que estamos valuados y la que dieron estando yo y la dicha mi mujer para poder servir se nos otorgue carta de libertad que estoy pronto a entregar dichos cien pesos que he recogido entre mis parientes e hijos…[17]

A este matrimonio les fue otorgada la libertad después de haber pagado la cantidad asignada en la que fueron valuados. Por otra parte, se buscaba la libertad huyendo de la sujeción y trasladándose a otra región o escondiéndose en casas de amigos o parientes; a estas personas se les conocieron como huidas o cimarrones, esta última, una noción peyorativa que se refería a animales "salvajes" que andaban en los montes. Se tiene noticia de mujeres de origen africano que fueron azotadas después de haber huido, como en 1600 Victoria, negra criolla esclava, quien fue castigada por orden de la dueña Catalina de la Roca en la Ciudad de México "por haberse huido".[18]

Como esclavizadas, fue usual que africanas y afrodescendientes fueran alquiladas o utilizadas "a jornal" para vender en las calles frutas, verduras, dulces, carne o incluso objetos que los dueños realizaban como cerámicas o para desempeñar alguna actividad como lavar ropa ajena o atender mesones y tiendas. Sin embargo, como mujeres libertas o libres muchas de ellas fueron comerciantes o encargadas de merenderos u hosterías en ciudades como Xalapa, la Ciudad de México o puertos como el de Veracruz.[19]

17 AGN, vol. 470, exp. 5, s/f.

18 AGN, Inquisición, vol. 256, exp. 4, f. 128-154v.

19 Danielle Terrazas, "Polonia de Ribas, mulata y dueña de esclavos: una historia alternativa. Xalapa, siglo XVII", Ulúa, pp. 41-60.

Otros oficios importantes fueron los de crianza y cuidados. Muchas de ellas, junto con las indígenas, se encargaban de amamantar y criar a los niños de los dueños o amas. Las amas de leche o chichihuas desempeñaron un papel importante en la época, entre otras cosas, porque la muerte en el parto era frecuente y los recién nacidos necesitaban de leche y cuidados para sobrevivir. Los lazos de cariño que se establecieron entre nodrizas y niños solían ser fuertes y muchas veces, estos niños en su edad adulta les otorgaban la libertad a las mujeres que los habían criado o les heredaban bienes, incluso casas. También los cuidados de enfermos y personas de edad adulta, realizados en muchas ocasiones por esclavizadas o libres de origen africano fueron en ocasiones valorados. Por ejemplo, el historiador Tomás Dimas Arenas, relata el caso del bachiller Joaquín Cayetano Díaz quien en su testamento declaró haber heredado de su padre en Sombrerete hacia el año de 1748 una mulata esclava nombrada Elena Javiera con ocho hijos a quienes les otorgó la libertad por "haberle servido, atendido y cuidado fielmente".[20]

Querellas y supersticiones

Según atestiguan las fuentes documentales, muchas mujeres en la época virreinal fueron capaces de luchar por sus derechos y los de sus hijos en ciertas circunstancias. Tal es el caso de Leonor "negra de tierra Angola", quien en 1660 en la Ciudad de México presentó una querella contra el convento de Nuestra Señora de Balvanera solicitando la libertad de su hijo Juan de la Cruz. Argumentaba que su dueño le había otorgado la libertad en testamento a su muerte y que había tenido a su hijo años después, por lo que no era justo que siguiera esclavizado. Sin embargo, el mayordomo y administrador del convento respondió a la demanda negando la libertad del hijo de Leonor, ya que, según sus evidencias, el niño era "esclavo pues al tiempo de su concepción y natividad lo había sido en el vientre." El juicio duró varios años y lamentablemente no se sabe el desenlace, sin embargo, este caso atestigua las acciones que mujeres de origen africano emprendieron para luchar por su libertad y la de sus hijos o hijas.

Un porcentaje muy alto de denuncias por hechicería o superstición en la Inquisición se hicieron en contra africanas y afrodescendientes. Muy

[20] Tomás Dimas Arenas, "La población afrodescendiente en Sombrerete durante el siglo XVIII. Dinámica demográfica y vida cotidiana", p. 145.

frecuentemente fueron acusadas de usar polvos, bebidas y ciertos amuletos o palillos para conseguir fines como curar, conseguir el amor de un hombre, hacer daño a ciertas personas o protegerse del posible daño que alguien quisiera causarles. Debe recordarse que a las poblaciones indígenas estuvieron exentas del fuero del Tribunal del Santo Oficio desde 1571 y por lo tanto las y los africanos y afrodescendientes se convirtieron en una de las poblaciones más juzgadas por esta institución cuya función era velar por la que consideraban la única y verdadera fe: la cristiana.[21] Los conocimientos de las poblaciones africanas y afrodescendientes, las costumbres, entre ellas las formas de ejercer su sexualidad y portar su cuerpo, se enfrentaron con los valores morales de los europeos y aunque estos saberes se recrearon en la Nueva España, siguieron a lo largo del periodo virreinal causando preocupación y desconfianza entre ciertos sectores sociales.

Por ejemplo, desde el siglo XVI, en 1572 ante la Inquisición se denunció a "María de Córdoba mulata muy gorda" y vecina de la Ciudad de México por ser mala cristiana ya que usaba "hechicerías y supersticiones habidas juntándose con un indio hechicero castigado por tal y amancebándose con él y haciendo invenciones diabólicas así con palabras como con aceites y otras cosas poniendo velas encendidas en forma de altar o sal y oficio sobre una mesa o arca".[22] También en la Ciudad de Texcoco, en 1629, fueron acusadas las mulatas Magdalena y sus hijas María y Estefanía de Tulancingo por enviar a Rodrigo Alonso, preso en la cárcel una bebida para que "no sintiese el tormento" que por cierto conseguían según el documento con una "india vieja", así como "unas plumas atadas con un paño y una yerbecita blanca para que el dicho Rodrigo tuviera "ánimo en la cárcel".[23] En este mismo sentido, en 1618, en la Ciudad de México fueron acusadas un grupo de mujeres, entre ellas una negra criolla por ser la culpable de que en casas particulares se oyeran ruidos extraños, la esclavizada, al parecer fue vendida varias veces por este motivo.[24] En 1618, también en la Ciudad de México una mulata llamada Ana de Pinto que vivía en el Hospital de la Misericordia, fue acusada de utilizar

21 Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa, "Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en la Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso" pp. 47-74.

22 AGN, vol. 74, exp. 40, f. 187.

23 AGN, vol. 366, exp. 27, f. 338.

24 AGN, vol. 317, exp. 18, s/f.

polvos y hacer emplastos para tratar de curar a Bartolomé Ruiz, alguacil de la siguiente forma:

> …algunas unturas poniéndole no sabe que cosas o ungüentos encima…saltando un papelito tomó unos polvos que traía y los espolvoreo encima del emplasto que tenía puesta y después los bendijo todo haciendo forma de Cruz diciendo encima de la cabeza del enfermo...[25]

El declarante, Esteban Manríquez, también alguacil y de 60 años, señaló que días después regresó para visitar a su amigo y que vio como en el lado del corazón el alguacil tenía cosida una bolsita de nómina y cuando le preguntó para qué era, el enfermo y su mujer Ana Pelaez dijeron que la mulata Ana Pinto se la había puesto para remediar ciertas ansias del corazón. Entonces, Esteban decidió tomar unas tijeras y vio como en la parte de afuera de la dicha nómina había algo de seda y unos pocos cabellos. Al parecer, se trataba de un amuleto que la mulata utilizó para la curación. Los amuletos fueron muy comunes en las culturas del norte y occidente de África, especialmente entre los mandingos e incluso fueron conocidas como "bolsas mandingas" y entre otras cosas fueron utilizados como una forma de protección poderosa.[26] Según Cécile Fromont, se desarrollaron en el África atlántica bajo las concepciones sobre el poder de la naturaleza y sus relaciones con el mundo. Ello demuestra que los saberes de origen africano se recrearon con los indígenas y con los europeos desarrollando nuevas formas culturales que muchas veces sirvieron para resistir y sobrevivir.[27]

Nuevos prejuicios y estereotipos: la invención de las "razas"

Otras formas de pensar y entender la realidad comenzaron a irrumpir en el siglo XVIII en Europa, España y sus virreinatos. Basadas en la "razón" y

25 AGN, vol. 318, exp. 9, fojas 468-471.

26 Andrea Guerrero ha mostrado el uso de amuletos en la Nueva Granada y en la Nueva España, ver: Andrea Guerrero Guerrero, "Bolsas Mandingas en Cartagena de Indias durante el siglo XVII", pp. 69-93.

27 Cécile Fromont, "Paper, ink, vodun, and the Inquisition: Tracing power, slavery and witchcraft in early modern portugueses Atlantic", pp. 460-504.

en métodos más "científicos" comenzaron a cuestionar los postulados del viejo régimen. Nuevas medidas económicas y políticas, conocidas como reformas borbónicas, se establecieron en virreinatos como el de la Nueva España, entre ellos, la forma de entender y catalogar a las personas.

Un caso interesante de analizar son los famosos cuadros de castas o de mestizaje, elaborados a lo largo del siglo XVIII y en los que siempre aparecen las africanas y sus descendientes formando parte de la sociedad. Su presencia se distingue en las primeras escenas de parejas unidas con españoles, aunque también aparecen con indígenas y personas de otras "castas". Estos cuadros, realizados básicamente para el extranjero, revelan las mezclas de los distintos grupos de la sociedad novohispana y comienzan a expresar de manera más explícita, la serie de estereotipos y prejuicios que se crean en torno a las mujeres de origen africano a partir, sobre todo de mediados del siglo XVIII con la llegada de las ideas naturalistas, de la Ilustración y la obsesión por catalogar y clasificar al mundo natural y social.

Mujeres altivas, que discuten con sus parejas y que hasta se atreven a golpearlas, como la mujer "negra" que con el molinillo le pega al español, o aquellas que portan con "despejo" su saya de embrocar con broches de plata, revelan mujeres fuertes que no se someten fácilmente. En la época el ideal femenino, nada tenía que ver con el "temperamento" altivo y provocador de las mujeres africanas y afrodescendientes que son representadas en estos cuadros exaltando estereotipos y dándoles nuevos sentidos. Estas imágenes, en las que las africanas y afrodescendientes siempre están presentes, ofrecen información valiosa, especialmente sobre los prejuicios que durante este periodo, es decir los siglos XVIII y XIX, empiezan a tener auge vinculados con la noción de las "razas," del mestizaje y del menosprecio o negación de las poblaciones africanas y afrodescendientes, en particular de sus mujeres en la historia de México.

Las ideas naturalistas del siglo XVIII propusieron la agrupación de los seres humanos de acuerdo a sus rasgos físicos y su origen o pertenencia cultural, pero además estas ideas establecieron que unas comunidades eran inferiores y otras superiores. En esta catalogación los africanos y sus descendientes fueron considerados con características físicas y culturales ideales para el trabajo de sujeción y sometimiento. Así fue "justificada" su esclavización en los siglos XVIII y XIX que justamente tuvo su mayor auge en regiones como Brasil y el Caribe, especialmente Cuba. Aunque a la Nueva España, dejaron de llegar personas de origen africano de mane-

ra importante desde principios del siglo XVIII, los prejuicios y las ideas negativas sobre sus características cobró cada vez más importancia socialmente, tanto que a lo largo del siglo XIX en los discursos e historiografía de México fue "borrada" su participación económica, social y cultural.[28]

IMAGEN 1.

Anónimo, detalle Cuadro de castas, siglo XVIII.

Fuente: Museo Nacional del Virreinato, SECRETARÍA DE CULTURA.INAH.MX.

[28] María Elisa, Velázquez, "Ajenos y extranjeros: afrodescendientes en México" (en prensa) y Tomás Pérez Vejo y Pablo Yankelevich (coords.), *Raza y política en Hispanoamérica*, pp. 315-351.

La abolición de la esclavitud exigida desde los primeros bandos insurgentes de 1810 y la declaración formal de 1829 durante la presidencia de Vicente Guerrero, así como la suspensión de las calidades y castas para distinguir a grupos sociales, sin duda fueron medidas fundamentales para la equidad económica y social. No obstante, la idea del mestizaje como fusión sólo de dos grupos: el indígena y el español, enalteció este mestizaje para explicar el nacimiento de una nueva "raza" resultado de las culturas indígenas del pasado y de la llegada de los españoles a México. Así se crea casi como un "mito fundacional" la idea del mestizo mexicano y la desaparición de las personas de origen africano.

A pesar de las pocas fuentes documentales que se han identificado para conocer las experiencias de las mujeres afrodescendientes del siglo XIX, existen testimonios en crónicas, literatura e imágenes que han aportado información de este periodo.[29] Por ejemplo, algunos viajeros pintores como Henri Leon Blanchard, Johann Mortiz Rugendas o Claudio Linati realizaron representaciones de mujeres de origen africano en Veracruz, Puebla o la Ciudad de México. En estas obras las encontramos caminando en plazas o mercados y en las afueras de sus casas conviviendo con otros grupos. Llama la atención en algunas de estas imágenes, la representación de las "negras y mulatas" con cuerpos anchos, sensuales, en actitudes provocativas y practicando ciertos hábitos "negativos" que durante la época eran criticados como la desnudez o el hábito de fumar. Por ejemplo, Carl Christian Sartorius, quien visitó México en 1825 se refirió así a las mujeres de origen africano:

> ¿A qué nórdico no le sorprendería ver a una negra gorda sentada confortablemente a la puerta de su casa con una corta pipa de barro entre los dientes, acariciando a la criatura completamente desnuda que se cuelga del cuello de su madre?[30]

[29] Gabriela Iturralde, "Lo negro" y las "razas mezcladas" estudiar el racismo a partir de los relatos de viajeros extranjeros del siglo XIX", pp. 237-286 y José Luis Martínez, "Africanos y afrodescendientes en la literatura mexicana del siglo XIX: de esclavos a mulatos, de mulatos a extranjeros", pp. 287-338.

[30] Citado por Dolores Ballesteros, "La visión de viajeros europeos de la primera mitad del siglo XIX de los afromexicanos", pp. 185-206.

Gran parte de los estereotipos sobre las mujeres afrodescendientes, no solo en México, sino en otros países se crearon durante este periodo, atribuyéndoles características de sensualidad, atrevimiento, fuerza, cadencia, salvajismo, entre otras. Por otra parte, las imágenes fotográficas de finales del siglo XIX y XX han sido fuentes importantes para visibilizarlas y no necesariamente bajo los cánones estereotipados del periodo. Por ejemplo, el archivo de Romulado García de la Fonoteca del Instituto Nacional de Antropología, contiene fotografías en donde las distinguimos como parte de la sociedad de Guanajuato y ejerciendo actividades que realizaron por muchos siglos como la crianza de los niños. [31]

IMAGEN 2.

Romualdo García (fotógrafo), Mujer afrodescendiente en Guanajuato, *ca*. 1910.

Fuente: Romualdo García, Siglo XX, SECRETARÍA DE CULTURA.INAH.MX. En <https://memoricamexico.gob.mx/swb/memorica/Cedula?oId=f6d-7XoBllHHOaFdc5uE> Fecha de consulta: 26/04/2024..

31 María Elisa Velázquez, *Huella negra en Guanajuato*.

Desde que comenzó uno de los eventos más significativos del movimiento afromexicano en 1997 con el Encuentro de Pueblos Negros en el Ciruelo, Oaxaca las mujeres de las comunidades afromexicanas de la conocida como Costa Chica de Guerrero y Oaxaca fueron activas participantes. En ese entonces, se encargaban de organizar el hospedaje y la comida de los participantes que en su mayoría eran personas de comunidades cercanas, pero también académicos interesados en el tema, entre ellos extranjeros provenientes de Estados Unidos. En la dinámica de los encuentros de pueblos negros, hasta la fecha, es la costumbre hacer mesas de trabajo para reflexionar sobre distintos temas, entre otros: los problemas de educación y salud, la situación de los jóvenes y más recientemente se incorporó el tema de las mujeres y los problemas que enfrentan, entre otras la violencia, la crianza y educación de los hijos, los cuidados de las personas adultas, el racismo y también los impedimentos que se tienen para el desarrollo profesional.

En 2011, promulgado por la Organización de las Naciones Unidas como Año Internacional de los Afrodescendientes, el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación organizó una reunión convocando a varias instituciones públicas, académicos y miembros de organizaciones sociales afrodescendientes. Por primera vez, una mujer afromexicana, Eva Gazga de la comunidad de Tututepec, Oaxaca fue elegida como representante de las organizaciones para hablar en el presídium y tener la voz de las demandas de las comunidades afromexicanas. A partir de entonces, el liderazgo de las mujeres en el movimiento afromexicano ha sido significativo y se ha ido construyendo una agenda política de derechos de género que incluyen problemáticas relativas a la salud, la violencia, el desarrollo profesional, la crianza de los hijos, entre otras.

A las mujeres afromexicanas descendientes de la historia del periodo virreinal y de otras migraciones en el siglo XIX, como la de los mascogos en el norte de la República Mexicana, se han unido mujeres afrodescendientes que arribaron en épocas más recientes de países como Colombia, Cuba, Honduras, Senegal, Congo, Haití, Costa de Marfil y Estados Unidos. Con la llegada de mujeres afrodescendientes de varios países la agenda y las demandas se han fortalecido y enriquecido, desde varios años han surgido organizaciones, entre otras México Negro en Guerrero, Colectiva de la Costa de Oaxaca, Naa Tundaa, Afrodescendencias en México en la Ciudad de México o los Conse-

jos Afromexicanos del Estado de Veracruz, lideradas por mujeres. Un grupo importante de mujeres de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, encabezadas por Rosa María Castro y Yolanda Camacho, llevan desde 2016 organizando un encuentro de mujeres afromexicanas en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca que recientemente tuvo su última emisión en Tamiahua, Veracruz bajo la coordinación de la organización social Afrotamiahua.

¿Qué demandas tiene la lucha de las mujeres afromexicanas actualmente? Por una parte, exigen la visibilización de su historia y el reconocimiento de sus aportaciones económicas, sociales y culturales en los libros de texto, en los museos de México y en general en todos los espacios educativos y culturales. También exigen servicios de salud y de educación dignos, equidad de género y representación en los espacios políticos, fundamentalmente de elección popular. Debe hacerse notar que muchas poblaciones afromexicanas habitan regiones del territorio mexicano con altos índices de pobreza y falta de servicios, como se aprecia en el último censo de población 2020. En este sentido debe subrayarse que las mujeres afromexicanas participaron de manera decisiva en la exigencia de la inclusión de la pregunta de autoadscripción del Censo 2020 que era una demanda del movimiento afromexicano desde 1997. Asimismo, de manera destacada trabajaron para conseguir el reconocimiento constitucional que finalmente fue aceptado por unanimidad por el Congreso de la Unión en 2019 a partir de una iniciativa de la senadora Susana Harp con la adhesión de un inciso C en el artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Ello posibilita que todos los estados que forman parte de la república reconozcan en sus constituciones a las poblaciones afromexicanas y que se desarrollen leyes y políticas públicas para las poblaciones afromexicanas según sus necesidades y demandas. Una reivindicación central por la que han luchado las mujeres afromexicanas es por erradicar la discriminación y el racismo. La idea de que muy pocas personas de origen africano arribaron a México, de que aquellos que lo hicieron solo permanecieron en las costas de Veracruz, Guerrero o Oaxaca y que en su mayoría han sido extranjeros sigue teniendo vigencia. Por los prejuicios racistas se sigue pensando que las mujeres de origen africano son proclives a la sexualidad, al trabajo forzado, a los oficios domésticos y que lo mejor saben hacer "bailar o cantar." Actualmente, es bien sabido que las razas no existen, que fueron denominaciones que surgieron en el siglo XVIII para catalogar a los grupos humanos y que han sido utilizados, entre otros, para "justificar" la explotación y sujeción de unos gru-

pos frente a otros. En México contamos con mujeres afromexicanas que trabajan como artistas, científicas, campesinas, comerciantes, abogadas, maestras, biólogas, senadoras, presidentas municipales, síndicas y líderes de organizaciones y comunidades afromexicanas.

IMAGEN 3.

Mujer afromexicana de Tututepec, Oaxaca.

Fuente: José Luis Martínez Maldonado, Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2022.

El trabajo de mujeres como Donaji Méndez, Yolanda Camacho, Rosa María Castro, Celeste Sánchez, Marben de la Cruz, Sol Castillo, entre otras muchas han logrado que las mujeres se vinculen con redes internacionales y lo más importante, que trabajen junto con sus comunidades para que las demandas, necesidades y derechos de las mujeres afromexicanas y afrodescendientes en México lleguen a las personas con menos recursos económicos.

El pasado y presente de las mujeres de origen africano todavía está por escribirse. Sin embargo, existen testimonios vastos que muestran su importancia en la conformación de la sociedad mexicana. Un rápido recorrido sobre su participación en la construcción de México puede ayudar

a valorar y recordar las deudas históricas y contemporáneas que la sociedad y el Estado mexicano tiene con ellas.

Fuentes consultadas

Bibliográficas

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El negro esclavo en la Nueva España, la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México, Universidad Veracruzana/ INI/CIESAS/FCE, 1994.

————, *La población negra en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

Alberro, Solange, *El Santo Oficio: Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Ballesteros Páez, María Dolores, "La visión de viajeros europeos de la primera mitad del siglo XIX de los afromexicanos", *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas,* México, 2017, vol. 24, núm. 69, mayo-agosto, pp. 185-206.

————, *De castas y esclavos a ciudadanos. Las representaciones visuales de la población capitalina de origen africano. Desde el periodo virreinal a las primeras décadas del México independiente*, tesis de Maestría en Historia Moderna y Contemporánea, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 2010.

Barrera Meléndez, Sari Dulce, *Saberes para sobrevivir. Patrones culturales de origen bantú en la Ciudad de México, Veracruz y la Habana* (*1580-1640),* tesis Maestría en Historia Moderna y Contemporánea, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 2021.

Cárdenas Santana, Luz Alejandra, "La transgresión erótica de Cathalina González, Isabel de Urrego y Juana María", en Adriana Naveda, *Pardos, mulatos y libertos*, Sexto encuentro de afromexicanistas, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2001, pp. 39-60.

————, "Lo maravilloso y la vida cotidiana. Mujeres de origen africano en Acapulco, siglo XVII", *Desacatos*, México, 2002, núm. 9, primavera-verano, pp. 72-88.

Castillo Palma, Norma Angélica "Mujeres negras y afromestizas en Nueva España", en G. Gómez- Ferrer, G. Cano, D. Barrancos y A. Lavrin (coords.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, España, Cátedra, 2005, pp. 583-610.

Ciaramitaro, Fernando y Andrés Calderón Fernández, "Negras y mulatas: la lenta extinción de la esclavitud en los conventos de Nueva España", *Revista Travesía*, vol. 21, núm. 2, julio-diciembre, 2019, pp. 83-111.

Córdova Aguilar, Maira Cristina, *Procesos de convivencia de negros mulatos y pardos en la sociedad de Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, tesis doctorado en historia, UNAM, México, 2017.

Dimas Arenas, Tomás "La población afrodescendiente en Sombrerete durante el siglo XVIII. Dinámica demográfica y vida cotidiana", en Rafael Castañeda García y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (coords.), *Africanos y afrodescendientes en la América Hispánica Septentrional. Espacios de convivencia, sociabilidad y conflicto*, México, El Colegio de San Luis, Red Columnaria, Tomo 1, 2020, pp. 115-152.

Fromont, Cécile, "Paper, ink, vodun, and the Inquisition: Tracing power, slavery and witchcraft in early modern portugueses Atlantic", *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford, 2020, vol. 88, no. 2, June, pp. 460-504.

Guerrero, Andrea, "Bolsas Mandingas en Cartagena de Indias durante el siglo XVII", *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano*, Colombia, 2021, núm. 43, enero-abril, pp. 69-93.

Iturralde, Gabriela, "Lo negro" y las "razas mezcladas" estudiar el racismo a partir de los relatos de viajeros extranjeros del siglo XIX" en María Elisa Velázquez (coord.), *Estudiar el racismo. Afrodescendientes en México*, México, INAH, 2019, pp. 237-286.

Ki- Zerbo, Joseph, *Historia del África negra. De los orígenes al siglo XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

López Romero, Lorena Elizabeth, *La esclavitud en los conventos de monjas novohispanos en la Ciudad de México, durante el siglo XVII*, tesis de licenciatura en historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2019.

Luna García, Sandra Nancy, *Voces entre los silencios. Mujeres de descendencia africana a través de los protocolos notariales de la Ciudad de México, primera mitad del siglo XVIII*, tesis doctorado en historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2008.

Martínez, José Luis, "Africanos y afrodescendientes en la literatura mexicana del siglo XIX: de esclavos a mulatos, de mulatos a extranjeros", en María Elisa Velázquez (coord.), *Estudiar el racismo. Afrodescendientes en México*, México, INAH, 2019, pp. 287-338.

Masferrer, Cristina, *Muleke, negritas y mulatillos: niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano en la ciudad de México, siglo XVII*, México, INAH, Africanías, núm. 2013.

Masferrer, Cristina y María Elisa Velázquez, "Mujeres y niñas esclavizadas en la Nueva España: agencia, resiliencia y redes sociales", en María Elisa Velázquez y Carolina González (coords.), *Mujeres africanas y afrodescendientes: experiencias de esclavitud y libertad en América Latina y África. Siglos XVI al XIX*, México, INAH, *Africanías*, núm. 5, 2016, pp. 29-58.

PÉREZ VEJO, Tomás, "Raza y construcción nacional. México 1810-1910", en Tomás Pérez Vejo y Pablo Yankelevich (coords.), *Raza y política en Hispanoamérica*, México, Bonilla Artigas Editores, 2017, pp. 61-98.

TERRAZAS WILLIAMS, Danielle, *The Capital of Free Women: Race, Legitimacy, and Liberty in Colonial Mexico*, New Haven, Yale University Press, 2022.

————, "Polonia de Ribas, mulata y dueña de esclavos: una historia alternativa. Xalapa, siglo XVII", *Ulúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, Veracruz, núm. 21, 2012, pp. 41-60.

TRASLOSHEROS, Jorge E., "Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-c.1750", en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, IIH-UNAM, 2010, pp. 47-74.

VELÁZQUEZ, María Elisa, "Ajenos y extranjeros: afrodescendientes en México", en Pablo Yankelevish Academia Mexicana de la Historia de Pablo Yankelevich como miembro de número sillón 6 (En prensa).

VELÁZQUEZ, María Elisa y María Camila Díaz "Africanas y afrodescendientes en Acapulco virreinal, puerto del mar del Sur: retos y testimonios para su estudio", en José Antonio Piqueras e Imilcy Balboa (eds.), *Esclavitud y legado afrodescendiente en el Trópico*, Valencia, Fundación Instituto de Historia Social, 2020, pp. 41-63.

VELÁZQUEZ, María Elisa, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Africanías, núm. 2, México, 2006.

————, *Huella negra en Guanajuato*, México, Ediciones Rana, Instituto de Cultura de Guanajuato, 2002.

————, "Orgullo y despejo. Iconografía de las mujeres de origen africano en los cuadros de castas del México virreinal", en Adriana Naveda Chávez-Hita (comp.), *Pardos, mulatos y libertos: Sexto encuentro de afromexicanistas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000, pp. 25-38.

Archivos y documentos

Archivo General de la Nación, ramos: Inquisición, Bienes Nacionales y Ordenanzas.

Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias, 1681, Libro VII, Título V, Ley V.

Cuerpos femeninos y moral sexual, siglos XVIII y XIX

Fernanda Núñez Becerra
INAH-Veracruz

"Lo que fuera que se pensara de las mujeres y de su lugar legítimo en el mundo, aparentemente siempre fue posible hacerlo en términos de cuerpos indefinidamente abiertos a las exigencias interpretativas de la cultura".[1]

Las mujeres en la Historia

Hace ya tiempo que podemos ocupar seguras y a nuestras anchas nuestro lugar en esa mitad del cielo que la necedad del *histor* patriarcal nos negó por tanto tiempo, invisibilizando nuestras huellas y silenciando nuestras voces en el relato de la historia. Ya no necesitamos justificar nuestra presencia, nuestras sabias predecesoras lo han hecho con maestría desde finales de la década de los 70 del siglo pasado. Hoy podemos constatar satisfechas que ese campo de investigación, abierto entonces, da frutos maduros e incluye cada vez más problemáticas.

Sin embargo, no está de más subrayar las precauciones metodológicas que las historiadoras nos han compartido desde entonces en su búsqueda de una metodología y teorías propias, puesto que esa categoría particular "las mujeres" ha sido construida sobre privilegios negativos y un eterno femenino cuyas variaciones dependen de la historia de las representaciones elaboradas por los varones. Corremos el riesgo de reproducir una construcción cultural sin desvelar las posturas de los poderes que la determinan, las fortificaciones de las interpretaciones masculinas. "Las mujeres" es una categoría plural, compuesta por individuas múltiples, pasadas, presentes, siempre minorizadas como sujetos de discur-

[1] Thomas Laqueur, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, p. 249.

so, rechazadas o magnificadas como representaciones. Esos discursos y esas representaciones reflejan siempre la mirada de los que los emiten y producen, por eso, al mismo tiempo, organizan, transportan y producen poder. Debemos entonces visibilizar ese poder que se esconde detrás de la construcción de los géneros, dilucidar finamente la relación entre los sexos para lograr, por fin, incluirlas de cuerpo entero en el relato de la historia. Importante advertencia para la escritura de la historia de las mujeres en México en donde todas las que no cumplieron con los requisitos, tuvieron ideas radicales, vidas originales o comportamientos sexuales no heteronormados, apenas están siendo recuperadas. Solo tenemos borrosas huellas con las que las historiadoras tratamos de hilvanar un relato más inclusivo e igualitario. Porque cuando los dichos y los hechos de las mujeres salen de la *doxa*, han sido calificados como excesivos, vistos como minoritarios, no representativos, si no es que desviados. El discurso hegemónico, el de la Iglesia, el del Estado, el de la Ciencia, se impone como verdad en una relación de dominación, se convierte en una representación unificada que borra la posibilidad de acceder a la multiplicidad y diversidad de decires y haceres de las que actuaron en un momento dado fuera de los ámbitos oficiales. Por eso hay que interrogar la elaboración de las representaciones para ver lo que éstas causan en las personas en las que se objetivizan. Toda historia de una categoría se encuentra al modelo teóricamente construido que se sustituye a la realidad; así, aparentemente las mujeres parecen adaptarse a la *doxa*, y en ese sentido, imagen y realidad se confunden. Para Michel de Certeau los hechos históricos están constituidos de antemano por la introducción de un sentido previo en la famosa "objetividad", así, esos hechos borran todas las alternativas que se dejaron de lado en el momento de su producción[2]. Por ello debemos estar muy alertas al leer y rescatar los contextos que las producen.

Llevo más de 30 años bajo el embrujo de la historia de las mujeres en México, este capítulo pretende documentar la manera en que sus cuerpos han sido instrumentalizados, su sexualidad normada, sus deseos constreñidos, sus prácticas encorsetadas si no es que criminalizadas, a través de los discursos de poder que se pretenden científicos. Mostrar la banalidad con la que han sido tratados los delitos sexuales cometidos contra ellas, lo que demuestra la tolerancia hacia la violencia en general y la sexual en particular, así como la "indiferencia" hacia el sufrimiento de las mujeres.

2 Michel de Certeau, *La escritura de la historia*.

Si muchas se adaptaron sin chistar al modelo impuesto y aceptaron gustosas actuar su papel asignado de la mejor manera; hemos descubierto a otras que lograron cierta agencia y hallaron los resquicios para darle la vuelta a los mandatos de género impuestos, por lo menos desde la Conquista, por el patriarcado occidental. Las guerras, como lo ejemplifico con los conocidos casos de Doña Josefa Ortiz de Domínguez y de Leona Vicario, son momentos de ruptura que permiten la irrupción de las mujeres en la escena pública, haciendo tambalear los prejuicios de género. Al mismo tiempo, desvelan a las muchísimas anónimas y a otras soldadas, que, como las más conocidas heroínas, amaron, parieron y sufrieron en carne propia las atrocidades de las batallas; por eso, en cuanto los fuegos revolucionarios son apagados, es importante regresarlas al redil para que se olviden de portar pantalones y de cabalgatas reivindicativas. Levantando el velo del pudor, trabajamos la correspondencia que dos parejas ejemplares cruzaron entre sí y que nos permitieron profundizar en la educación sentimental del siglo XIX. Los pensamientos cívicos estampados en el *Álbum de Hidalgo* por las visitantes a su Museo a lo largo de la segunda mitad de ese siglo mostraron que a pesar de no ser aún consideradas ciudadanas de primera ya expresan un claro apego por su patria y por su valioso papel como madres mexicanas. El ascenso de la autoridad médica y su nuevo rol frente a la familia, que releva hasta cierto punto a la eclesiástica, permitirá a los médicos intervenir en las estrategias reproductivas de las mujeres, en su sexualidad, embarazo y parto, criminalizando tanto la contracepción como el aborto al que bautizan de "criminal".

Al seguir sus frágiles huellas hemos logrado escuchar algunas voces y sido felices cuando encontramos acciones tendientes a la construcción de identidades de género que les han permitido paliar su "debilidad", negociar para mejorar sus existencias, a pesar de que en efecto, en el relato histórico siguen pesando mucho más las representaciones que sus prácticas. Este capítulo entreteje las particularidades de algunas historias estudiadas a lo largo de mi carrera, repensar el lugar de las mujeres en la Historia para mostrar que la sexualidad es construida históricamente visibilizando el tejido cultural que las produjo.[3]

[3] Para hacer más ligero este texto, basado enteramente en mis trabajos publicados, remito al lector interesado en profundizar más las problemáticas tratadas, a consultar la bibliografía específica.

El matrimonio, único lugar legítimo para la reproducción[4]

Durante siglos, la Iglesia católica se encargó de gestionar el matrimonio de su grey, desde sus textos fundadores, trató de imponer una rígida moral sexual y condenó siempre como pecado al placer sexual. El matrimonio convertido en sacramento divino, fue no solamente una institución reguladora de las costumbres, sino un contrato de unión indisoluble, de intercambio entre linajes y familias, el único espacio permitido legalmente para la reproducción, para la legitimación y crianza de los niños, de transmisión y protección del patrimonio familiar. La legislación vigente a lo largo de la época colonial fue la española y por lo tanto el derecho que se ejerció fue el clerical; así, la Iglesia fue la encargada de registrar a la población en los libros parroquiales, gracias a los cuales hemos podido profundizar en el conocimiento del comportamiento sexual de la población.[5]

No obstante, la fuerza del mandato católico que regía las almas y los cuerpos, las singulares características de la colonización permitieron que la brecha entre la complicada y prolija legislación hispano-americana y su puesta en práctica en una sociedad tan compleja como la novohispana, pudiera abrirse de manera impresionante. Así, a pesar de contar con normas jurídicas y códigos morales de conducta estrictos, siempre hubo medios para evadirlos. Una cosa fue el ideal en el que deberían de vivir las personas, el matrimonio, y otra muy diferente, el que lo hayan podido realizar. Los estudiosos de la familia novohispana confirman la extensión de uniones no consensuales lo que provocó que la ilegitimidad fuera elevadísima. En muchas ocasiones, esos vástagos eran registrados por los curas como hijos de padres "desconocidos" o como expósitos, para salvaguardar la honra de las madres solteras, ya que el concubinato fue una práctica muy extendida. La tolerancia hacia esa realidad lograba que la presencia de esos niños se diluyera en las redes familiares y se integraran a las familias extendidas que permitían a los hijos legítimos vivir junto a los ilegítimos o "naturales". Hubo maneras de legitimarlos, así como de pagar para "limpiar" honras y restaurar virginidades mancilladas por

4 Fernanda Núñez B., "Los avatares del amor en Xalapa del siglo XVIII, una cuestión de género", pp. 147-173.

5 Gonzalbo Aizpuru, Pilar, Cecilia Rabell (comps.) *La familia en el mundo iberoamericano.*

hombres renuentes —o imposibilitados— a cumplir con su palabra.[6] Muy raras fueron las parejas mal avenidas, que pudieron acceder al recurso del divorcio eclesiástico, como el de la famosa Güera Rodríguez, ya que era muy caro y difícil de obtener.[7]

Ahora sabemos que las elecciones existenciales de las mujeres coloniales tampoco se redujeron al matrimonio o al convento como se pensó durante mucho tiempo. Entrar al convento fue el privilegio exclusivo de mujeres jóvenes de medios acomodados, ya que costaba mucho reunir la dote para el ingreso a esas instituciones y, después, para sostenerlas durante toda su vida en ellas. A su vez, el matrimonio para las jóvenes de esos mismos estratos sociales, estaba sometido a la estrechez de un mercado matrimonial que provocó que muchas no tuvieron acceso al matrimonio, no solo debido a la desproporción entre la población casadera femenina y masculina, sino a que las estrategias de ascensión y consolidación patrimoniales de las familias redujeron considerablemente las expectativas de las muchachas, sobre todo cuando no tenían los medios económicos de la pretensión social de sus familias que debían ofrecer por ellas las dotes correspondientes. Éstas se quedaban solteras y otras encontraban en su madurez lugares a veces muy precarios en casas de familiares, en beaterios o recogimientos, o en conventos de menor categoría, pero ya no como monjas de coro, sino con un estatus entre sirvientes y entenadas. Entre los sectores populares el mercado matrimonial tuvo sus reglas, a veces bastante restrictivas también. Además, ningún padre veía con buenos ojos que sus hijos hicieran una "mala elección" e hicieron todo para evitarlo. La viudez pudo ser un remanso de paz y serenidad para muchas liberadas por fin de la tutela masculina. A pesar de las inevitables presiones del entorno familiar, ese estado civil les permitió cierta autonomía para gestionar sus vidas y sus haberes.

A pesar de las restricciones legales que las sujetaban a la tutela del padre o marido, la vida real de las mujeres fue más compleja y muchas de ellas, incluso las más pobres, supieron defenderse de padres autoritarios, maridos abusones, crueles o irresponsables, así como de fogosos novios poco inclinados a cumplir su palabra de matrimonio dejándolas grávidas. La poca frecuencia del matrimonio y ese gran número de ilegítimos

6 Twinam Ann, "Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial". Chantal Cramaussel, Gustavo González, (eds.) *Nacidos ilegítimos. La Nueva España y México*.

7 Arrom, Silvia Marina, *La Güera Rodríguez, Mito y mujer*.

fueron tomados en cuenta por las leyes que aceptaban los "juicios por alimentos" y ordenaban investigar la paternidad y forzar a los hombres a alimentar a dichos niños o a hacerse cargo de ellos. Hasta que a mediados del siglo XIX, cuando se adopta el dogma liberal, se prohibirá la búsqueda de la paternidad reforzando aún más el poder del *pater familias*, cerrando las puertas de la justicia a las madres solteras.[8] El matrimonio religioso perdió su validez legal hasta 1859 cuando el Estado lo estableció como un contrato que debía ser validado ante el registro civil. Sin embargo, éste siguió siendo indisoluble hasta 1914 cuando por fin se obtuvo el divorcio vincular.

El silencio y la invisibilidad recubren la violencia sexual[9]

En aquella sociedad novohispana la mayoría de las mujeres se vieron orilladas a callar cuando sufrían violencia sexual, sabían que el honor de sus familias estaba en juego y que difícilmente serían creídas. Porque la honra, garante de la buena reputación de los varones, se vinculaba directamente con la de sus mujeres que se medía a su vez por su buena reputación, es decir, su castidad. La virginidad fue fundamental porque se pensaba no sólo que el hombre depositaba su semilla en un terreno fértil, sino que ese terreno podía ser mancillado por la impronta dejada ahí por anteriores relaciones, lo que tendría un efecto perturbador en la reproducción de las estirpes, mezclando las sangres. Resguardar la pureza corporal de las mujeres fue el pretexto perfecto para su vigilancia y sujeción. Su pérdida, aunque fuera a través de la violencia, fue una de las razones por las que una mujer violada, era considerada una mujer "perdida" que no podía aspirar a contraer un buen matrimonio. Las creencias alrededor del himen, si bien muy contradictorias, provocaron durante mucho tiempo la permanencia de un conjunto de mitos relativos a él. Además perduró la idea, hasta bien entrado el siglo XIX, e incluso hasta el día de hoy, de que un hombre solo no podía violar a una mujer adulta que no quisiera, reforzando el prejuicio de que en el fondo, ellas "se lo buscaron" porque "siempre querían".[10]

8 Ana Lidia García Peña, *El fracaso del amor. Género e individualismo...*

9 Fernanda Núñez B, "El cuerpo negado de las mujeres violadas", pp. 308-329.

10 Alain Corbin, "Les prostituées du XIX, le vaste effort du néant", "La petite bible des jeunes époux" en *Le temps, le désir et l'horreur. Essais sur le XIXe siècle*, Champs Flammarion, Paris.1991.

De todas maneras, la valorización de la pureza virginal fue concomitante a la condición social, las mujeres de la élite fueron vistas siempre como más honorables y por lo tanto "más puras", más creíbles, que las sirvientas o campesinas, cuya posibilidad de hacer valer un honor propio fue siempre puesto en duda. Cuando la violación lograba salir del secreto en el que se escondía, la causa se focalizaba exclusivamente en el estatuto de los actores involucrados: en el prestigio del perpetrador y en la vulnerabilidad de la víctima. Además, antes de llegar a hacerse pública la violación de alguna doncella, siempre se trató de llegar a acuerdos de manera infrajurídica, lo que favorecía los "arreglos" entre las partes: casar a la infortunada con su violador, dotarla, quedarse con el hijo, —por supuesto— a condición de que la mujer fuera considerada honesta y por lo tanto, digna de crédito. Las huérfanas, viudas, sirvientas, esclavas, es decir, las mujeres "inferiores" socialmente o sin una clara inserción social ni protección masculina fueron siempre presas fáciles de la violencia masculina que consideró como un derecho "natural" el violarlas ya fuera de manera individual o colectiva.[11] Así, "usar" de indias o esclavas no era considerado pecado, menos aún, el de mujeres de "pública fama".

Aunque la violencia sexual fue muy condenada por todas las leyes, porque afectaba a las familias ya que era equiparada al robo de la honra familiar y ni hablar de los pecados/delitos que atentaban contra la reproducción, como el pecado nefando o la sodomía; no debemos olvidar que en la Nueva España la violencia reinaba a todos los niveles: la de los hombres contra las mujeres, de las mujeres contra las mismas mujeres, la de los amos contra los esclavos, los padres contra los niños, los patrones contra sus subordinados. Además, esa historia está inserta en un mundo donde las personas no eran autónomas, aún no eran libres ni independientes. Así que ni la "debilidad de su sexo" moderó un ápice esa tan extendida práctica brutal que el patriarcado ha cobijado hasta nuestros días.

[11] Georges Vigarello, *Histoire du viol, XVI-XX siècles.*

Si la guerra de Independencia fue un momento de ruptura radical que hizo tambalear los ideales colectivos y los clisés sobre el género, también fue sólo un paréntesis, porque cuando se regresó a la paz civil, se quiso exorcizar esa violencia social y por lo tanto el papel de las mujeres que había sido fundamental en esos diez años de luchas fratricidas. En efecto, ellas fueron pieza clave en el conflicto y su activa participación fue reconocida y aplaudida por sus propios contemporáneos. Sus rastros en los archivos demuestran que las mujeres de esa época no fueron ni meros títeres, ni accesorios prescindibles en las luchas por la Independencia y que falta aún por hacerse un fundamental trabajo de memoria para encontrarlas y explicitar el trabajo historiográfico de ocultación que revele porqué sólo tan pocas pasaron las pruebas de la posteridad.

Doña Josefa Ortiz de Domínguez (1768-1829) o doña Leona Vicario (1789-1942), por solo tomar de ejemplo a dos heroínas que han sido, por esa misma razón, más trabajadas, nos permiten desvelar la vida y la valentía de las señoras de élite comprometidas con la causa de la Independencia.[13] Ambas compartieron la sociabilidad de su clase social a través de las tertulias que realizaban en sus casas. Ese teatro social, donde el bello sexo demostraba sus habilidades en el piano, el canto, la poesía, adornos imprescindibles de las mujeres cultas de aquellos tiempos, sirvió también de entrenamiento femenino a la vida política del momento. Sabemos que en la tertulia de doña Josefa, se organizó el primer levantamiento insurreccional. Su activa participación fue tan conocida que muy pronto fue acusada de ser una "verdadera Ana Bolena". Sus biógrafos no se ponen de acuerdo aún en aspectos de su vida, como su origen, seguramente porque lo consideran "indigno" de una heroína; sin embargo, a nosotras nos permite demostrar lo extendido que pudo haber sido esa misma situación: Josefa fue hija natural de una mulata y de un padre español.[14] Huérfana a temprana edad, una tía paterna la apoyó para que pudiera entrar a las Vizcaínas, en donde conocería a uno de los benefactores de ese prestigio-

[12] Fernanda Núñez B., "Por portar pantalones. La construcción del género en los relatos de la guerra de Independencia", pp. 207-226; "Mujeres, entre la guerra y los relatos", pp. 53-72.

[13] Alicia Tecanguey, "La imagen de las heroínas mexicanas".

[14] https://www.cndh.org.mx/noticia/josefa-ortiz-de-dominguez-heroina-del-movimiento-de-independencia-de-mexico#_ftn4

so colegio que se convertiría en su marido, Miguel Domínguez. Cuentan que a pesar de estar casado —con una mujer enferma— y tener dos hijas, se enamoró de esa joven inteligente con quien empezó a tener relaciones; cuando tenía 17 años Josefa embarazada se vio orillada a abandonar el colegio. En cuanto don Miguel enviudó se pudieron casar, Josefa dio a luz a doce hijos, pero crio a catorce. Cuando la pareja fue apresada, ella estaba embarazada de su doceavo hijo que nacería en su largo y penoso cautiverio. Una vez apagados los fuegos fratricidas, sus firmes convicciones republicanas le impidieron aceptar formar parte de la corte de Iturbide. Se negó asimismo a recibir recompensa por su importante apoyo a la Independencia a pesar de las dificultades financieras que padecía su familia. Al final de su vida, seguía activa políticamente departiendo con masones y liberales radicales.

IMAGEN 1.

Cañones empleados por los insurgentes en 1810 y 1811.

Fuente: Imagen tomada del libro: Theubet de Beauchamp, *Trajes civiles y militares y de los pobladores de México entre 1810 y 1827*. Real Biblioteca de Madrid, España.

La prisión fue también el destino de muchas mujeres que aunque no sabían leer ni escribir ni tuvieran tantos recursos económicos como nuestras emblemáticas heroínas, participaron activamente en las guerras por la Independencia. Se les acusó de "seducir" a los tibios, llevar y traer mensajes, contrabandear armas y municiones, de espionaje o conspiración, de abastecimiento económico, de guiar a los rebeldes por los caminos, curar a los heridos, llevar agua a los soldados, enterrar a los muertos y, muchas veces, también por ir armadas, portar pantalones y ser auténticas soldadas.

Como lo fue Doña María Josefa Martínez, viuda de Miguel Montiel. Aguerrida capitana orizabeña que al enviudar sirvió de enlace entre bandos rebeldes. Aprehendida por los realistas en el monte cuando patrullaba montada a caballo, fue acusada "por portar pantalones" y sentenciada a prisión perpetua. Gracias a las cartas que su atribulado padre escribe suplicando por su libertad, sabemos que tenía tres niños pequeños y que en el momento de su detención se encontraba grávida "en los meses mayores".[15] Para disculparla, su padre alega que Ma. Josefa era una verdadera mujer de su casa, que no llevaba armas y que sí llevaba enaguas, ya que el pantalón sólo lo usaba debajo de ellas cuando montaba a caballo. Promete tenerla bajo su techo bien vigilada, dando en garantía una fianza y un donativo de 300 pesos. La contraparte no le creyó y afirmó que solo por estar embarazada no la fusilaban, aunque el hecho de portar pantalones y capitanear a rebeldes era suficiente para hacerlo. Argumentan que era bien sabido por todos que las seducciones de esa mujer y sus operaciones varoniles causaban más daño que la de los cabecillas principales.

Descritas como varoniles por ocupar el espacio de la guerra, muchísimas llevaban hijos pequeños en el momento de sus aprehensiones, mientras que otras tantas estaban embarazadas. Algunas murieron con sus hijitos al pecho, muchas más fueron fusiladas por *insurgentas* sin importar la "debilidad de su sexo".

La cultísima Leona Vicario, también huérfana desde chica, se casó en contra de la opinión de su tío y tutor, con el licenciado Andrés Quintana Roo, diputado y futuro presidente de la asamblea popular. Al ser ella ferviente adepta a la causa, que apoyó de múltiples maneras, compartió con su marido todas las penalidades al ser perseguidos por los realistas. Dio a luz a su primera hija "en una cueva" en plena campaña.

15 Genaro García, *Documentos históricos mexicanos. Obra conmemorativa del primer centenario de la Independencia de México*, Tomo V.

Hacer como si las mujeres regresaron sin chistar al redil hogareño, fue la manera discursiva de indicar que las mujeres de fuertes convicciones políticas o las amazonas de pantalones y fusil, pertenecían a las imágenes de la violencia y subversión popular que una nueva clase en el poder debía conjurar. La Necrología de Leona Vicario recalca que si

> …si jamás indicó cobardía mugeril, y por el contrario, alentaba con decisión varonil, despreciando la muerte y los cadalsos, sin embargo después, su casa fue el asilo de pobres y su piedad no tuvo límites cuando se consagró a llenar las obligaciones de buena ciudadana, fiel esposa y madre.[16]

A lo largo del siglo XIX, en efecto, la mayoría de las mujeres tuvieron que conformarse, al menos en teoría y públicamente, con ese papel ideal que los hombres elaboraron cuidadosamente para ellas.

Todos los hijos que Dios nos mande[17]

Ya instalado el siglo XIX, la preocupación por fortalecer la nación con ciudadanos sanos y prolíficos centra la atención en el cuerpo de las mujeres, en su papel reproductivo y en su rol de madres. Los observadores sociales, sobre todo, los médicos e higienistas, ya investidos de su creciente poder e influencia, intentaron ordenar y normalizar los comportamientos femeninos supuestamente determinados por su compleja y débil "naturaleza" que las abocaba al amor, al matrimonio, a la maternidad y a tener todos los hijos que Dios les mandara.

A pesar del vasto corpus documental dejado por ellos, muy poco es lo que sabemos sobre los deseos y emociones íntimas de las propias mujeres, menos aún acerca de las prácticas sexuales "reales" de las parejas mexicanas y por supuesto, nada sobre la posibilidad de que se manejaran maniobras contraceptivas, que sus pares europeas ya barajaban desde finales del siglo XVIII. Y es que el "acto de la generación", como se le llamó a la sexualidad en el XIX, incluso después de la década de los setenta en que naciera como ciencia en Europa, fue visto en México, hasta muy entrado el siglo XX, como un tema obsceno, del que no se hablaba. Los únicos

16 Carlos Ma. de Bustamante, "Necrología", *El Siglo Diez y Nueve*, 25 de agosto de 1842.

17 Fernanda Núñez B., "Un secreto bien guardado: cuerpos, emociones y sexualidad femenina en el México del siglo XIX", pp. 141-161.

autorizados a hablar de ello fueron justamente los médicos e higienistas, pero siempre veladamente y parapetados detrás de la ciencia.

Conocer la educación sentimental, los sentimientos amorosos y las pasiones de nuestras compatriotas mexicanas, es aún bastante difícil porque existen muy pocos diarios íntimos o correspondencia privada resguardada en archivos o bibliotecas y los que tenemos son renuentes a desvelar esos secretos de alcoba; a diferencia de la abundancia de testimonios que sus pares europeas o norteamericanas, muy entrenadas en la práctica de la escritura íntima, han dejado. El historiador Peter Gay ha sacado a la luz expresivos testimonios de la burguesía decimonónica que nos permiten saber que la educación sentimental victoriana fue mucho más apasionada sexualmente de lo que la pedagogía de esa misma clase aconsejaba.[18] Tal vez el catolicismo de nuestras latitudes haya logrado permear no solo los cuerpos y las almas de las mujeres sino también amordazar su escritura.

En todo caso sí sabemos que muchas mexicanas, como nuestras aguerridas independentistas, se casaron por amor, a pesar y en contra de la opinión de sus mayores. Como vimos, Josefa dio a luz 12 hijos, es decir, practicó una fecundidad "natural". Mientras que Leona solo tuvo dos. Podemos suponer que nuestra cultísima heroína, ferviente lectora de autores franceses, y su no menos instruido marido, pudieron haber puesto "mucha atención" en sus encuentros amorosos y practicar esas "maniobras", condenadas por la Iglesia, pero que la aristócrata Mme de Sevigné ya le aconsejaba a su hija desde finales del siglo XVII: "Veo que me obedecéis para no caer embarazada y os lo agradezco de todo corazón; procurad agradarme del mismo modo para evitar la sífilis…".[19]

Las que sí escriben[20]

La correspondencia que Margarita Maza le escribe a su adorado Benito Juárez, así como las Memorias que su contemporánea, Concha Lombardo, redacta para honrar a su no menos querido y malogrado esposo, Miguel Miramón, nos reafirman que el modelo ideal de mujer de ese mediados de siglo, el famoso "ángel del hogar", fue también mucho más terrenal y aguerrido de lo que se suponía debía ser. Si ambas mujeres se encontraron

18 Peter Gay, *La experiencia burguesa de Victoria a Freud*, 1992.

19 Mme. de Sevigné, *Correspondance,* 1972-1978.

20 Fernanda Núñez B., "Un secreto bien guardado: cuerpos, emociones y sexualidad femenina en el México del siglo XIX", pp. 141-161.

en bandos políticos opuestos, las dos compartieron el mismo convulso periodo que enfrentó al país en una cruenta guerra civil, conocido como Segundo Imperio y que culminó en 1867 con el triunfo de Juárez y el fusilamiento de Miramón junto con el emperador Maximiliano de Habsburgo.

IMAGEN 2.

Retrato de Margarita Maza de Juárez.
Autor no identificado.

Fuente: Margarita Maza, *ca*. 1870. Fotografía. Recinto Homenaje a Juárez, Palacio Nacional, SHCP.

Margarita, hija de un rico italiano y de una oaxaqueña, conoció a Benito porque era hermano de la cocinera que trabajaba en su casa. A pesar del

abismo social que los separaba, se casaron en 1843, cuando ella tenía 17 años y Juárez 37.[21] Concha por su parte, también fue hija de familia acomodada, aunque ella sí se enamoró de un hombre de su misma condición social.[22] Ambas se casaron "por amor" y acompañaron fielmente a sus maridos con quienes compartieron la misma suerte. Las dos tuvieron su primer hijo antes de cumplir el primer año de casadas, tal como dictaban las normas sociales y la fecundidad natural. Los Miramón tuvieron que exiliarse a los pocos días de la boda, huyendo a caballo. Si Concha no describe sus prácticas amorosas, sí informa sobre su estado de gravidez casi cada año, sin quejarse de sus duras condiciones, dedicando apenas un renglón al parto, así de escueta también relata la tristeza de perder a dos de sus hijitos. Cuando fusilaron a su esposo, llevaba ocho años y medio de casada y había parido a seis hijos. Al regresar de su autoexilio europeo efectuó un único acto público: la exhumación del cadáver de su esposo para que no yaciera junto al que había ordenado su fusilamiento.

En veinte años de casada Margarita ya había parido a 11 hijos —perdido a dos de pequeña edad— y todavía daría a luz a su doceavo hijo. Tuvo unas gemelas y en algún año, incluso dos partos, muchos en exiguas condiciones de las que nunca se queja. El último de sus hijos nació casi al mismo tiempo que su primera nieta. Sabemos que ella se puso a trabajar para mandarle dinero a su marido en el exilio. La correspondencia entre ambos esposos nos permite ver el inmenso amor y el compañerismo que los unió siempre y leer los atinados consejos de una inteligente mujer convencida de la importante misión que les había tocado desempeñar. Ambas mujeres también son ejemplo de la fecundidad "natural" que el común de las mujeres decimonónicas practicó, tal como lo dictaba la moral de su época.

"Caudillo de mi patria, en mi memoria, siempre conservaré tu digna historia"[23]

Margarita Maza fue la primera mujer que, junto con sus hijas y mujeres de la comitiva que los acompañaba, estampó su firma en el cuaderno de autógrafos que en 1863 Juárez —a su paso por la ciudad de Dolores— ordenó

21 Alicia Aguilar Castro, *Margarita Eustaquia Maza Parada. Primera dama de la República mexicana*.

22 Erma Cárdenas, *Como yo te he querido. Historia de amor entre Concepción Lombardo y Miguel Miramón*.

23 Fernanda Núñez B, "Memoria ciudadana, femenina, en ciernes", pp. 83-89.

que se pusiera en la casa de don Miguel Hidalgo y Costilla, cuando fue convertida en museo. Esta interesante fuente que cubre toda la segunda parte del siglo XIX, nos permitió encontrar ahí desplegadas las firmas, pensamientos, loas y pequeños poemas que las visitantes al museo, pertenecientes a diferentes clases sociales y originarias de diversos lugares de la República, le dedicaron al Padre de la Patria que ya desde entonces era considerado el héroe indiscutible de los mexicanos.[24]

Antes de esa fecha, aunque no haya estudios que lo cifren, muchas mujeres sabían leer e incluso firmaban, aunque no escribieran, tal como lo hicieron algunas de las visitantes al museo. Otras, sí dejaron ahí claramente plasmado de su puño y letra su amor a Hidalgo, su deseo de preservar la memoria de eventos históricos fundadores, pero muchas también expresaron su sentimiento de pertenencia a una Patria o al orgullo de sentirse madres mexicanas, a pesar de no ser consideradas aún como ciudadanas plenas. Muestra de que la construcción nacional se da paralela a la de la identidad política de género que las mujeres supieron expresar por escrito emotivamente.

Para entonces, las mujeres ya practicaban asiduamente la lectura de las publicaciones periódicas que se escribieron para ellas desde la tercera década del siglo. En el Porfiriato el porcentaje general de mujeres alfabetizadas había aumentado, ya había escritoras publicando y otras fundando medios impresos.[25] Además de la música y del teatro, el espectro de su cultura lo formó la lectura de novelas, de poesía romántica, así como de la prensa, que traía secciones específicas para ellas, de higiene, de moda, así como pasajes de la historia universal y nacional. Sin olvidar por supuesto que se fueron abriendo, y no sólo en la ciudad de México, más escuelas para niñas y secundarias para señoritas, así como las Normales, en las que la matrícula femenina aumentó claramente hacia finales del siglo. El magisterio se consideró un trabajo honrado e ideal para las mujeres que les permitió adquirir una conciencia cívica aguda que se manifestará desde los inicios de la Revolución.

[24] *Álbum de Hidalgo*, 3 vols. que abarcan de 1863 a 1899.

[25] Lucrecia Infante Vargas, "De la escritura personal a la redacción de revistas femeninas. Mujeres y cultura escrita en México durante el siglo XIX", *Relaciones*, pp. 69-101.

Para lograr felices matrimonios[26]

Un tipo de literatura que tuvo bastante éxito entre las y los lectores decimonónicos y que seguramente incidió en su manera de concebir sus cuerpos y nutrir su imaginario sexual fue la llamada *Higiene del Matrimonio*.[27] Prolífica literatura médica, concebida para ambos sexos —aunque más enfocada a las mujeres— con la loable pretensión de lograr la armonía y felicidad conyugales. Como el fin del matrimonio era la reproducción de la especie, ese fue el lugar en el que los médicos se sintieron autorizados a hablar de sexo, por supuesto, avalados por la ciencia. Esos tratados se escriben a modo de "consejos", ilustrándolos con supuestos casos exitosos de obedientes pacientes o, al contrario, mostrando las atroces enfermedades que podían atacar a los renuentes a poner en práctica sus sencillas lecciones.

Como en México los índices de ilegitimidad seguían siendo bastante altos, esa literatura fundamentó "científicamente" los peligros que acarreaba el amasiato, aleccionando a las mujeres para que entendieran que su destino era el matrimonio y su misión la de propagar, lícitamente, la especie humana. Concuerdan en otorgarle al matrimonio un papel regenerador de la sociedad. Llegan incluso a "comprobar" que los hijos nacidos dentro del matrimonio morían menos y nacían más normales que bajo el amasiato. Afirman que los matrimonios más felices daban más niños que niñas y documentan lo saludable de la vida conyugal, ya que las parejas casadas eran más longevas. Para cerrar con broche de oro, "demuestran" que las disposiciones morales de la pareja en el momento de llevar a cabo el acto genésico influyen en la inteligencia y fuerza de los hijos.

[26] Fernanda Núñez B., "Los fraudes conyugales": una preocupación decimonónica", pp. 113-146.

[27] Como ejemplo, *La Higiene del Matrimonio o el libro de los casados, en la cual se dan las reglas e instrucciones necesarias para conservar la salud de los esposos, asegurar la paz conyugal y educar a la familia*, del doctor catalán Pedro Felipe Monlau, publicado por primera vez en 1865, que pronto se convirtió en un auténtico *best-seller* y será multicitada como autoridad por muchos médicos, higienistas, moralistas y primeros sexólogos hasta principios del S. XX. Muy similar a la multitud de obras higiénicas que se publicaron y reeditaron en español casi al mismo tiempo que en sus lenguas originales, sobre todo en francés, lo que permite pensar que fueron muy leídos en el siglo XIX. Las editoriales Ballière e hijos o Granier, que las editan en París, lo hacen también en Madrid, Nueva York y llegan a México casi al mismo tiempo. En: "Los secretos de un feliz matrimonio", pp. 5-32.

El matrimonio fue también el remedio preconizado a los solterones hipocondríacos y a las histéricas, así como un freno a la vida licenciosa de la juventud descarriada o para aquellos afeminados o timoratos dudosos de sus preferencias sexuales. Sobre todo, era la garantía de la cura para aquellos que practicaban esas "terribles maniobras", producto de una imaginación "exaltada y lasciva", llamadas entonces *onanistas*. Estos higienistas se dirigen a los padres de familia en un tono alarmista, instan a proteger la imaginación de las jóvenes a vigilar estrechamente todo lo que leían, veían, platicaban, y sobre todo, las amistades que tenían. Respecto a su educación concuerdan en que mantenerlas en la ignorancia sobre la sensualidad y los secretos de la generación era lo más aconsejable. Recomiendan a las madres el confiarse plenamente al médico familiar, asimilado al sacerdote. A su vez, pretenden enseñarles a los médicos la mejor manera para lograr que cumplieran con ese novedoso papel de predicadores de la pedagogía higiénica moderna.

También se pueden observar ahí los esfuerzos realizados para controlar, moderar, frenar, encauzar, el deseo de hombres y mujeres en el siglo XIX. Distinguen y clasifican claramente los comportamientos sexuales "normales" de los tenidos por "anormales", es decir, todas aquellas prácticas que pudieran impedir la concepción o que se llevaran a cabo fuera del lecho conyugal. Alertan sobre esa famosa práctica llamada entonces *onanismo conyugal*, que, según ellos, tantos estropicios estaban causando ya que estaba bastante extendida en todas las clases sociales al grado de considerarlo una "calamidad pública".

Todavía enredados en las teorías humorales del cuerpo, pontifican sobre la manera correcta y normal de encarar la reproducción de la especie, subrayando lo peligroso de los excesos y desbordamientos sexuales, incluso dentro del sagrado vínculo conyugal.[28]

Pensaban que, si los órganos reproductivos de las mujeres estaban al interior del cuerpo, era precisamente porque la sabia naturaleza, en clara sintonía con la cultura, las predisponía a pasar sus vidas reinando al interior del hogar. Sus cualidades morales eran, por lo tanto, el pudor, la dulzura, la laboriosidad, la obediencia. No profundizan mucho en la fidelidad femenina, pues era más que obvia. Pero sí describían las enfer-

[28] Alain Corbin, "La rencontre des corps".

medades que atacaban a las apasionadas, a las adúlteras, y ni hablar de las llamadas "invertidas"[29].

Por supuesto que no se les exigía lo mismo a los varones, vistos como naturalmente infieles debido a su propia fisiología, sus órganos masculinos externos indicaban claramente que su rol social era salir al mundo, conquistarlo. Recordemos brevemente que fue para paliar esa lujuria masculina y proteger a las mujeres "decentes" que la prostitución, considerada como un "mal necesario", fue tolerada e incluso "reglamentada", a partir de la segunda mitad del siglo XIX.[30]

Muy de acuerdo con los descubrimientos que la flamante medicina legal estaba realizando, pensaban que la monogamia era la etapa superior del amor, que por supuesto, sólo podía existir entre individuos de las clases superiores. Si fue importante que cada sexo siguiera los preceptos que la higiene les marcaba, era la clase social la que determinaba el tipo de ocupación de las mujeres. Hacen una clara asociación entre el trabajo y las clases inferiores cuyas mujeres eran feas y poco femeninas. Lo que se convertirá en un tópico a finales del siglo XIX que muestra ese temor a que las mujeres "decentes" salieran del hogar a trabajar y abandonaran a la familia.

La sangre femenina, que tantos prejuicios y tinta hizo correr a lo largo de la historia también fue fundamental para la higiene del matrimonio; tanto su abundancia como su escasez o la falta de ella tuvieron explicaciones "científicas". Y si siempre fue recomendada la moderación sexual, ésta jamás fue tan preconizada como en la famosa "edad crítica" de la mujer, que los médicos situaban entre los 40 y los 50 años y describían como "el infierno de la mujer".

El descubrimiento del aborto "criminal"[31]

Durante mucho tiempo, la sangre femenina fue vista como reguladora del cuerpo, su retraso o su falta más como enfermedad que como prueba de

[29] Fernanda Núñez B, "El agridulce beso de Safo. Discursos sobre las lesbianas a finales del siglo XIX mexicano", pp. 49-75; "La emergencia de una sensibilidad moderna, la identidad lésbica en México" Dossier: *Sexualidades y géneros en la historia de México, pasado y presente"*, pp. 101-111.

[30] Fernanda Núñez B., *La prostitución y su represión en la ciudad de México, siglo XIX*, 2002.

[31] Fernanda Núñez B., "Imaginario médico y práctica jurídica en torno al aborto", pp. 127-162.

embarazo, lo que limitó siempre su diagnóstico y por lo tanto, la represión del aborto provocado o "criminal", como lo bautizaron los obstetras mexicanos en la segunda mitad del XIX, cuando lo distinguieron del infanticidio y del aborto espontáneo.

A pesar de que el aborto fue siempre denunciado como homicidio y penado hasta con la muerte, al ser una práctica eminentemente femenina y privada, fue casi invisible a los ojos de sus contemporáneos, un delito muy poco perseguido y aún menos condenado. Sin embargo, ya en la segunda mitad del XIX, la medicina y sobre todo la medicina legal, contribuye a su paulatina persecución y penalización.

Si bien desde finales del siglo XVIII en ciertas regiones y clases sociales europeas comienza a bajar la tasa de natalidad, hacia finales del siguiente siglo, su drástico descenso vuelve visible la existencia de un "nuevo" fenómeno social. Los observadores sociales no solo denuncian la práctica extendida de "maniobras para engañar a la naturaleza" e impedir la concepción, sino afirman que la práctica del aborto "criminal" estaba muy extendida. Dicen que ya no era el recurso de solteras temerosas del oprobio social o de adúlteras que querían esconder una falta; sino que las mujeres casadas también lo practicaban.[32] En efecto, los historiadores contemporáneos sostienen que el desarrollo de la industrialización, la urbanización y la secularización de la sociedad decimonónica fueron factores clave que influyeron para que el uso y la difusión de técnicas anticonceptivas volviera "pensable" y factible la práctica del aborto en el seno del matrimonio, facilitado a su vez, por el mejoramiento de técnicas abortivas como fue la introducción de la sonda intrauterina.[33] Fue entonces cuando tanto la medicina legal, como el Estado y la Iglesia condenarán y perseguirán tanto al aborto como a la contracepción, pues consideraron que cualquier acción que frenara el desarrollo de la población debilitaría a la Nación.

Sin embargo, el Compendio de Medicina Legal mexicano dice claramente que, a diferencia de lo que sucedía en París, el aborto intencional era en este país una práctica muy rara que, además, no se podía medir por la falta de estadísticas criminales. Nuestros obstetras reflexionaron sobre su papel a seguir en situaciones delicadas: si informar a los padres cuando le llevaban a revisar a la hija "doncella" y ésta resultaba

[32] Jean-Yves Le Naour, Catherine Valenti, *Histoire de l'Avortement*.
[33] Michelle Perrot, *Historia de la Vida Privada*, t. 7, Figuras y funciones, S. XIX.

estar embarazada, o cuando el futuro cónyuge de la hija tenía alguna enfermedad venérea; o peor aún, cuando descubrían en el cuerpo de la joven claras huellas de un "crimen". Se referían al parto que esas "doncellas", ayudadas por su entorno, habían ocultado y al final, dado en adopción o abandonado en el Departamento de Partos Ocultos, concebido ex profeso[34]. Hubo médicos empáticos que recomendaban socorrer a esas mujeres "en desgracia" y nunca comprometer la honra de las pobres muchachas, pues entonces, la honra de la doncella valía más que la vida misma.

El onanismo conyugal

La limitación de nacimientos dentro del matrimonio había comenzado entre la aristocracia francesa y en los países protestantes desde finales del siglo XVIII gracias a la utilización de la muy vieja técnica natural, llamada *coitus interruptus*[35] que fue "olvidada" después de las disposiciones de control que el Concilio de Trento impuso a sus fieles en el siglo XVI. En el siglo XIX, esa práctica fue bautizada como *onanismo conyugal*.

Una vez más, fue la medicina de la mano con la Iglesia la que dio las bases "científicas" para condenarla. Se tomaron muy a pecho la estigmatización de ese "vicio" que, según los médicos franceses, se encontraba profundamente enraizado entre su sociedad, para persuadir al público de que esas prácticas sexuales eran reprobables y demostrar sus desastrosas consecuencias para la salud de ambos sexos. Los más conservadores seguían opinando que el "moral restreint" preconizado por Maltus desde finales del siglo XVIII, es decir, la castidad absoluta, cuando se tenía el número de hijos deseado, era lo más recomendable. Por suerte, incluso en México, hubo obstetras que aconsejaron a sus pacientes, cuya vida peligraba si volvían a embarazarse, la manera de no hacerlo,

[34] El Departamento de Partos Ocultos o Reservados se abrió en 1806 en la Casa de Maternidad, destinado a mujeres españolas "que no pudieran parir en sus casas sin peligro de sus personas, de su estimación y el de sus familias y que quisieran ahí dar a luz a sus hijos", "Imaginario Médico y práctica jurídica…", p. 149.

[35] Ese procedimiento anticonceptivo practicado desde "siempre" fue normado a través de la confesión por la Iglesia a partir del Concilio de Trento, lo que introdujo angustia entre los fieles contraventores y miedo a los castigos divinos. Fue llamado por la Biblia crimen de Onán, debido al rechazo de Onán de fecundar a la viuda de su hermano, como lo dictaba la ley de su tiempo, eyaculando fuera de la vagina. Fernanda Núñez, *"La Brújula del Hogar…"*, pp. 161-184.

aunque no la describían, "para no dar ideas". Hubo otros incluso que "apoyaron" a mujeres en apuros, aunque tampoco lo ilustren con ejemplos. Nuestros galenos discuten también acerca de si las enfermedades atribuidas a la abstinencia carnal eran o no ciertas, en sintonía con la discusión sobre el papel de la prostitución reglamentada que serviría de paliativo. Para prevenir la fecundación se recomendó a las madres alargar lo más posible el amamantamiento, que, de paso, apoyaba la lucha de los médicos contra la costumbre de contratar amas de cría o nodrizas. El otro medio preconizado fue el de la ovulación, que tuvo el gran inconveniente de ser erróneo pues preconizó, hasta principios del siglo XX, que los días favorables a la concepción eran los primeros después de la menstruación.

El problema no solo era moral, sino de clase, ya que, si bien todos estaban de acuerdo en afirmar que el instinto sexual hacía aparición espontáneamente, debatían acerca de si las necesidades sexuales podían ser domeñadas por la razón. La higiene afirmaba que las clases superiores sí lo lograban y por eso eran las que, "desgraciadamente", menos se reproducían. Mientras más se descendía en la escala social, más dominaba el instinto brutal, animal. La miseria fue siempre asociada a la imprevisión de las relaciones conyugales.

En la década de los 70's del siglo XIX, cuando las potencias europeas se lanzaron a la nueva conquista del mundo colonizando África y Asia para lo que se necesitaban soldados y obreros, se desató una represión feroz contra toda la propaganda anticoncepcionista que circulaba profusamente; métodos y objetos, asimilados a partir de entonces a la pornografía y a la obscenidad, fueron prohibidos y muy condenados. A pesar de la virulenta cruzada emprendida por la Iglesia, de las severas leyes y prohibiciones moralistas de los sectores conservadores, los pensadores radicales, socialistas, feministas, anarquistas, difunden métodos seguros para prevenir la concepción, paliar el pauperismo de las clases "inferiores" y aliviar a las familias proletarias sobrecargadas de hijos. En muchas ciudades occidentales se fundan Ligas neo-maltusianas o de Regeneración social, y esa corriente de pensamiento también llegó a México impulsada por los vientos de progreso y libertad que anunciaban el despertar del siglo XX.

La terrible desolación que dejó la Revolución mexicana que se cobró más de un millón de vidas, provocó que el mejoramiento social se convirtiera en una de las preocupaciones mayores de los gobiernos posrevolucionarios, que, por lo tanto, fueron poblacionistas. La nuestra fue la primera revolución social del siglo XX y generó un esquema legal bastante avanzado, prometió protección, beneficios sociales y derechos a las clases trabajadoras. Ese ambiente liberal y anticlerical posibilitó que los roles de género se trastocaran. Así, la "chica moderna" o "pelona" como le dijeron en México, marcó con su corte de pelo a la *garçon* y un estilo suelto y desenfadado, el inicio de una nueva era.

IMAGEN 3.

Lupe Vélez, *ca*. 1925.

Fuente: Lupe Velez, actriz haciendo ademanes, retrato. © 30148 SECRETARÍA DE CULTURA. INAH.SINAFO.FN.MX. <https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/fotografia%3A50081> Fecha de consulta: 26/04/2024.

[36] Fernanda Núñez B., "Los márgenes del pudor: moral sexual en tiempos de la mujer moderna", pp. 21-50.

Las mujeres que habían participado activamente y de múltiples formas en la conflagración, ya no estuvieron de acuerdo después en regresar a ocupar su añejo lugar e irrumpieron con demandas sociales y exigencias de género, cada vez más audibles, en el espacio público. No todas se declararon feministas, aunque trabajaran en pro de la "emancipación femenina", fundaron clubes, grupos y ligas feministas desde donde expresaron malestares y demandas sociales, de clase y de género específicamente. Tal como había sucedido desde el siglo XIX en otros países occidentales, esa visibilidad provocó debates entre los alarmados observadores sociales que pretendieron, por todos los medios, conjurar sus demandas de libertad e igualdad. La "cuestión femenina" fue, una vez más, indisociable de la "cuestión sexual" que, como mantra, repetía las bondades del matrimonio y la maternidad y estigmatizaba, pero toleraba, a la prostitución como ese "mal necesario" que sostenía la doble moral. En 1916, se realizaron los dos primeros congresos feministas mexicanos auspiciados por el gobernador socialista de Yucatán, Salvador Alvarado. Hermila Galindo, secretaria particular de Carranza y ferviente difusora del constitucionalismo, así como destacada feminista, escandalizó con su ponencia a la mayoría de las maestras católicas asistentes, así como a la prensa que lo refirió, cuando habló de un tema visto no solo de mal gusto, sino completamente amoral: la sexualidad femenina. Proponía una sola moral y una misma educación para ambos sexos. Argumentó que las mujeres tenían deseos sexuales y por lo tanto derecho al placer. Asimismo, defendió el derecho de las mujeres a controlar su fecundidad, tal como lo hicieron otras tantas en diferentes lugares de la República.

Nuestras pioneras feministas abrevaron del socialismo pues ambos movimientos sociales se desarrollaron en la misma época en Europa y compartieron la misma fe en que para lograr la plena emancipación de la sociedad era fundamental que ambos sexos disfrutaran de la igualdad política y social. Estudiosas de las avanzadas ideas de las europeas Clara Zetkin, Rosa Luxemburgo y Alejandra Kolontai, así como de Stuart Mill, Bebel y de los utopistas Fourier, Saint-Simon y Owen, ellas también vieron como indispensable la crítica al matrimonio burgués que esclavizaba a las mujeres y abogaron por el amor libre. Por eso fue en los estados socialistas, donde comenzó a difundirse el tema del control de natalidad, puesto que, para ellos, era evidente que la mayoría de las mexicanas, pobres e indígenas, eran las que traían entre 10 y 12 hijos al mundo, lo que aumentaba su miseria y las mataba antes de tiempo.

IMAGEN 4.

Congreso Feminista en Yucatán, 1916.

Fuente: Fototeca Pedro Guerra, Universidad Autónoma de Yucatán.

Sin embargo, tanto el sufragio femenino, la educación sexual y ni hablar de la anticoncepción siguieron siendo atacados desde muchos frentes. Incluso en la década de los 30, cuando el presidente Cárdenas quiso introducir la educación sexual en las escuelas para frenar el grave problema de los embarazos adolescentes, la iglesia católica y la Unión de Padres de Familia, indignadísimas, se lo impidieron aduciendo el libertinaje al que conduciría ese conocimiento. Hoy en día, con el mismo pretexto de antaño, el ataque visceral de los conservadores a los nuevos libros de texto, es muestra del pertinaz rechazo a que las mujeres y los hombres puedan llegar a ser dueños de sus cuerpos.

Como esperamos haber mostrado en estas breves páginas, los cuerpos de las mujeres han sido y siguen siendo campo de batalla de corrientes ideológicas contrarias. El amor, el matrimonio, la sexualidad, el número de hijos, el divorcio, la contracepción, la educación, el trabajo, todo lo que conforma la vida de las mujeres, ha sido normado por poderes exteriores a ellas a lo largo de la Historia. A pesar de la fuerza de los dictados de género, las mujeres de los siglos XVIII y XIX lograron burlar los roles tan machaconamente elaborados para ellas e intentaron incidir en las cuestiones que les atañía, aunque nunca fueron consultadas. Se entiende la violencia con la que el patriarcado trató siempre de contenerlas y mantenerlas sumisas y obedientes en casa como menores de edad y ciudadanas de segunda, pues en cuanto ellas lograron abrir la puerta ya nadie ni nada las detuvo.

Si hoy podemos estar orgullosas de haber logrado por fin separar la sexualidad de la reproducción, de poder acceder a la ciudadanía plena, de ocupar los mismos espacios que los varones; la situación particular de una gran mayoría en la que se entrecruzan factores discriminatorios además del género, como son la clase social, la etnia, la orientación sexual, la edad, el lugar de proveniencia, y a ello le añadimos la inaudita alza de la violencia y el maltrato sexual, podemos considerar que la vida de muchas es aún un infierno.

Este siglo XXI, nos sorprendió padeciendo los estragos del neoliberalismo que incrementaron las desigualdades sociales, nos hundió en el horror de la violencia, del narcotráfico, de la corrupción e impunidad. El patriarcado se ensaña y reafirma su poder sobre el cuerpo de las mujeres. La diferencia es que ahora las mujeres, apoyadas por pujantes organizaciones sociales y civiles y en las nuevas generaciones, ya declaradas feministas, desafían y exigen, como nunca antes, el fin de ese obsoleto orden hegemónico.

Pero debemos estar muy alertas porque todos los avances logrados en estos últimos tiempos por las mujeres occidentales, pueden perderse de un plumazo. El triunfo del neo-conservadurismo y de las derechas extremas en muchos lugares del planeta se ensaña una vez más contra las mujeres y sus cuerpos, abanderando un moralismo antisexualidad que se ha convertido en el centro de sus agendas políticas. Despliegan su furia contra "la ideología de género" y se posicionan, una vez más, contra

la educación sexual, los servicios anticonceptivos, la despenalización del aborto, la autonomía sexual y la privacidad de los adolescentes. No bajemos los brazos.

Fuentes consultadas:

Álbum de Hidalgo, 3 vols. 1863-1899. Fondo Antiguo de la Biblioteca "Nicolás León" del Museo Nacional de Antropología e Historia.

Bibliográficas

Arrom, Silvia Marina, *La mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico*, México, Sep-Setentas no. 251, 1976.

————, *Las mujeres de la ciudad de México,* 1790-1857, México, Siglo XXI, 1988.

————, *La Güera Rodríguez. Mito y mujer*, México, Ed. Turner, 2020.

Carrillo, Ana Ma., "Nacimiento y muerte de una profesión. Las parteras tituladas en México", *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 1999, pp. 167-190.

Cházaro, Laura, "'El fatal secreto' Los fórceps médicos y las pelvis mexicanas, siglo XIX", en Laura Cházaro y Rosalina Estrada (eds.), *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia,* México, El Colegio de Michoacán-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, pp. 145-198.

Cramaussel, Chantal, J. Gustavo González, (eds.) *Nacidos Ilegítimos. La Nueva España y México,* El colegio de Michoacán/Universidad Autónoma de Coahuila, 2020.

Corbin, Alain, "Les prostituées du XIX, le vaste effort du néant", "La petite bible des jeunes époux" en *Le temps, le désir et l'horreur. Essais sur le XIXe siecle*, Champs Flammarion, Paris.1991.

————, "La rencontre des corps", *Histoire du corps,* vol. 2, De la Rèvolution à la Grande Guerre, Alain CorCbin, dir., Ed. du Seuil, París, 2005.

De Certeau Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, Depto. de Historia, 2006.

García Peña, Ana Lidia, *El fracaso del amor. Género e individualismo en el siglo XIX mexicano*, El Colegio de México-Universidad Autónoma del Estado de México, 2006.

Gay, Peter, *La experiencia burguesa de Victoria a Freud. Educación de los sentidos vol.1 y Tiernas Pasiones vol.2*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

GONZALBO AIZPURU, Pilar, Cecilia Rabell (comps.) *La familia en el mundo iberoamericano, México, UNAM-IIS, 1994.*

INFANTE VARGAS, Lucrecia, "De la escritura personal a la redacción de revistas femeninas. Mujeres y cultura escrita en México durante el siglo XIX", *Relaciones*, 113, vol. XXIX, invierno 2008, pp. 69-101.

LACQUEUR, Thomas, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Gallimard, Paris, 1992.

LE NAOUR, Jean-Yves, Catherine Valenti, *Histoire de l'Avortement, XIX-XXeme.Siècle,* Ed. du Seuil, Paris, 2003.

NÚÑEZ BECERRA, Fernanda, "Un secreto bien guardado: cuerpos, emociones y sexualidad femenina en el México del siglo XIX", en Hilderman Carmona, Sandra Pedraza (comps.) *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina,* Universidad de Medellín, Universidad de los Andes, Colombia, 2014, pp. 141-161.

————, *La prostitución y su represión en la Ciudad de México, s. XIX. Prácticas y representaciones,* Gedisa, Barcelona, 2002.

————, "El agridulce beso de Safo. Discursos sobre las lesbianas a finales del siglo XIX mexicano", *Historia y Grafía*, no. 31, 2008, pp. 49-75.

————, "El cuerpo negado de las mujeres violadas", en *Prácticas corporales, performatividad y género*, Elsa Muñiz (coord.), La Cifra editorial, México, 2014, pp. 308-329.

————, "Imaginario médico y práctica jurídica en torno al aborto durante el último tercio del del siglo XIX", en Claudia Agostoni, (coord.), *Curar, sanar y educar. Enfermedad y sociedad en México, siglos XIX y XX*, UNAM-BUAP, 2008, pp. 127-162.

————, "La Brújula del Hogar. Revolución y anticoncepción en Veracruz" Rosa Ma. Spinoso, Fernanda Núñez (coords.), *Mujeres en Veracruz: Fragmentos de una historia*, vol. 3, 2013, pp. 161-184.

————, "La emergencia de una sensibilidad moderna, la identidad lésbica en México" Dossier: *Sexualidades y géneros en la historia de México, pasado y presente",* revista *Navegando* por las Ciencias Sociales, la política y la cultura, año 6, núm. 7 2017, pp. 101-111.

————, "Los "fraudes" conyugales: una preocupación decimonónica", en Elsa Muñiz (coord.), *Registros corporales. La historia cultural del cuerpo humano*, México, UAM-A-Conacyt, México, 2008, pp. 113-146.

————, "Los avatares del amor en Xalapa del siglo XVIII, una cuestión de género", en Fernanda Núñez, Rosa Ma. Spinoso (coords.), *Mujeres en Veracruz:*

fragmentos de una historia, vol. 1, Gobierno del Estado, Veracruz, 2008, pp. 147-173.

————, "Los márgenes del pudor: moral sexual en tiempos de la mujer moderna", en *La osadía se viste de mujer. En el centenario de un año crucial, 1917*, Fernanda Núñez, Rina Ortíz (coords.), INAH, México, 2019, pp. 21-50.

————, "Los secretos para un feliz matrimonio. Género y sexualidad en la segunda mitad del siglo XIX", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, no.33, ene-jun 2007, pp. 5- 32.

————, "Memoria ciudadana, femenina, en ciernes", *Historias*, no. 88, mayo-agosto, 2014, pp. 83-98.

————, "Mujeres, entre la guerra y los relatos", en Moisés Guzmán Pérez (ed.), *Mujeres y Revolución en la Independencia de Hispanoamérica*, IIH-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Secretaría de la Mujer, Gobierno de Michoacán, México, 2013, pp. 53-72.

————, "Por portar pantalones. La construcción del género en los relatos de la guerra de Independencia", en José A. Serrano, Luis Jaúregui (eds.), *La Corona en llamas. Conflictos económicos y sociales en las Independencias Iberoamericanas*, Universitat Jaume I, Valencia, 2010, pp. 207-226.

PERROT, Michelle, *Historia de la Vida Privada, t. 7, Figuras y funciones, S. XIX*, Taurus ed., Madrid, 1992.

————, *Historia de las Mujeres, t. 4. El siglo XIX.*, Taurus ed., Madrid, 1993.

SEVIGNÉ Mme. de, *Correspondance*, 3 vols., Paris, Gallimard, 1972-1978.

TWINAM, Ann, "Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial", *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, Asunción Lavrin (coord.), México, Grijalbo/Conaculta, 1991.

VIGARELLO, Georges, *Histoire du viol, XVI-XX siècles*, París, ed. du Seuil, 1998.

Discursos, faltas y penas. Cuerpos y sexualidades en los albores de la modernidad mexicana

Marcela Suárez Escobar
Universidad Autónoma Metropolitana

Introducción

El presente trabajo pretende realizar una reflexión crítica acerca de los discursos emitidos sobre los cuerpos y el ejercicio de las sexualidades, pero también acerca de la calificación, estigma y castigo emitidos para aquellas y aquellos que se desviaron de la conducta ordenada por las normas. Se trata de acercar al presente pensamientos sensibles sobre esos seres, humanas y humanos, en particular las mujeres, que han sido calificadas negativamente por la sociedad y el poder, aquellas que, de alguna manera discriminadas, han sufrido los efectos estigmatizadores de las instituciones y del grupo social que las ha rodeado.

La intención no es partir de la hipótesis represiva en la cual normas históricas reprimen el ejercicio de sexualidad como algo eterno e ahistórico, se trata de pensar en una noción de problematización normas-sexualidades dinámicas, cambiantes, y de una relación con los y las sujetos en donde los discursos y su eficiencia represiva es dependiente de las posibilidades y alcances de la recepción. Se trata además de un acercamiento crítico a la historia normativa basado en la premisa de la historicidad de la desviación. Se pretende situar a los desviados de las normas en el espacio de la historicidad porque tienen un significado dentro de la estructura de la formación política, social y económica del virreinato de la Nueva España en las últimas décadas del siglo XVIII y en las tres primeras del siglo XIX.

La Sociología Jurídica estudia la efectividad de los discursos que justifican el Derecho en la medida en que se logra la eficacia del sistema

jurídico, porque el problema de la efectividad de las normas es el de su reconocimiento como tales, y dentro de ello, en múltiples ocasiones, de que las personas a quienes van dirigidas las reconozcan y las comprendan.

Un análisis de la legitimación de un sistema de valores como criterio de la evaluación de conductas que separan a las y los sujetos que obedecen las normas, de las y los que no lo hacen y por ello son calificados como desviados, debe iniciarse con la definición del concepto desviado y la narrativa del sistema legal que lo define. Preguntarse acerca de los mecanismos sociales e institucionales a través de los cuales se genera la definición como construcción social, que define al desviado, al delincuente o al criminal.

Una de las propuestas de la criminología crítica es aquella que sostiene que la criminalidad y la desviación constituye una asignación para determinados individuos, un bien negativo distribuido desigualmente según los intereses del sistema y de acuerdo con la desigualdad social de los individuos; así el espacio de la criminalidad es definido por el Derecho y por ello el tema de la desviación puede ser considerado como un problema de perspectivas. Desde el discurso de la criminología clásica del siglo XVIII, hasta la positivista y liberal contemporánea se ha observado que el pertenecer a las clases subalternas otorga, por ese solo hecho, la posibilidad de ser incluido en algún proceso de criminalización, y de acuerdo con los datos consultados en nuestro país, en el tema de la criminalización de los desviados de las normas para el ejercicio de la sexualidad no ha sido diferente.

Michel Foucault sostuvo que "la cultura occidental en el siglo XVIII promovió el discurso sobre el ejercicio de la sexualidad para que éste pudiera ser objeto de control por parte del Estado".[1] ¿Esta situación podría deberse a cambios producidos en la modernidad ilustrada? Con frecuencia los cambios sociopolíticos y económicos generan en las comunidades humanas sentimientos colectivos de inseguridad que pueden producir sociedades del miedo que suelen derivar a su vez en sociedades de odio, porque el miedo tiende a la canalización o a trasladarse hacia algún objeto posible.[2] En la Nueva España de fines del siglo XVIII y en las primeras décadas del siglo XIX se dio un incremento del interés por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas por el ejercicio que se hacía de las prácticas sexuales tanto a nivel de discurso como de persecución y pena, ¿sería que

1 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber,* pp. 31-47.
2 Jean Delumeau, *El miedo en occidente,* pp. 223-260.

el ejercicio de la sexualidad se había convertido en uno de esos "objetos"? La insistencia de su representación, la frecuencia de su presencia en discursos y los grandes esfuerzos por lograr su normatividad y control, tal vez sólo se debiera a la posibilidad de un miedo posible.

Lo interesante es que de acuerdo a la investigación en cientos de documentos se puede afirmar que los discursos no se reflejaron en las conductas cotidianas de las personas, pero que de alguna manera se interiorizaron en algunas de las mentes y las circunstancias los fueron adecuando. Una de las hipótesis que aquí se sostiene es que las condiciones peculiares de las reformas ilustradas y de todos los cambios económicos, científicos, filosóficos y sociales, fueron determinantes para una peculiar recepción y asimilación del discurso cristiano sobre la sexualidad.

La sociología jurídica tiene como objeto el estudio de las causas y efectos del Derecho considerado como un discurso, es decir, la ideología formalizada en un lenguaje para convertirse en sentido producido y recibido,[3] porque pretende el estudio del ejercicio del poder, del esquema del poder, cuando éste se constituye en el emisor del mensaje, en el sentido del mensaje dirigido para modificar la conducta del "otro", del receptor del mensaje. Por ello el presente trabajo partirá del estudio del contexto novohispano de la época, después se analizarán los discursos cuyo objetivo fue la transformación de las conductas de las y los sujetos, para finalmente observar las realidades concretas de la vida cotidiana de esos seres que bordearon el inicio de la modernidad en nuestro país; se pretende lograr un conocimiento que no se limite exclusivamente a las normas sino que abarque también la reacción institucional al comportamiento desviado, las respuestas populares, y las conexiones entre las personas y las estructuras económica y social de nuestro país durante las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del XIX.

El Contexto

Las tres últimas décadas del siglo XVIII y las dos primeras del XIX, significaron para España y sus colonias el periodo de mayor influencia del despotismo ilustrado. Fueron tiempos de innovaciones, crecimiento y maduración de instituciones económicas, jurídicas y políticas, pero también de cambios, y de crisis ideológicas y sociales. La presencia de la familia

[3] Oscar Correas, *Introducción a la Sociología Jurídica*, p. 31.

Borbón en la dirigencia de la Metrópoli significó el inicio de grandes esfuerzos por la "nacionalización de la economía española": la recuperación de las concesiones comerciales concedidas a naciones europeas, incremento en la explotación de las colonias y el impulso de la producción en la península para la exportación de productos a mercados coloniales.[4] Significó también el arribo a la modernidad a través del Despotismo Ilustrado, el impulso a la agricultura, al comercio y a la industria con sistemas racionales; también el empuje al desarrollo de los pensamientos del iluminismo, así como el estímulo al crecimiento y difusión de las artes y de las ciencias. Representó el esfuerzo por el logro de la primacía de la Corona sobre los intereses privados y sobre el poder de las corporaciones: la Iglesia, los grandes comerciantes y los hacendados, todo lo cual implicó cambios administrativos, políticos, económicos y sociales en todo el Imperio.

Se dieron medidas y prohibiciones para controlar el gran poder que hasta ese momento había adquirido la Iglesia. Se combatieron los grandes monopolios de los poderosos consulados de comerciantes, se abrió la libertad de comercio, se crearon reformas para impulsar la minería y para el incremento de la explotación de las colonias también en la agricultura y en la industria, el ejército se profesionalizó y se llevaron a cabo importantes reformas hacendarias y fiscales.[5]

La Nueva España incrementó sus ingresos y su población, pero también sus problemas, así, el obispo Manuel Abad y Queipo señalaba que a fines del siglo XVIII se calculaba la existencia de ochocientos mil familias, pero de las cuales casi quinientas cincuenta mil es decir, aproximadamente dos y medio millones de personas padecían alguna forma de pobreza.[6] Los avances científicos, económicos y políticos derivados del Despotismo Ilustrado del siglo XVIII se habían reflejado en crecimiento demográfico que incrementó los procesos de urbanización en las ciudades, pero no pudieron ni siquiera paliar la desigualdad en la distribución de los ingresos ni las consecuencias de los despojos y explotación. Se expandieron las Haciendas agrícolas y de beneficio, despojando a una proporción importante de la población de sus medios de producción y la enorme oferta de mano de obra que migraba a las ciudades[7] incrementó la explotación de

4 J. Stanley y Barbara Stein, *La herencia colonial de América Latina.*

5 Luis Jáuregui, "Las Reformas Borbónicas", pp. 113-137.

6 Norman F. Martin, "Pobres, mendigos y vagabundos en la Nueva España, 1702-1776. Antecedentes y soluciones presentadas", *Estudios de Historia Novohispana,* p. 108.

7 D.A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México Borbónico 1763-1810*, p. 32.

trabajadores en las industrias y servicios. Los Borbones desde la Corona, abrieron el camino para el desarrollo de ciertos factores productivos, pero al mismo tiempo, a través de prohibiciones y monopolios, cerraron otras posibilidades de desarrollo económico.

La pobreza generó tensiones sociales que se manifestaron en protestas, pero también en mendicidad, asaltos y robos.[8] Para fines del siglo, el *Diario de México*[9] informaba casi a diario sobre robos varios y como un ejemplo obtenido en una estadística de procesos de la Sala del Crimen conservados en el Archivo General de la Nación, se puede observar que el delito que más registros tiene en la Ciudad de México era el de robo.[10] El Tribunal de la Acordada, como organismo de aplicación de justicia, extendió su cobertura a toda la nueva España con excepción de la zona del Marquesado del Valle,[11] y esto quizás pudo deberse a una necesidad cada vez mayor de reprimir los desórdenes, o tal vez, al interés por penalizar los delitos.

El pensamiento ilustrado se esforzó por utilizar el raciocinio humano para el logro del bienestar social a través de mejoras materiales, y la Corona ilustrada pretendía crear un orden social diferente, moderno, por ello, puso interés especial en extender el orden en los espacios político, económico, social e ideológico. Realizó cambios importantes en los aparatos administrativos y se preocupó por modificaciones de la infraestructura física de los espacios.

En el aspecto ideológico y en un ámbito de secularización trato de eliminar tradiciones consideradas como supersticiones y también algunos usos y costumbres que podían provocar desórdenes, como las fiestas populares, algunos espectáculos, e incluso intervino en fiestas privadas, algunas se controlaron y vigilaron y otras fueron prohibidas, ya que preocupaban los temas de la embriaguez, y las mezclas de razas y clases.[12] El esfuerzo mayor en este sentido para el control social se llevó a cabo en los intentos de control de la embriaguez y de la conducta de las clases subalternas.

8 Torcuato Di Tella, "The Dangerous clases in early nineteenth century Mexico", *Journal of Latin American Studies,* núm. 51, 1973, p. 95.

9 *El Diario de México,* años 1809-1810.

10 Teresa Lozano Armendares, *La criminalidad en la Ciudad de México 1800-1821,* p. 46.

11 Colín Maclachlan, *La justicia criminal del siglo XVIII en México. Un estudio sobre el tribunal de la Acordada,* p. 90.

12 Juan Pedro Viqueira Albán. *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el siglo de las Luces.*

De acuerdo con cientos de documentos consultados en los archivos General de la Nación, del Judicial del Tribunal Superior de Justicia y del Archivo Histórico de la Ciudad de México se puede afirmar que la mayoría de los acusados y acusadas pertenecían a las clases subalternas, a los desposeídos, porque quizá la aplicación de la justicia era asunto de clase y etnia.[13]

En medio del florecimiento de las Luces en los temas económicos, sociales y políticos, a finales del siglo XVIII la penalidad en España y sus colonias inició también transformaciones como en el resto de Europa. Las relaciones entre el dominio Estatal y los individuos, el poder y los ejercicios de la sexualidad se modificaron, así como la manera de ejercer la autoridad. Dentro de todo esto, estos fueron años en donde proliferaron los discursos tanto de la Iglesia Católica como del Estado para el ejercicio de la sexualidad. Para el tema que nos ocupa, los órganos de vigilancia y policía del Estado incrementaron su atención hacia cualquier ejercicio que se encontrara fuera del modelo cristiano de conyugalidad, se construyeron nuevas normas y se reajustaron e interpretaron las anteriores para ejercer nuevas disciplinas. Como consecuencia de ello surgieron las figuras de nuevos delincuentes, porque, además, los ejercicios sexuales se convirtieron en una materia laica, un problema de policía, y, por lo tanto, de poder.

Las y los desviados

Las sociedades califican a sus miembros según sus atributos y a este proceso se le puede vincular con la "identidad social". Esta evaluación se transforma en "expectativas normativas, en demandas"[14] a las que debe responder una identidad social ideal. Cuando un individuo posee una identidad social diferente a la ideal se hace acreedor de la falla que genera segregación. El sistema que constituye la relación criminalidad-penalidad crea las desviaciones al transformar las faltas a la norma en infracciones, provocando la creación real o ficticia de los delincuentes, y con ello su persecución y castigo.

[13] Documentos del ramo *Criminal* del Archivo General de la Nación, de los ramos: *Recogidas, Cárceles en General y Policía de Seguridad* del Archivo del ex Ayuntamiento de la Ciudad de México, y del ramo *Penales* del Archivo Judicial del Tribunal Superior de Justicia.

[14] Erving Goffman, *Estigma, la identidad deteriorada,* p. 12.

En el tema de los ejercicios de la sexualidad, por encontrarse ésta unida a la impureza desde los tiempos primarios de la construcción de discurso cristiano, el desvío de las normas ha implicado una lesión muy importante a la identidad, porque además la vinculación de la sexualidad a las nociones de la mancha, del pecado y de la culpa produjo que esta fuera la desviación por excelencia, esa vinculada a la sombra, a lo sucio, a lo impuro y a lo deletéreo. En nuestro país en los inicios de la modernidad, los poderes civil y eclesiástico persiguieron las consideradas desviaciones en el ejercicio de la sexualidad, condenaron al adulterio, a la bigamia, al amancebamiento, a la llamada prostitución, al incesto y a la homosexualidad. De acuerdo con los documentos judiciales, los desviados fueron perseguidos y "hallados" por el poder a través de dos vías, o por delaciones de progenitores, de vecinos, o de personas afectadas por pasiones como celos, envidias o venganzas, o por medio de la irrupción del poder del Estado en la vida íntima, en el hogar donde los perseguidos y perseguidas llevaban a cabo su vida cotidiana, lo cual puede suponer que gran parte de los estigmatizados eran inocentes de la falta. El tema es que los desviados y desviadas en el caso de los ejercicios de la sexualidad en particular, llevan una mancha que tiene la facultad de contagiar y el signo de estigma proviene de fuentes que aparentemente califican la identidad social, por lo que el prestigio de los que se acercan a los portadores del estigma puede verse amenazado, esta circunstancia también fue aprovechada por los poderes civiles y eclesiásticos para construir el proceso selectivo de criminalización.

Los discursos teológicos y civiles para la realización de algo paradójico, la imposición de las normas sobre lo prohibido

Lo prohibido no se norma, se prohíbe, pero en la Nueva España, el interés por normar los ejercicios de la sexualidad y perseguir a las y los infractores fue uno de los temas más socorridos por parte de las dos fuentes más importantes de poder político, el Estado y la Iglesia.

El ejercicio de la sexualidad vinculado a la idea de impureza data desde tiempos antiguos, relacionada con la venganza divina por la sangre derramada ha sido objeto de innumerables prohibiciones y sanciones, porque con el miedo a la contaminación se inicia el hombre en el mundo de la moral sexual, y a partir del temor la prohibición implica no solo la

negación de algo, sino que en el campo de la sexualidad significa además la necesidad de lavar la mácula por miedo a la venganza posible.[15]

El pecado supone la existencia de un Dios, es la transgresión a un compromiso personal, a una exigencia infinita de un poder inconmensurable. Es un cautiverio, por lo que el eliminarlo supone las ideas de liberación y rescate.[16] Pecar es faltar a los mandamientos de Dios, y la sociedad occidental que parte de la base del pecado original como uno de los dogmas básicos de su discurso, vincula al ejercicio de la sexualidad con el pecado y con Satán, el Maligno, que puede promover las sexualidades prohibidas, pero también puede introducirse entre los seres humanos y humanas para impedir y controlar los ejercicios de la sexualidad ortodoxa.

El vínculo entre los ejercicios de la sexualidad considerada desviada y Satanás, databa de los primeros tiempos de la construcción del Discurso Cristiano cuando al Maligno se le consideró símbolo de la carnalidad, por ello, a partir de entonces, toda desviación o se ocultaba, o los actuantes tenían que enfrentarse al poder y a un grupo social evaluador y hostil.[17] En la época que nos ocupa plena de secularización, paradójicamente la idea del pecado estaba presente en la cotidianidad y sexualidad novohispanas, por ello, aquellas y aquellos que ejercían su sexualidad tardaron muchas décadas en sacar al Diablo de ahí.

Al mismo tiempo, en la segunda mitad del siglo XVIII surgió en Europa una teoría penal novedosa, base de la tradición del Derecho Penal, la cual, al sintetizar la filosofía política del Iluminismo, creó una concepción jurídica de los conceptos "delito" y "pena".[18] Cesare Beccaria, con su obra *Dei delitti e delle pene (1764)* fue el representante más destacado de esta corriente de pensamiento que se basa en la idea utilitarista de la máxima felicidad para el mayor número y en el contrato social. Del contrato social deriva la negación de la pena de muerte, y de los principios humanitarios el rechazo a la práctica de la tortura, del principio de la máxima felicidad el criterio de que el tamaño de la pena es el sacrificio mínimo necesario de la libertad individual que ella implica,[19] lo cual significaba un gran

15 James Brundage, *Law,sex and cristian society in medieval Europe*, pp. 10-47. Véase también Paul Veyne, "Imperio Romano", pp. 20-227.

16 Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*.

17 Marcela Suárez, *Sexualidad y norma sobre lo prohIbido. La ciudad de México y las postrimerías del virreinato,* pp. 23-33.

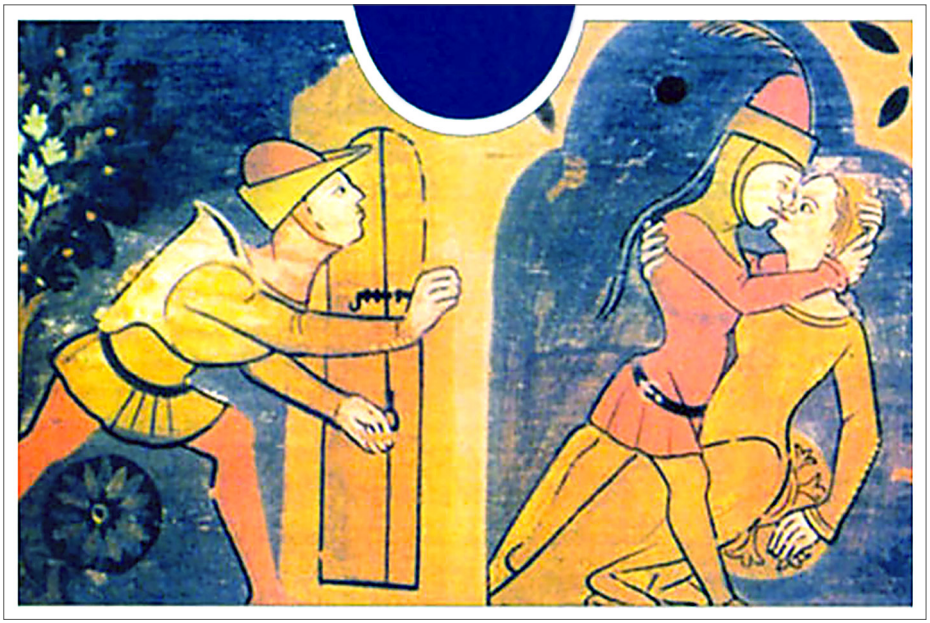
18 Alessandro Baratta, *Criminología crítica y crítica del Derecho Penal,* p. 25.

19 Cesare Beccaria, *Tratado de los delitos y de las penas.*

cambio en el tratamiento de la desviación. Pero ni Beccaria, ni otros pensadores revolucionarios de la época, como Saint-Fargeau o Brissot escaparon de definir a los delincuentes como enemigos de la sociedad, por ello sólo afinaron algo que ya se venía dando en forma paulatina desde la baja Edad Media: la sustitución del litigio por la persecución pública,[20] y con esto, la infractora o el infractor ya no lo fue sólo ante el afectado, sino también ante el Soberano, y en el caso de las sexualidades no permitidas, también ante Dios.

IMAGEN 1.

La sexualidad y las prácticas "desviadas".



Fuente: Lozano Armendares Teresa, *No codiciarás la mujer ajena. El adulterio en las comunidades domésticas novohispanas*, México, UNAM-IIH, 2017 (portada).

El ejercicio de sexualidades no permitidas era materia de moral porque se les consideraba como pecado y delito a la vez. En el siglo de Las Luces varias trasgresiones fueron saliendo lentamente de la esfera del pecado hasta culminar a principio del siglo XIX con la secularización de la mayor

[20] Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, p. 54.

parte de ellas[21] pero en realidad ni la Iglesia Católica ni muchas conciencias aceptaron su secularización.

La cultura de finales de la época novohispana había producido también a sus desviados y desviadas, y los transgresores al modelo cristiano de sexualidad ocupaban un lugar muy importante entre los estigmatizados por su calidad de desvío y gran número, pero también por el celo con el cual las autoridades civiles llegaron a este campo. El problema con estas personas desviadas era ahora el de sus intenciones y el desorden que provocaban. Estos desviados y desviadas requerían de un castigo, un sufrimiento purificador, pero al mismo tiempo, dentro del nuevo pensamiento penal, de una pena como expresión de la defensa social, la pena como un contra-estímulo al impulso criminal. La paradoja de esto consistía en encontrarse entre el pecado y el delito, y entre un sistema penal arcaico y un moderno sistema penal.[22]

El discurso de la "Defensa social" surgido de las "Revoluciones Burguesas" sostenía como principios: a) el principio de la legitimidad: El Estado como expresión de la sociedad está legitimado para reprimir la criminalidad; b) el principio del bien y del mal: el delincuente es un elemento negativo y disfuncional del sistema social. Las y los desviados son el mal, la sociedad, el bien; c) el principio de prevención: la pena no solo retribuye, sino que previene. d) el principio de igualdad: la ley penal es igual para todos; e) el principio de interés social: los intereses protegidos mediante el derecho penal son intereses comunes a todos los ciudadanos.[23] Así, las y los desviados sexuales fueron entonces castigados en ocasiones con penas idénticas a los de tiempos antiguos y en otras con sanciones que correspondían a la ideología de la Defensa Social.

Para acercarse a la realidad social hay que acercare primero a la máquina de la justicia, porque aproximarnos a los procesos penales para los infractores puede permitir conocer las finalidades que se perseguían con ellos y un poco de la sociedad en cuestión.

En la Nueva España de los albores de la Modernidad se aplicaron preceptos laicos y religiosos pasados y presentes pocos o muchos según la circunstancia, que eran seleccionados de acuerdo con los jueces laicos o eclesiásticos con el claro objeto del control de los ejercicios sexuales de los

21 Con excepción de la falta de la "Solicitación".
22 Marcela Suárez, *op. cit.*, p. 35.
23 Alessandro Baratta, *op. cit.*, pp. 36-37.

pobladores novohispanos como medio para el control social. Las normas que fueron aplicadas en distintos momentos y para diferentes contextos fueron las siguientes.

Las normas

De la Iglesia…

El control de las pulsiones sexuales fue un elemento central en la construcción del cristianismo primitivo y elemento básico en su desarrollo posterior, desde el principio, la Iglesia Cristiana Occidental se había apropiado del discurso normativo sobre la sexualidad, tal vez, porque como lo señala Peter Brown[24] porque fuera uno de los elementos con cuyo ejercicio particular se distinguen los cristianos de otros grupos religiosos en los momentos primeros de formación de la doctrina. De esta manera, la Iglesia cristiana emitió desde los primeros tiempos una serie de normas o cánones dentro de las cuales se encontraban aquellas cuyo objetivo era controlar el ejercicio e la sexualidad. Los discursos sobre la sexualidad no eran nuevos, pues ya desde los tiempos de la gloria de las culturas helénica y romana se habían intentado ciertas regulaciones y Platón y Aristóteles también tocaron el tema.

Jesús planteó el amor y la entrega mutua como parte fundamental del matrimonio, y a las prácticas sexuales como parte de ese compartir, y a pesar de la Ley Julia de Adulterio, Jesús va a considerar esta práctica solo como falla moral y no como crimen; condenó en lenocinio, y entabló amistad con las llamadas prostitutas, sin embargo, después vinieron las interpretaciones de lo dicho por Jesús y la construcción del discurso cristiano sobre la sexualidad. San Pablo inició la condena al ejercicio de la sexualidad por considerarlo fuente de pecado, y a diferencia de Jesús proscribió este pecado, condenó el sexo extramarital, consideró a las mujeres generadoras de pecados y les asignó un deber de sumisión en las relaciones conyugales. Clasificó a los pecadores de la carne en los *fornicanii, los adulteri, los molles,y los masculorum concubitores* y condenó `por primera vez la homosexualidad.[25]

[24] Peter Brown, "La antigüedad tardía", *Historia de la vida privada*, pp. 258-273.
[25] Philippe Ariés, *et al*., "El amor en el matrimonio".

IMAGEN 2.

La pena y el castigo.

Fuente: Anónimo, *Condiciones de una buena confesión*, Iglesia de San Felipe Neri. La Profesa. Ciudad de México, en Gisela von Wobeser, "Los caminos del bien y el mal en la pintura novohispana, siglo XVIII", *Sztuka Ameryki Lacinskiej* (Revista *Arte de América Latina*), No. 10, 2020.

Para los siglos IV y V se terminó de conformar el cuerpo del discurso cristiano sobre sexualidad y sus principales teóricos fueron San Agustín, San Jerónimo, San Ambrosio, San Hilario, Juan Crisóstomo y Gregorio de Nyssa los cuales coincidieron en considerar el ejercicio de la sexualidad como fuente de pecado e impedimento para la salvación, y cuyas aportaciones se incorporaron al gran cuerpo de normas cristianas llamado el *Decretum* y después también al cuerpo denominado el *Liber extra*, ambos cuerpos núcleos estructurales de los preceptos cristianos cuyo contenido fue base para el discurso cristiano sobre sexualidad elaborado para España y sus colonias.

Todos los preceptos coincidieron en general en considerar la fornicación como el prototipo de la ofensa sexual, el matrimonio como error mo-

ral pero inevitable para los seres inferiores, y lo femenino ligado al pecado original, por ser agente del demonio; la llamada prostitución despreciada pero tolerada, el celibato del personal eclesiástico necesario, el concubinato tolerable, la homosexualidad condenada por la imposibilidad de procreación, y junto a la sodomía, ambas faltas pecados contra natura, susceptibles de pena de muerte. Estos discursos llegaron para quedarse en la Nueva España y muchos de ellos permanecieron en las mentalidades todo el siglo XIX.

Del Estado…

La Nueva España se encontró sujeta a las normas del Derecho indiano, que fue el resultado de un conjunto complejo formado por la superposición y combinación de varios cuerpos jurídicos que, además, tuvo variaciones a lo largo de los tres siglos del virreinato. Estos cuerpos jurídicos contienen muchos preceptos para regular la sexualidad permitida, en el matrimonio, y otros que definan y penan las sexualidades no permitidas. Para la época que nos ocupa todas estas normas aportaron ideas y fueron aplicadas en mayor o menor medida a partir de circunstancias, contextos y jueces.

Los principales cuerpos jurídicos que se crearon específicamente para las Indias fueron: La Recopilación de leyes de los reinos de las Indias; las normas anteriores a la Recopilación de Indias agrupadas en los cedularios de Puga y Encinas y los sumarios de Aguiar; las normas posteriores a la Recopilación de Indias no incorporadas a las ediciones que se realizaron después de 1680 que pueden hallarse en la edición de la recopilación de Indias de 1841; los autos acordados de Ventura Beleña; el Derecho castellano constituido por varios corpus medievales; y las cédulas y ordenanzas que no están recopiladas pero se encuentran en archivos.[26] De estos cuerpos jurídicos se extrajeron las normas más importantes que regularon y penaron las sexualidades no permitidas. No en todos ellos existía este tipo de normas, pero los que se crearon específicamente para las Indias y los del Derecho Castellano, contienen las normas precursoras y fundamentales, y son: El Fuero Juzgo (siglo VII), El Fuero Viejo de Castilla (siglo X), El Fuero Real (Siglo XIII), Las Siete Partidas (Siglo XIII), Las Leyes de

[26] Guillermo Flores Margadant, "La Familia en el Derecho Novohispano", pp. 4-20.

Toro (Siglo XVI), La Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias (Siglo XVII) y La Novísima Recopilación de Leyes de España (Siglo XIX).[27]

Al ser el matrimonio monogámico el modelo fundamental de la ortodoxia en el campo del ejercicio de la sexualidad, el adulterio fue una de las faltas más penadas desde la Edad Media. El Fuero Juzgo y el Fuero Real establecieron como castigo para el adulterio la pérdida de la libertad para los infractores, el adulterio femenino otorgaba al esposo la capacidad de castigar a la esposa y al amante, pero no así en el caso del adulterio masculino, ya que el hombre no podía ser castigado por la esposa. Las Siete Partidas especificaron un poco más las reglas que penaban al adulterio y se preocuparon por la acusación, la verdad, el perdón y las limitaciones para la pena de muerte para los adúlteros. Las leyes de Toro regresaron a reforzar la pena por venganza y aceptaron la prueba por presunciones, pero consideraron como elemento importante para la anulación del delito, la voluntad, el consentimiento y el perdón del cónyuge. La severidad de las penas españolas para el delito del adulterio puede producir la reflexión sobre la posibilidad de una frecuencia muy amplia de la falta o tal vez de una preocupación importante por esta la sexualidad prohibida.

Con respecto a las llamadas prostitutas, el Fuero de Sepúlveda autorizaba herir o matar sin pena a estas trabajadoras; el Fuero Juzgo las castigaba con azotes, pero también penaba a los lenones. Para el siglo XII Alfonso el Sabio y las Siete Partidas centraron su preocupación en "separar" a las llamadas prostitutas de las "Mujeres honradas" a través de la vestimenta y la ubicación geográfica, así como en la inducción y explotación de estas mujeres. Se les miró como mal ejemplo para las mujeres honradas e incitadoras de delitos, pero se les respetaron sus ingresos y se eliminaron los burdeles. Para el Siglo XVI las Leyes de Toro volvieron a reforzar la libertad para el ejercicio de la violencia individual sobre estas trabajadoras y se especificó sobre sus características distintivas, además de despenalizar a aquellos que las raptaran o violaran. La Novísima Recopilación prohibió lupanares y lenones y señaló impedimentos para las propiedades y vestidos de las mujeres dedicadas a la prostitución.

El ejercicio de la sexualidad por parte de mujeres y hombres de la Iglesia fue un ejercicio prohibido y considerado sacrilegio, el Fuero Juzgo

[27] Los Corpus legislativos fueron consultados directamente. Véase también: Manuel de Lardizábal y Uribe, "Discurso sobre la legislación de los visigodos y formación del libro Fuero de los Jueces". Fuero Juzgo, 1805, pp. XL-XLIII. Ver María Paz Alonso Romero, *El Proceso Penal en Castilla siglos XIII-XVIII*, p. 29.

prescribió penas mayores que a los hombres involucrados, las leyes de Toro penaron sólo a las mujeres que tenían relaciones con clérigos; El Concilio de Trento castigó a los clérigos que vivían en concubinato y la Novísima Recopilación emitió sanciones no emitidas con anterioridad para las mancebas de los clérigos. La sodomía fue severamente penada, el Fuero Juzgo la castigaba con mutilación, pero las Leyes de Toro y las Siete Partidas, con la muerte. La Novísima Recopilación la castigó con muerte en la hoguera y la equiparó como el peor crimen, el de Lesa Majestad.

La bigamia fue otro ejercicio muy censurado y penado, el Fuero Juzgo castigó a los bígamos con azotes y destierro, pero en la práctica cotidiana muchas veces llegaron a la hoguera. Las Siete Partidas castigaron al que se casara dos veces; la Recopilación de Leyes de Indias castigó con multa, prisión y regreso forzoso con las esposas a los bígamos, y a los que se casaran por segunda vez en Indias; la Novísima Recopilación recuperó la pena ordenada en las Siete Partidas y agregó el castigo en galeras y la vergüenza pública.

Los castigos en el diario bregar

El castigo no debería de derivarse de la falta en sí, sino del daño que causaba a la sociedad y eso provocó que la severidad se ligara a la debilidad de la sociedad en cuestión. El castigo debía de ser solo el indispensable para la protección de la sociedad, se trataba de que el delito o crimen no se repitiese y por eso había que aislar al culpable para preservar el daño.

En la Nueva España finisecular el encierro era algo común, el aislamiento del desviado existía desde décadas anteriores, sin embargo, fue bajo el reinado de la familia Borbón que se aplicó este método de castigo de manera sistemática para ordenar desde la vida holgada de los vagabundos, la irregularidad de los adúlteros, hasta la moral "lujuriosa" de algunas mujeres.[28] En general las penas que se aplicaron a las y los que desobedecían las normas emitidas para el ejercicio de la sexualidad correspondieron a alguna de las cuatro formas punitivas que se habían empleado a lo largo de la historia: la deportación, la expulsión, destierro o desaparición física de los sujetos; el rescate, pago de deuda o multa; las marcas infamantes en el cuerpo; y el encierro.

[28] Esta afirmación resulta de la investigación en más de doscientos expedientes del ramo *Penales* del Archivo Judicial del Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal.

El destierro se empleó para evitar el contacto entre las parejas con el fin de evitar uniones, esto se llevaba a cabo en algunos casos de adulterio, amancebamiento o bigamias. La desaparición temporal del sujeto se llevaba a cabo en el caso de que los acusados fueran curas solicitantes para evitar el escándalo. La desaparición definitiva del criminal se daba en los casos de homosexualidad. La recompensa o pena pecuniaria se aplicaba en algunos casos de violación o estupro, o cuando la virginidad de la mujer se había perdido bajo palabra de casamiento y el matrimonio no podía efectuarse. Las marcas infamantes, como son los azotes, se aplicaron a sodomitas, y el encierro, para las llamadas prostitutas o mujeres de vida "poco arreglada". Todos los infractores al modelo cristiano de conyugalidad padecían además de su castigo, de la figura del "encierro garantía"[29] mientras se llevaba a cabo el proceso. El encierro se transformaba en encierro sustitutorio (para la corrección) como en el caso de mujeres "con vida desordenada", o en el caso de los sacerdotes solicitantes que eran obligados a retirarse a un convento. En muchos casos el encierro garantía fue considerado como castigo suficiente en casos de adulterio, ya que como el fin era restituir el matrimonio, era necesario liberar a la o al reo. Resulta interesante que el encierro como pena solo se empleara para las mujeres consideradas de "vida desordenada" y en algunos casos para eclesiásticos solicitantes. En el caso de los sacerdotes es comprensible que el retiro del individuo se diera para evitar el escándalo para una Iglesia preocupada por la ortodoxia del comportamiento de sus sacerdotes, pero en el caso de las mujeres habría que pensar a qué razones y a que función social respondía.

Para las mujeres el encierro no se concretaba con llegar a un Recogimiento[30] sino que también abarcaba a una institución llamada "Depósito". El Depósito era una práctica que nunca fue claramente definida pero que sí fue empleada tanto por la Iglesia como por el Estado. Consistía en un encierro para las mujeres con algún particular con la excusa de "proteger-

[29] Un encierro garantía es aquel que practica la justicia en el transcurso de la instrucción de un caso criminal, o el que efectúa el detentador del poder cuando teme a su enemigo, de acuerdo con Michel Foucault se trata menos de castigar que de tener "en buen recaudo" a una persona. Véase Michel Foucault. *La vida... op cit.*, p. 48.

[30] Los Recogimientos eran instituciones de reclusión para mujeres. Desde aquellas en proceso de separación del marido, hasta adúlteras, prostitutas, tepacheras, homicidas y, en el periodo de la lucha por la Independencia, las que eran acusadas del delito de Infidencia, fueron encerradas en ellos. Véase Josefina Muriel, *Los Recogimientos de mujeres*.

las" o "vigilarlas" del mal exterior o interior, real o ficticio. Teóricamente no era un castigo, se justificaba como "protección", pero en realidad sí se trataba de un elemento de punición, ya que cancelaba la libertad de la depositada y la obligaba a realizar trabajos en contra de su voluntad y sin remuneración, ya que las mujeres depositadas generalmente realizaban alguna labor para el depositante.

El depósito fue un recurso empleado frecuentemente por la Iglesia, generalmente en forma de custodia de las desposadas desde las amonestaciones hasta la boda para proteger la virginidad de las indígenas,[31] y también se empleó para proteger la libertad de los jóvenes en la elección matrimonial ante la oposición de los padres,[32] fue un ejercicio usado también por las autoridades civiles para vigilar las conductas femeninas porque dentro del discurso patriarcal de la inferioridad de las mujeres, se decía "temer" por sus conductas debido a su "fragilidad emocional y de raciocinio". De cualquier manera, toda mujer, infractora o no, fue candidata a ser recluida.

Los discursos, las penas y la cotidianidad

En suma, es claro que las mujeres consideradas como los instrumentos de mal que inducían a los hombres al pecado carnal, fueron en los discursos las más severamente castigadas, y así sin pruebas, muchas mujeres fueron calificadas como adúlteras y expuestas inermes a la venganza individual del cónyuge supuestamente ofendido; las trabajadoras sexuales fueron más castigadas y estigmatizadas que sus explotadores, las barraganas de los clérigos fueron castigadas con destierros, las barraganas o concubinas de hombres no eclesiásticos tuvieron las mismas obligaciones que las mujeres casadas pero no los mismos derechos, y todas, de todas las clases y condiciones, sufrieron la posibilidad de quedar en Depósito.

La violencia de género como en la actualidad, estaba presente en los discursos, la ideología patriarcal se encontraba afianzada en las mentalidades, pero de acuerdo a lo observado en cientos de documentos inquisitoriales y civiles se puede afirmar que los discursos no eran asumidos en su totalidad por las personas.

31 Deborah Kanter, *Mujeres depositadas: A view from country side.*
32 Patricia Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial.*

Las infracciones eran las mismas que desde el inicio del periodo colonial, pero ahora debido a las nuevas ideas políticas había que evitar la disipación, el desorden y todo aquello que pudiera salirse del control social. Se intentó sanear la institución matrimonial y así se realizaron esfuerzos para reunir a las parejas, se presionó a los amancebados para casarse, se ocultó a los clérigos solicitantes, y se depositó a las mujeres consideradas "calientes" en los Depósitos o en los Recogimientos con trabajo que realizar.

En la difusión del discurso sobre la sexualidad, la cultura popular aparentemente parecía permeable, pero en la vida cotidiana las acciones eran de franca rebeldía porque se observaron todo tipo de ejercicios que violaban las normas. Ante la violencia doméstica muchas mujeres huían de sus hogares y al conocer otras parejas, cometían adulterio o se convertían en barraganas al vivir con otro hombre sin matrimonio previo. Los casamientos tenían un alto costo por la institución de la dote y por la fiesta misma, así que muchas parejas decidieron unir sus vidas sin documentación alguna, un porcentaje elevado de mujeres, las llamadas solteras, eran mujeres con hijas e hijos a las y los que sostenían como jefas de familia, estas mujeres trabajaban en lo que podían incluso como trabajadoras sexuales, cuando no había espacio para ellas en las manufacturas o en las ventas callejeras; varios clérigos ante la represión para el ejercicio de la sexualidad, cometieron la falta de la "solicitación"[33] y algunas mujeres lo aceptaban voluntariamente, otras no, y lo denunciaban. La homosexualidad masculina[34] trató de ocultarse casi siempre por la gravedad de las penas, pero nunca faltó alguna denuncia ya que las denuncias muchas veces eran protegidas por el anonimato sobre todo en el Tribunal del Santo Oficio, y para el caso de las sexualidades no permitidas en particular, existía la perspectiva aliviadora para el denunciante del "descargo de conciencia" como parte de sus "obligaciones cristianas". La ansiedad, los sentimientos de inseguridad, el miedo a lo extraño y en ocasiones el estrés generado por situaciones económicas o políticas o sociales difíciles, es

[33] La falta llamada "Solicitación" se refería a la petición de favores sexuales a mujeres por parte del personal eclesiástico varón, podía ser en el confesionario o fuera de él. Para la época que nos ocupa, pueden consultarse alrededor de 3500 expedientes al respecto en el Archivo General de la Nación.

[34] En los cientos de documentos revisados no se encontraron otros casos de ejercicios sexuales no binarios, en particular de lesbianismo, tal vez porque esta falta era más fácil de ocultar.

posible que generaran las delaciones que tanto la Iglesia como la Corona estimulaban.

Como una reflexión

En la Nueva España de los albores de la modernidad y como parte de ésta, proliferaron los discursos para la normatividad de las sexualidades no permitidas, éstos y las penas cayeron encima de los practicantes; hubo discursos sobre las normas, discursos policiales, discursos para conformar delitos, discursos sobre los sentimientos, pensamientos y sobre las pequeñas acciones. Estas fueron prácticas discursivas que articuladas a las condiciones de producción y recepción de la formación social resultaron generadoras de sentido y contenían en sí mismas la práctica de poder y de ideología.

Sin tratar de ocultar las limitaciones que para un estudio de la estructura social representa un análisis de normas y teorías, y sin dejar de aceptar que es difícil realizar conclusiones a partir de preceptos ideales, es posible avanzar en algunas reflexiones.

Se sabe que los modelos y pautas de control de las emociones difieren según las geografías y los tiempos, pero a través de la frecuencia de la repetición de la mención de ciertas leyes y aun de cierto lenguaje, podemos aproximarnos a una idea de las preocupaciones y de las situaciones límite en las estructuras mentales y sociales de un determinado tiempo. Las normas del Derecho del Medioevo Español que llegaron a América indican que existió una penalización de ciertos comportamientos sexuales que se llevaban a cabo en las esferas públicas o privadas, en lo público, porque repercutían en el orden social como el adulterio la bigamia, la barraganía y la llamada prostitución, en lo privado, porque intentaron penetrar en lo oculto, como la sodomía, o en los pensamientos como el discurso sobre la fornicación. Parece que existió una culpabilidad creciente desde la mención sobre la fornicación, el adulterio y la barraganía hasta la homosexualidad, y una incidencia en la repetición de las normas según las urgencias políticas, económicas o sociales del momento.

Una observación de las normas puede mostrar la presencia de la ideología de los teóricos medievales sobre la sexualidad y las mujeres y la ubicación de éstas en la construcción de género. El perdón para los raptos y la aceptación de la prostitución que en forma primaria se había dado en el siglo XVI pero no después, nos acercan a la reflexión sobre las necesidades

de la población y los impedimentos para el ejercicio del control social por parte de las autoridades; posteriormente, se puede observar como dentro de las necesidades derivadas de la imposición del orden en los asentamientos, a las trabajadoras sexuales se les fue vinculando con el crimen y el honor y la deshonra se fue vinculando al comportamiento sexual. Dentro de la defensa al matrimonio monogámico es importante notar la diferencia entre las normas y el castigo diferencial de los adulterios femenino y masculino y en cuanto a los fracasos en la obediencia de las normas, los amancebamientos y las bigamias florecieron durante todo el virreinato.

Las proscripciones son muestras de la carga ideológica vigente y algunas fases de esa ideología penetraron y sobrevivieron aun ya tarde en los siglos XIX y XX, otras desgraciadamente perduran todavía. Segregaciones, persecuciones y estigmas aún se encuentran vinculados a ciertas conductas sexuales y dentro de la violencia de género, en el siglo XXI siguen causando muchas muertes. Revalorar críticamente muchos aspectos de las ideologías actuales ya es urgente, porque los feminicidios se han incrementado en nuestro país y desgraciadamente también la impunidad.

Fuentes consultadas

Bibliográficas

Alonso Romero, María Paz, *El Proceso Penal en Castilla siglos XIII-XVIII,* Madrid (s.e.) 1982.

Baratta, Alessandro, *Criminología crítica y crítica del Derecho Penal,* México, Siglo XXI, 1989.

Beccaria, Cesare, *Tratado de los delitos y de las penas,* México, Porrúa, 1988.

Brading, David A., *Mineros y comerciantes en el México Borbónico 1763-1810,* México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Brown, Peter, "La antigüedad tardía", en Peter Brown, Evelyne Patlagean, Michel Rouche, Yvon Thébert, Paul Veyne (coords.), *Historia de la vida privada.* Madrid, Taurus, 1990, pp. 258-273.

Brundage, James, *Law,sex and cristian society in medieval Europe,* Chicago, University of Chicago, 1987.

Correas, Oscar, *Introducción a la Sociología Jurídica,* México, Fontamara, 1998.

De Lardizábal y Uribe, Manuel "Discurso sobre la legislación de los visigodos y formación del libro Fuero de los Jueces", *Fuero Juzgo.* Madrid, Imprenta Real, 1805.

DELUMEAU, Jean, *El miedo en occidente,* Madrid, Taurus, 1989.

DI TELLA, Torcuato, "The Dangerous clases in early nineteenth century Mexico", *Journal of Latin American Studies,* núm. 51, 1973, pp. 79-105.

FLORES MARGADANT, Guillermo, "La Familia en el Derecho Novohispano", Coloquio *Familias novohispanas, siglos XVI a XIX*. México, El Colegio de México, 1989.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad*. *La voluntad del saber.* México, Siglo XXI, 1988.

————, *La vida de los hombres infames*, Madrid, Piqueta, 1990.

GOFFMAN, Erving, *Estigma, la identidad deteriorada,* Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1989.

JÁUREGUI, Luis, "Las Reformas Borbónicas", en Pablo Escalante Gonzalbo, *et al*. (coords.), *Nueva Historia mínima de México,* México, El Colegio de México, 2006.

KANTER, Debora, *Mujeres depositadas: A view from countryside,* University of Virginia, Research Report, 1990.

LOZANO, Teresa, *La criminalidad en la Ciudad de México 1800-1821,* México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

MACHACHLAN, Colín, *La justicia criminal del siglo XVIII en México. Un estudio sobre el tribunal de la Acordada*, México, SEP-Setentas, 1976.

MURIEL, Josefina, *Los Recogimientos de mujeres*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.

RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1991.

SEED, Patricia, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial,* México, Alianza, 1991.

STANLEY J. y Barbara Stein, *La herencia colonial de América Latina,* México, Siglo XXI, 1978.

SUÁREZ, Marcela, *Sexualidad y norma sobre lo prohibido,* México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1999.

VEYNE, Paul, "Imperio Romano", *Historia de la vida privada,* Madrid, Taurus, 1990.

VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pablo, *Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el siglo de las Luces,* México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

VON WOBESER, Gisela, "Los caminos del bien y del mal en la pintura novohispana, siglo XVIII", *Sztuka Ameryki Łacińskiej,* 2020, n. 10, 2020, pp. 101-121.

Mujeres del siglo XIX: entre la independencia y las transformaciones de la modernidad

Insurgentas: las mujeres en la lucha por nuestra independencia

Angélica Noemí Juárez Pérez
INEHRM

Introducción

¿Cuáles fueron las experiencias de las mujeres, insurgentes o realistas, en la revolución social de Independencia? Este cuestionamiento sugiere diversas respuestas y pueden plantearse de acuerdo con una serie de condiciones como las regiones donde vivían, su posición socioeconómica, y la situación muy particular de cada una de ellas, por ejemplo, sus oficios, creencias o relaciones familiares.

Cada día es más visible la participación que llevaron a cabo las mujeres en la gesta independentista. Esto lo sabemos gracias a la vasta producción académica que en torno a ellas se ha escrito, en algunos casos hace más de un siglo, pero la mayor parte en las últimas décadas. Durante ese tiempo las y los investigadores han reunido documentos que demuestran su participación. Pocos fueron escritos por ellas ya que, en aquellos tiempos, la mayor parte de la población ignoraba las letras, sobre todo las mujeres. Gran parte de las noticias que hoy tenemos sobre sus acciones se encuentra dispersa en los procesos judiciales a los que las sometieron.[1] Algunas pocas referencias más las encontramos en cartas o diarios, escritas por ellas mismas u otras personas, y a veces también en otros documentos, como partes de guerra de los insurgentes y los realistas.

[1] Por ejemplo, Genaro García publicó en 1910 uno de los primeros y más completos estudios sobre Leona Vicaria, y realizó una importante recopilación para estudiar la historia de las mujeres en la gesta independentista. Véase del autor: *Leona Vicario. Heroína Insurgente*, disponible en: https://inehrm.gob.mx/recursos/Libros/LeonaVicarioHeroinaInsurgente.pdf; y *Documentos Históricos Mexicanos,* Tomo V, disponible en: https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000012383&page=1

Aunque muchas mujeres participaron indistintamente de su situación social, quienes se adhirieron a la lucha independentista frecuentemente recibieron distintos castigos según el sector social al que pertenecían. Las de alta posición social tenían mayor probabilidad de ser sancionadas con la confiscación de sus bienes, la reclusión en conventos y Casas de Recogidas. En cambio, las menos afortunadas se veían obligadas a trabajos de servicio en la casa de sus captores y tenían mayor probabilidad de ser pasadas por las armas; sus cuerpos sin vida podían ser expuestos en las plazas públicas como escarmiento para las demás. Usualmente, las mujeres del medio rural sufrieron la mayor severidad por parte de los realistas y, con el tiempo, quedaron también condenadas a la indiferencia y el olvido.

Las mujeres novohispanas en vísperas del conflicto

La Nueva España era una sociedad estamental, en la que la movilidad social era prácticamente nula y la participación política muy reducida. Esto perpetuó el dominio de los peninsulares sobre criollos, indígenas —la población mayoritaria del territorio novohispano—, y castas. Pero entre personas de un mismo origen geográfico, étnico o socioeconómico también había un criterio de distinción marcado e insalvable: ser hombre o ser mujer.

Las actividades de las mujeres podían ser muy distintas en buena medida dependiendo del estrato social al que se perteneciera. Las damas de las élites urbanas recibían en su juventud clases de música, bordado o enseñanzas que las prepararan para velar por su hogar, y la educación de los hijos; o podían desempeñar tareas como administrar el hogar o integrarse a un convento de monjas. En cambio, para otros sectores urbanos menos privilegiados el trabajo de las mujeres fuera del hogar era común. Podían trabajar cocineras, sirvientas, nanas, lavanderas, costureras y, en su mayoría, comerciantes. Algunas más trabajan en obrajes como las cigarreras y textilerías. También hubo mujeres que no se encontraban en una posición tan privilegiada, pero tampoco desfavorecida. Éstas podían ser propietarias de negocios, como las pulperías o misceláneas, administradoras de éstos o desempeñar actividades de confianza para la élite como damas de compañía. Algunas más llegaban a convertirse en maestras en las escuelas

"amiga", donde se formaba en la doctrina cristiana y las buenas costumbres a las niñas de hasta 12 o 13 años.[2]

IMAGEN 1.

Pintura de Castas "De Español y Castiza, Español", José de Páez, s. XVIII.

Fuente: Noticonquista, IIH-UNAM. En <https://www.noticonquista.unam.mx/galeria/2922/2922> Fecha de consulta: 26/04/2024.

No obstante, la mayoría de la población estaba dispersa en el medio rural. Aquí, las mujeres, además de hacer tareas domésticas, se sumaban a las labores agrícolas, una actividad económica sumamente importante para esa sociedad. Aunque, como hemos mencionado, la experiencia de ser mujer podía ser muy variada en la Nueva España, gran parte de las mujeres de aquel entonces llevaron una vida rutinaria en pequeños poblados y ran-

[2] Para una visión más amplia de las multifacéticas vidas de las mujeres en la Nueva España, véase: Pilar Gonzalbo, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, y Alberto Baena Zapatero y Estela Roselló Soberón (coords.), *Mujeres en la Nueva España*.

cherías. Sin embargo, los años previos a la revolución de Independencia no transcurrieron sin sobresaltos.[3]

Las reformas borbónicas generaron fuertes reacciones en la sociedad novohispana, hubo protestas por los nuevos impuestos, motines encabezados por los grupos donde aumentó su condición de pobreza; y se agudizaron los conflictos entre los sectores sociales que fueron beneficiados contra los más afectados. A esto se sumó la fuerte crisis de 1808 cuando los ejércitos franceses irrumpieron en la península Ibérica; no quedaba claro cómo debía funcionar la Nueva España en ese momento ni qué ocurriría en el futuro.

IMAGEN 2.

Camino de Tacubaya a Chapultepec, Serie de Trajes de Indios Mexicanos en *México y sus alrededores*, siglo XIX.

Fuente: Casimiro Castro, J. Campillo, L. Auda y G. Rodríguez, *México y sus alrededores. Colección de vistas, trajes y monumentos,* México, Decaen Editor, [1855-1856], lámina XI. En <https://catalogo.iib.unam.mx/F/HQ6K5J1KRJRVYVM6BQ7TFSQM1BLY8TSIQ19LB96RQEPLSF112T-02321?func=short-0-b&set_number=083362&request=alrededores%2C> Fecha de consulta: 26/04/2024.

3 Pilar Gonzalbo, "La vida en la Nueva España", *La vida cotidiana en México,* pp. 49-118.

Aunque las mujeres novohispanas tenían roles usualmente anclados en el hogar, eso no significó que los asuntos públicos no fueran de su interés. Además de sus labores cotidianas, las podemos encontrar participando en hechos como los motines contra la expulsión de los jesuitas o por la escasez de alimentos. Aunque estos eventos fueron relativamente efímeros y poco articulados, dieron oportunidad para que muchas mujeres actuaran en la escena pública oponiéndose a las autoridades que las afectaban, por lo que no fue sorprendente que tuvieran interés de participar en el proceso independentista cuando éste tuvo lugar.

La participación en la insurgencia

Sin duda, los eventos que antecedieron el estallido de la guerra debieron causar inquietud, indignación o miedo entre mujeres y hombres en la Nueva España. Con el inicio de la revolución de Independencia, la madrugada del 16 de septiembre de 1810, se abrió un nuevo escenario, especialmente en el bando insurgente, donde ellas podían elegir, actuar y participar en un movimiento social estructurado, armado y de largo alcance, de un modo que no hubieran previsto.

Los eventos de la guerra propiciaron la ruptura de formas y comportamientos, donde las mujeres tuvieron que tomar decisiones. Dependiendo de qué curso tomara la guerra, sus familiares y ellas mismas podrían pasar hambre, perder su fuente de ingresos, sufrir persecución judicial, padecer el destierro u otras calamidades que amenazaban seriamente su bienestar o sus vidas. Hubo quienes participaron en el bando realista, pero como éste estaba anclado en valores y estructuras más tradicionales, era menos frecuente que participaran en el campo de operaciones. En cambio, muchas mujeres participaron como insurgentas armadas, aunque la mayoría de las implicadas en la rebelión realizaron las mal llamadas labores auxiliares, como la cocina, el cuidado de heridos, la reparación de pertrechos de guerra, y otras acciones de las cuales dependían ampliamente los insurgentes de las mujeres.

Las estrategias que el régimen realista empleaba para controlar y combatir a los insurgentes estaban ancladas en el ámbito público (el campo de las instituciones), por ejemplo: el cuerpo de burócratas a cargo del virrey, un ejército regular, jueces para procesar y condenar, un sistema inquisitorial, las relaciones oficiales con la metrópoli española o los impuestos que se establecen por medio de una ley. En cambio, el movimiento insurgente debió apropiarse de mecanismos no convencionales, poco explorados por

los realistas, para oponerse a ellos: los ejércitos irregulares y partidas guerrilleras, escaramuzas, retiradas, fortificaciones, actividades como espionaje, propaganda y sabotaje a cargo de población civil, redes de correos secretos, actividades de procuración de fondos por medio del convencimiento o la violencia directa, entre otros. Muchas de las actividades de los rebeldes recayeron en las comunidades y redes familiares. No debe de perderse de vista que ambos bandos hicieron uso de la violencia, aun cuando los objetivos eran diferentes.[4]

Los motivos de la participación de las mujeres fueron forjados por innumerables circunstancias. No se puede afirmar que todas las mujeres lucharan por ideales independentistas; de hecho, todavía es objeto de debate la motivación de muchos personajes históricos, sobre todo al inicio de la contienda. Pero hay testimonios que dan cuenta de que diversas mujeres actuaron con base en una conciencia política patriótica y por convicción propia.

¿Motivos? No hubo uno solo

Josefa Ortiz Téllez-Girón fue mucho más que la matrona que con tres golpes de tacón dio la alerta que haría estallar la guerra por la Independencia. Josefa formó parte de la Conspiración de Querétaro donde no sólo ofreció el espacio para realizar las reuniones; también participó informando cualquier noticia y haciendo llegar de manera segura comunicados y correos entre los conjurados. Descubiertos en 1810, fue detenida. No obstante, su participación no terminó con esa proeza, pues pronto fue liberada y continuó en contacto con los insurrectos, brindando apoyo a la causa. En 1813, Mariano Beristáin se dirigió a Félix María Calleja y, la describió como:

> [El] agente más efectivo, descarado, audaz e incorregible que no pierde ocasión ni un momento de inspirar odio al Rey, a la España, a la causa, y determinaciones y providencias justas del gobierno legítimo de este Reino es la mujer del Corregidor de esta ciudad. Esta es una verdadera Ana Bolena que ha tenido valor para intentar seducirme a mí mismo, aunque ingeniosa y cautelosamente.[5]

[4] Marco Landavazo, "Guerra y violencia durante la Revolución de Independencia de México".

[5] Gabriel Agraz García de Alba, *Los corregidores Don Miguel Domínguez y Doña María Josefa Ortiz y el inicio de la independencia,* pp. 267-270.

Las autoridades realistas al estar al tanto de su simpatía con la insurgencia, la acusaron de sediciosa, y fue aprehendida y trasladada al convento de Santa Teresa, en la ciudad de México y en 1816 al Convento de Santa Catalina, en donde estuvo recluida hasta 1817. Desde su encierro, emprendió su defensa a través de diversos escritos dirigidos a Calleja:

> Salí por fin, Exmo. Señor, de aquella ciudad [Querétaro] a la primera jornada, que fue a San Juan del Rio, donde llegué a las oraciones de la noche casi desmayada por no haber probado bocado, rodeada de soldados como el reo más facineroso, casi con centinela de vista, pasando mil trabajos y alojada en Huehuetoca en el cuartel sin ninguna distinción a una señora, teniendo que ver a los soldados la cara, para que por mi dinero me trajeran de comer; sin poder conseguir me entraran en esta ciudad de noche, para excusarme del sonrojo que padecí, al pasar por el innumerable concurso de gente que había en la garita a las doce del día, fui conducida a este convento, con el mayor escándalo, donde llevo veinte y dos días con hoy sin que se me haya hecho saber el motivo de mi prisión, la cual me tiene en la mayor confusión, pues ignoro cuáles sean mis delitos que han merecido semejante castigo. E. S., yo estoy bien segura de que serán los que hayan forjado mis enemigos y enemigos de la paz, pues yo protesto delante de Dios y delante de V. E, me juzgo inocente y sin ninguna culpa.
>
> Por tanto, a V. E. suplico que, atendiendo a mi situación, no me negará darme un rato de audiencia, para que V. E. quede satisfecho y yo vindicada de los delitos que se me hayan imputado, y fio de su corazón benigno y compasivo se dolerá de las lágrimas de una familia, para concederme la libertad que pongo en sus manos y no dudo su feliz éxito.
>
> María Josefa Ortiz
> Convento de Santa Teresa la Antigua, febrero 4 de 1814[6].

Al recuperar su libertad, Josefa tenía 44 años. Se mantuvo al margen del desarrollo subsecuente de la insurgencia, pero firme en sus ideales. Tras la consumación de la independencia y el ascenso de Agustín de Iturbide como emperador de México, rechazó el nombramiento de dama de honor ofrecido por Ana María Huarte, esposa de Iturbide y emperatriz, por considerar que contradecía sus principios.

6 *Ibid*., pp. 267-270.

Ya iniciada la insurgencia, en octubre de 1810, María Catalina Gómez de Larrondo mandó a aprehender realistas y escribió a Miguel Hidalgo: "yo quedo gloriosamente satisfecha de haber manifestado mi patriotismo"[7]; o la propia Leona Vicario quien manifestó: "por lo que a mí toca, sé decir, que mis acciones y opiniones han sido siempre muy libres, nadie ha influido absolutamente en ellas, y en este punto he obrado siempre con total independencia".[8]

En otros casos, la motivación que sobresale son los lazos de parentesco. Casi todas las mujeres eran madres, esposas, hijas o hermanas, y la participación de sus familias en el bando insurgente podía atraerlas a la lucha. Como la esposa de Carlos María de Bustamante:

> Doña Manuela García Villaseñor es mi esposa y compañera en la revolución desde el año de 1813 […] caí preso en Ulúa, donde estuve 13 meses incomunicado […] en todo este tiempo esta virtuosísima mujer me auxilió, socorrió y sostuvo sin me faltase nada, nada, aunque ella sufrió las mayores privaciones y muchos ultrajes […] si alguno leyese esta sencilla exposición, compadezca la suerte de dos esposos víctimas de un amor patriótico.[9]

María Francisca Dolores del Valle fue detenida por ser correo de un hermano insurgente, "y [ser] una mujer vaga"[10], por lo que las autoridades realistas la condenaron a seis meses de reclusión, en una Casa de Recogimiento. Estos eran lugares de corrección de la llamada mala vida, con estilo reformatorio, ubicadas en zonas urbanas. Era común que al sospechar de una mujer que participaba en la insurgencia, se les enviaban a estos sitios, la finalidad de estas casas era reformar a las mujeres a través del control de sus cuerpos recluidos y de sus acciones políticas constantemente vigiladas por religiosas y elementos del gobierno virreinal. De esa manera, los recogimientos no eran solamente un encierro "común" en un convento, sino una forma de coerción

7 Carmen Saucedo, *Ellas, que dan de qué hablar. Las mujeres en la Guerra de Independencia,* p. 54.
8 Genaro García, *Leona Vicario. Heroína insurgente*, pp. 201-203.
9 Angélica Noemí Juárez, "Por no haber una mujer que no sea una verdadera insurgenta", *Historia del Pueblo Mexicano*, p. 87.
10 Genaro García, *Documentos históricos mexicanos,* p. 457.

sobre la enorme capacidad de actuar de estas mujeres como espías, informantes, financistas o "seductoras de tropa".[11]

Otros motivos los encontramos en la defensa de lo propio (la tierra y el patrimonio familiar); y el resentimiento acumulado tuvo en la experiencia de la guerra un mecanismo para manifestarse contra lo impuesto. A pesar de las diferencias abismales que podía haber entre unas y otras mujeres en la Nueva España, muchas se vieron envueltas en un proceso de ruptura con el orden colonial. Independientemente de su clase social, origen étnico o localización geográfica, experimentaron en carne propia humillación, segregación, injusticia y discriminación, causas que las condujeron indudablemente al camino de la rebelión.

IMAGEN 3.

Juan O´Gorman, fragmento del mural de la "Independencia de México", 1961.

Fuente: Museo Nacional de Historia, Castillo de Chapultepec, SECRETARÍA DE CULTURA. INAH.MX.

[11] Barry Matthew Robinson, "La reclusión de mujeres rebeldes: el recogimiento en la guerra de independencia mexicana, 1810-1819".

Ante la violencia desatada en las ciudades, villas, ranchos y haciendas, las mujeres reaccionaron con convicción. En San Andrés Miahuatlán, Oaxaca, en respuesta al reclutamiento para la leva encabezado por el militar Rafael de la Lanza en 1811, un grupo de mujeres decidió dirigirse en la madrugada al cuartel para liberar a sus maridos, ya que iban a ser destinados al ejército realista. Entre las participantes se encontraban Cecilia, Ramona y Micaela Bustamante, Romana Jarquín, Rosa "la Patiño", Pascuala, Mónica González y Pioquinta. El asalto fue perpetrado con palos, picos y piedras; tiraron la puerta y liberaron a los hombres, mientras que los guardias huían por la tapia trasera del cuartel, dejándolas dueñas de la situación.[12]

Mujeres de armas tomar

Tal vez una de las actividades menos visibilizada es la de las armas, pero muy importante en un levantamiento popular. Encontramos mujeres llevando agua, enfriando cañones, muchas veces con orina o recuperando pertrechos de guerra en los campos de batalla, como Juana María Jiménez, quien fue sentenciada en 1814 a dos años de prisión por haberle encontrado dos paquetes de cartuchos.[13] En el pueblo de Taxco Prisca Maquina, fue detenida también en 1814 por ser cabecilla insurgente. Se le acusó de presentarse en algunos puntos con sus charreteras y sable, "llena de tanta vanidad y orgullo", que amenazó varias veces a algunos sujetos de este pueblo. [14]

En 1812 a Guadalupe Rangel, de veinticinco años, se le abrió una averiguación donde testigos declararon que en Mazamitla se reconocía como "adicta al partido insurgente"; durante su interrogatorio negó sus contactos con los insurgentes y después de unos meses quedó en libertad.[15] María Fermina Rivera, de acuerdo con Fernández de Lizardi, tomaba las armas de los insurgentes muertos y se batía en los campos de batalla junto a su esposo en Tlaltizapán, bajo las órdenes de Vicente Guerrero, murió en

12 *Ibid*., pp. 330-340.
13 *Ibid*., p. 382.
14 *Ibid*., pp. 363-364.
15 José Joaquín Fernández de Lizardi la describió en *Noticias biográficas de insurgentes mexicanas* (1825) como una mujer que montaba a caballo como hombre, con sable en la mano a la cabeza de la división de Albino García, su esposo, y quien entraba la primera a los ataques, animando con su voz y ejemplo. Su interrogatorio se puede leer en Juan E. Hernández y Dávalos, *Historia de la Guerra de Independencia de México*, *Tomo IV,* pp. 121-125.

acción en Chichihualco en 1821.[16] Conocida también fue Altagracia Mercado, "la heroína de Huichapan" quien levantó una división de insurgentes y se puso al frente de ella. Se afirma que en una reyerta fue la última insurgente en pie; cuando los realistas la capturaron, su valor y destreza les causó gran impresión, por lo que le perdonaron la vida.[17]

En el valle de San Andrés Chalchicomula, durante la acusación del coronel realista Manuel de la Concha sobre María Josefa Martínez, quien fue detenida en 1817, se hace hincapié que entre sus principales delitos estuvo el vestirse como hombre (transgrediendo el orden social), y liderar varonilmente una gavilla de doce rebeldes. Según su juicio muchos vecinos dieron a las tropas las más expresivas gracias por la prisión de esta mujer, asegurando que les era más perjudicial que ninguno de los rebeldes, no sólo por la violencia con que les exigía las contribuciones, sino también por la seducción que en lo general hacía a todos.

La seducción consistía en convencer a realistas, o personas ajenas al conflicto, de volverse insurgentes. Los pobladores afirmaban que María Josefa vejaba agriamente a los que no seguían su partido. Sus captores aseguraron que la ropa de mujer sólo la usaba para entrar en Orizaba, Córdoba y Puebla para observar los movimientos de la tropa y saber las disposiciones de sus respectivos comandantes y entonces avisar a los insurgentes. Pese a la insistencia del padre, quien justificaba su conducta por ser víctima de reciente viudez, sus jueces afirmaron que Martínez se salvó de la condena que merecían tales actos por ser mujer, pero no por ello dejó de ser reprimida: fue sentenciada a quedar presa todo el tiempo que durara la revolución.[18]

Uno de los casos más destacados de mujeres combatientes es el de María Manuela Molina. El diario de Juan Nepomuceno Rosáins, secretario de José María Morelos y Pavón, refiere que tuvo mando de tropa.

Día 9. Llegó doña María Manuela Molina, india natural de Taxco, capitana titulada por la Suprema Junta. Esta mujer, llevada del fuego sagrado que inspira el amor de la patria, comenzó a hacer varios servicios a la nación, hasta llegar a acreditarse y levantar su compañía. Se ha hallado en 7 batallas, y entusiasmada con el gran concepto que al señor Generalísimo le han acarreado sus victorias, hizo un viaje de más de 11 leguas por co-

16 José Joaquín Fernández de Lizardi, "Noticias biográficas de insurgentes mexicanas", en Genaro García, *Documentos históricos mexicanos,* p. 476.

17 *Ibid*., p. 478.

18 *Ibid*., p. 410.

nocerlo, expresando después de lograrlo, que ya moriría gustosa, aunque la despedazara una bomba de Acapulco: ojalá que la décima parte de los americanos tuvieran los mismos sentimientos.[19]

Durante los sitios a ciudades y comunidades, se arriesgaron a salir en busca de agua y víveres. Ellas tenían la presión de que su fracaso podía derivar en la desgracia de toda la tropa. Conocido es el caso de Antonia Nava y Catalina González quienes en el sitio de Jaleaca, ofrecieron su cuerpo para que las agotadas tropas se alimentaran.[20] Pese a la determinación de estas mujeres, su sacrificio no fue aceptado y continuaron en la lucha.

Lo que la guerra les arrebató

No todas las historias fueron gloriosas o memorables. Las mujeres, y sus hijas e hijos, se convirtieron en botines de guerra al ser empleadas como monedas de cambio por ambos bandos. Rita Pérez y Pedro Moreno, no pudieron recuperar a una de sus hijas, estos al transitar por los difíciles caminos de la sierra se vieron obligados a dejar a Guadalupe, de dos años, bajo la custodia del padre Ignacio Bravo en Cañada Grande. Sin embargo, el padre y la niña fueron capturados por José Brillanti, quien propuso devolverla a cambio de un sargento realista a lo que Pedro Moreno respondió que el canje no se podía llevar a cabo porque ya le había dado muerte.[21]

Las comunidades consideradas protectoras de rebeldes también eran castigadas brutalmente; muchas veces las mujeres eran las primeras víctimas. Así lo refleja el caso de las mujeres de Pénjamo, cuando Agustín de Iturbide, comandante general de las tropas del Bajío, ordenó en 1814 la detención de un grupo numeroso de aproximadamente 300. Las mujeres fueron tomadas por sorpresa en compañía de sus hijos. Una parte fueron trasladadas a Irapuato y otras a Guanajuato; se les encerró por más de dos años en las llamadas Casas de Recogidas, sin que se les formulara causa alguna.

Durante el juicio, Iturbide argumentó que la detención se debía que esta clase de mujeres causan mayor mal que algunos de los que andan

[19] Moisés Guzmán, "María Manuela Molina. Capitana titulada por la Suprema Junta", *Mujeres y revolución en la Independencia de Hispanoamérica,* pp. 159-192.
[20] Luis González, "Heroínas de la Independencia", *México viejo,* pp. 643-644.
[21] Genaro García, *Documentos históricos mexicanos*, p. 372.

agavillados, "por más que se quieran alegar leyes en favor de este sexo que, si bien debe considerarse por su debilidad para aplicarle la pena, no puede dejarse en libertad para obrar males, y males de tanta gravedad y trascendencia".[22] Finalmente, fueron liberadas por orden del virrey Juan Ruiz de Apodaca en 1817.

Esta acción es relevante, pues ejemplifica cómo una población es castigada por ser considerada "una comunidad de rebeldes insurgentes". Iturbide, impedido para controlar la zona, decidió capturar y encerrar a las mujeres del poblado bajo el argumento de que eran parte sustancial de la resistencia y debían aplicarse escarmientos.

La causa sobre la posición social

Hubo otras tantas que ocultaron en sus casas a los insurgentes perseguidos o prestaron sus casas a las tropas rebeldes. Unas más proporcionaron recursos o al contrario se deshicieron de ellos no pudiesen ser aprovechados por las tropas realistas, como Manuela Herrera, quien quemó sus haciendas antes de que los realistas las tomaran para abastecerse y, unida al contingente insurgente, ayudó a ocultarse y darle alojo al español liberal Xavier Mina.[23]

Además de las mujeres en los pueblos y villas, en las ciudades resuenan nombres como María Ignacia "La Güera Rodríguez", quien fue protectora y proveedora de los insurgentes, y Mariana Rodríguez del Toro, quien, ante el desánimo de los criollos al enterarse del apresamiento de Miguel Hidalgo e Ignacio Allende, de acuerdo con Luis González, les reclamó: "¿Qué sucede, señores?, ¿Qué no hay otros hombres en América aparte de los generales que han caído prisioneros? ¡Libertar a los prisioneros: ¡tomemos aquí al virrey, ahorquémoslo!"[24]. Los planes fueron delatados y ella condenada hasta 1820.

Importante también lo fue Leona Vicario, sus actividades durante la insurgencia se pueden identificar en tres momentos, primero desde la ciudad de México como proveedora, protectora, espía y correo; después en los campamentos insurgentes y finalmente la vida a "salto de mata". Cuando inició la revuelta, Leona tenía veintiún años, en ese momento

22 *Ibid*., pp. 386-408.
23 Luis González, "Heroínas de la Independencia", *México viejo*, p. 639.
24 *Ibid*., p. 638.

decidió destinar la fortuna que heredó a la causa insurgente, mandando fabricar suministros de guerra y pagando recursos para las tropas. Enviaba tipos de imprenta y tinta para los periódicos insurgentes.

Como espía y correo formó parte de la sociedad secreta "Los Guadalupes". Aprovechó su posición social, dentro de la élite novohispana, para asistir a tertulias y reuniones donde recogía noticias sobre los movimientos planeados por los realistas. Una vez en casa, escribía las noticias mediante mensajes en clave, a través de un código que ella misma inventó, y a través de correos los informes llegaban a los jefes rebeldes. Para no exponer a los emisores y receptores también usó seudónimos que tomó de sus lecturas. En algunas ocasiones ella firmaba como Enriqueta.[25]

En 1831, las acciones de Leona serían acusadas por su opositor político Lucas Alamán como efecto de un cierto "heroísmo romancesco" producto de las pasiones, en referencia a su matrimonio con el también insurgente Andrés Quintana Roo. Leona hizo una defensa pública de la voluntad e independencia en el actuar de las mujeres a través de una carta vindicativa, donde cuestionó y afirmó:

> En todas las naciones del mundo ha sido apreciado el patriotismo de las mujeres, ¿por qué mis paisanos, han querido ridiculizarlo como si fuera un sentimiento impropio en ellas? ¿Qué tiene de extraño ni de ridículo el que una mujer ame a su patria, y le preste los servicios que pueda para que a estos se les dé, por burla, el título de heroísmo romancesco?
>
> Confiese Sr. Alamán, que no solo el amor es el móvil de las acciones de las mujeres: que ellas son capaces de todos los entusiasmos, y que los deseos de la gloria y de la libertad de la patria, no les son unos sentimientos extraños; antes bien suele obrar en ellas con más vigor, como que siempre los sacrificios de las mujeres, sea el que fuere el objeto o causa por quien los hacen, son más desinteresados, y parece que no buscan más recompensa de ellos, que la de que sean aceptados.[26]

Cartas como la de Leona, nos permiten comprender sus motivaciones. Pero además sus narraciones también son una fuente para conocer sus experiencias. Si bien, la mayoría de las fuentes corresponden a sus juicios,

[25] Genaro García, *Leona Vicario. Heroína insurgente*, pp. 201-203.
[26] *Ibid*., pp. 65-75.

donde se enfatiza el rompimiento con su "deber ser", también narraron los sucesos que les tocaron vivir, por ejemplo, el testimonio sobre la toma de Oaxaca por parte de los insurgentes en 1813 escrito por María Micaela Frontaura, quien entonces se encontraba en matrimonio con el teniente letrado de Oaxaca, doctor Antonio María de Izquierdo.

RELACIÓN de lo que observé en la ciudad de Oaxaca entre los insurgentes desde 25 de noviembre último que se apoderaron de ella hasta 2 de enero de 813 que salí.

En mi modo de pensar, y según se oyó el fuego, no duró más que una hora, pues empezó a las 11 ½ y a la una ya se estaba dando el 1er. repique de campanas andando música por las calles, misma que percibí estando dentro del convento de las capuchinas españolas, donde me refugié por evitar insultos.

En el camino hasta mi casa, solamente se trató de mi grande sentimiento por la ausencia de mi marido, temerosa de que lo cogiera alguna de las avanzadas que me decía se habían despachado, y de que fuera víctima; a lo que me decía que todas iban encargadas de que si lo encontraban a él, y al señor intendente, no los tocarían, y que los tratarían con el decoro correspondiente a sus personas; al entrar en mi casa empecé a ver los destrozos del saqueo; mis baúles, y roperos estaban hechos pedazos, y vacíos, de modo que con sabanas emprestadas me tapé esas noches. Mi tío don Antonio que ya estaba en ella, me hizo miles de expresiones y consuelos; le pregunté qué motivo había tenido para meterse en aquella infamia; y su respuesta fue, que los altos juicios de Dios son incomprensibles, pues había sido prisionero por los insurgentes; que cuando pensaba salir de ellos, para su casa a ver a sus hijos; le hizo presente Morelos, que el gobierno, mientras el padecía, había dejado a sus hijos sin sueldo; y que sin embargo de esto, y de haber hecho mil instancias para salir de ellos, no lo dejaron, y lo persuadieron con astucias, y políticas quedarse con ellos; a lo que convino advirtiéndoles no querer ningún empleo, pero que después de haber renunciado varios, lo precisaron a tomar el de intendente de ejército; y que estas eran sus aventuras […].

Al día siguiente por la mañana me preguntó el tío, quienes eran los criollos regidores, alcaldes, y demás empleados de esta clase, a los que mandó llamar, y les dijo, que se presentaran a Morelos, y se publicó un bando para que todos se presentaran, y que los gachupines que lo hicieran voluntariamente serían perdonados de la vida, lo que hicieron todos por papel y el cabildo eclesiástico lo hizo en cuerpo. Al otro día se publicaron otros bandos, para que to-

dos presentaran sus caballos y armas, y que todos denunciaran los bienes que supieran estaban escondidos; todos presentaron lo que tenían, y las denuncias fueron infinitas, y Morelos comisionó a uno de los suyos para que fuera a los conventos a registrar, sin atropellar a las religiosas lo que se ejecutó, y del convento de Santo Domingo se dijo que habían sacado mucho, y lo mismo de casas particulares, pues era voz general que solo en dinero se habían juntado casi tres millones de pesos, fuera de alhajas, plata, y demás surtimiento que había en las tiendas de los gachupines con gran porción de zurrones de grana.

Todos los gachupines presentados fueron a la cárcel y a todos los criollos se les dio papel de seguridad para sus casas y haciendas, que en el 1er. día fueron saqueadas como todas. Al siguiente día se mandó fueran a sacar a todos los soldados nuestros que estaban en la cárcel, y lo mismo a los oficiales, y que fuera el cirujano don Sebastián Espinosa a curar a los enfermos en compañía del cirujano Briones; el 1° hizo presente que muchos no podían ser asistidos en la cárcel y en el particular el señor comandante de brigada, pues era necesario se recostara, y en el calabozo no podía ser, con lo que dispusieron pasarlo al Hospital Real, a donde fui a verlo, y por lo que vi habría treinta heridos decentes, y doble número de los demás; sobre la mortandad de los nuestros, no se pudo saber, y tampoco de los suyos, pues trataron de no hablar de este particular, y enterrarlos con prontitud; que de lo que supo de positivo fue del capitán Sánchez, Maza, don Mariano Guergué, don Mariano Envides, Vendrel, y otros que ignoramos sus nombres, y muchos de la plebe.[27]

El escarmiento contra las insurrectas

Uno de los delitos castigados con más encono fue la seducción de tropa. A diferencia de las bajas producidas al enemigo en combate, la seducción de tropa tenía la ventaja de que, al mismo tiempo que se restaba soldados al enemigo, se sumaban manos y fusiles a la causa insurgente. A pesar de ello, quienes ejercían esta peligrosa actividad han sido poco valoradas por la historia. Quienes, en cambio, aquilataron el terrible efecto de esta actividad en la guerra fueron los realistas que las juzgaron, como aseguraba José Francisco Nava:

[27] J. E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos de la historia de la guerra de independencia de México, edición facsimilar,* p. 842.

> Nada puede ser más perjudicial a la tropa que el que las mujeres se dediquen a seducir a sus individuos y engañarlos refiriéndoles hechos fabulosos y cooperando a que abandonando sus banderas aumenten el número de los insensatos traidores, por lo que conviene imponer el condigno castigo a la que olvidada de sus deberes haya cometido este crimen. [28]

Uno de los casos, acontecido en Villa de Salamanca en 1814, fue narrado por el propio Iturbide: "se fusiló a María Tomasa Estévez, comisionada para seducir la tropa y habría sacado muchos frutos por su bella figura, a no ser tan acendrado el patriotismo de estos soldados".[29] Bajo el cargo de infidencia y traición, Carmen Camacho fue fusilada en Acámbaro en 1817, acusada de tratar de seducir a un Dragón, quien la delató. En su sentencia se estableció que además de ser condenada "al último suplicio" debía colgársele en el pecho un cartel que evidenciara su delito.[30]

La violencia no necesariamente terminaba con la ejecución, sino que buscaba formas de extenderse en tiempo, espacio y en el número de personas escarmentadas. La ejecución de Carmen Camacho fue planeada como un escarmiento público. Su cuerpo fue colgado y expuesto en la plaza pública de Acámbaro como amenaza de lo que podría pasarle a quien se involucrara en la rebelión. De esta forma, la violencia factual y simbólica buscaba tener un efecto más amplio y duradero, y que era una demostración del poder y la violencia que ejercían estos hombres sobre "las mujeres" de los rebeldes. El castigo corporal funcionaba entonces como una forma de conquistarlo y exponerlo. El hecho de que los cuerpos femeninos fueran expuestos públicamente después de haber sido mancillados era, además de una estrategia para generar terror, una advertencia sobre el dominio masculino que yacía en sus cuerpos vivos y muertos.

Otros casos de mujeres detenidas por seducción de tropas fueron Gertrudis Jiménez, María Antonia García y María Gertrudis Bernal. El captor solicitaba que a la mayor brevedad les formara la causa y se hiciera un escarmiento tan público como grande era el atentado; el oficial exaltaba "que aún mayor ha sido la fidelidad del cabo, pues las expresadas mujeres franquearon hasta sus cuerpos [siendo una no mal parecida] al logro de

28 Genaro García, *Documentos históricos mexicanos*, p. 355.
29 José María Miquel i Vergés, *Diccionario de insurgentes*, p. 190.
30 Genaro García, *Documentos históricos mexicanos*, pp. 341-356.

sus ideas, las que se frustraron".[31] También para las que se solicitó pronta ejecución y escarmiento fue para las "pérfidas seductoras" Juna Barrera, María Josefa Anaya y Luisa Vega. De acuerdo con el oficial realista: "sería oportuno que pusiesen en reclusión, mediante a ser bien parecidas, el papel que representan y lo que pueden influir con su seducción".[32]

El siguiente es el caso de Bernarda Espinosa, quien en 1815 se planeó que fuera pasada por las armas, "aunque no se constara su delito". Pero esta no fue la única irregularidad, pues la ejecución habría sido extrajudicial cuando supuestamente la llevaran camino a una Casa de Recogimiento. Este proceder lo justificaron los realistas diciendo que fue para evitar que los insurgentes arremetieran contra treinta y siete hombres realistas que tenían capturados. Finalmente, fue condenada a una Casa de Recogidas.[33]

Los procedimientos judiciales emprendidos en contra de las protagonistas de estos casos estuvieron permanentemente empapados de juicios morales. Es decir, no sólo se ponderaba si lo que hacían era legal o ilegal, sino que uno de los argumentos más frecuentemente usados era que aquello de lo que se les acusaba no era propio de una mujer decente. Esto lo podemos notar porque no se indica únicamente la conducta, sino que se usaban palabras para descalificarlas y avergonzarlas, y en más de una ocasión estas acusaciones moralistas se usaron para pedir una sentencia en su contra.

En vez de decir que las acusadas habían convencido a soldados realistas de desertar o a cualquier persona de unirse a la insurgencia, las acusaban de usar "cuanto atractivo tienen" para "seducir a toda clase de vivientes". Como las acusaban de ofrecer sus cuerpos las llamaron "mujeres prostituidas y abandonadas", aunque en la mayoría de los casos no queda claro con qué pruebas las acusaban de algo semejante. Aunque en algunos procesos judiciales los realistas reconocían que las mujeres actuaban por defender sus ideas, en otros las llamaron pérfidas seductoras, como si aparte de seducir sexualmente a los soldados actuaran no por convicción, sino por pura maldad. Entre las acusaciones más duras para la época estaba también la de olvidar su lealtad con el mejor de los

31 *Ibid*., p. 459.
32 *Ibid*., p. 452.
33 *Ibid*., p. 374.

monarcas, por lo que traicionar al rey era una afrenta monstruosa contra lo más sagrado.

Ser parte de la insurgencia sólo fue una conducta más que se añadió a todas aquellas que se relacionaban con ser una mala mujer. Y, como el gobierno y la iglesia acostumbraban a castigar a las mujeres por no ser (según las creencias de la época) buenas, este argumento también fue usado cuando eran acusadas por ser insurgentes. El caso de Bernarda Espinosa es especialmente explícito en este sentido. En el expediente se acepta que no está comprobado que haya colaborado con los insurgentes, sólo habló bien de su movimiento en público. Sin embargo, las autoridades se dedicaron a averiguar acerca de su vida personal y llegaron a la conclusión de que no era una buena mujer. No importaba si se había salido de su casa para ayudar a los insurgentes, bastaba con que se hubiera salido sin permiso de su marido y se hubiera puesto a hablar en público sobre temas políticos a favor de los insurrectos. Eso la hacía indecente, rebelde, es decir, igual de perjudicial que los insurgentes. Quien la acusó, argumentó: "en mi sentir esta mujer nunca será buena". Eso bastó para justificar su sentencia.

Mujeres "malas" las habrá para la historia

Este breve recuento demuestra que, durante la lucha por la Independencia, mujeres de distintos orígenes étnicos, socioeconómicos y geográficos desempeñaron papeles fundamentales. Éstas incluyen actividades como espías, correos, conspiradoras, abastecedoras de recursos y armamento, combatientes, guías de camino, curanderas, en los campos de batalla llevando agua y enfriando cañones, aprovisionando alimentos, cuidando del patrimonio familiar o de la comunidad y como cabecillas de gavillas insurgentes.

Durante los años que duró la guerra por la Independencia la participación de las mujeres fue reconocida por ambos bandos. Los insurgentes homenajearon a algunas de las mujeres que estuvieron luchando por la causa en común, como a Leona Vicario, a quien en el temprano 1813 nombraron *Benemérita de la Patria*. Los realistas, por su parte, reconocieron el peligro que significaban y exaltaron que eran una fuerza importante contra la cual combatir, sobre todo las mujeres de las villas o los pueblos. Así lo exponían ante las autoridades realistas, por ejemplo, el oficio que dirigió Francisco Manuel Hidalgo al virrey Juan de Apoda-

ca, en 1817, donde le solicitó mayor firmeza en Sultepec, no solo por lo expuesto y rebelde de aquel punto, "sino por no haber una mujer que nos sea una verdadera insurgenta".[34]

La rebelión de las mujeres no debe ser vista como un apéndice de la rebelión masculina predominante en la narrativa historiográfica. Las mujeres que se rebelaron tuvieron objetivos políticos, o motivaciones personales que cobrar una forma política. Sus acciones fueron indispensables y no auxiliares en todo el proceso. Muchas de ellas murieron sin haber visto la independencia consumada; otras más siguieron peleando por el México que esperaban. En todos los casos, su rebeldía puso todos los esquemas sociales de cabeza, porque estas mujeres "malas" cuestionaron el orden establecido y a través de sus cuerpos defendieron sus ideas.

Si en algo tuvieron razón los realistas fue en que esas mujeres eran malas, porque efectivamente, dejaron de seguir normas sociales para buscar lo que consideraban un bien mayor o para cobrar justicia por mano propia. Desde entonces, y hasta hoy día, las mujeres han formado parte de los procesos que han constituido a la nación mexicana. Mujeres que son vistas como "malas", pero que son protagonistas de la liberación de un territorio, de revoluciones sociales y, con el tiempo, de nuestras propias luchas.

Fuentes consultadas

Bibliográficas

Agraz, Gabriel, *Los corregidores Don Miguel Domínguez y Doña María Josefa Ortiz y el inicio de la independencia*, México, Ediciones del autor, 1992.

Baena Zapatero, Alberto y Estela Roselló Soberón, *Mujeres en la Nueva España*. México. UNAM: IIH. (Historia Novohispana 99).

Garcia, Genaro, *Leona Vicario: Heroína insurgente*, México, INEHRM, 2022. Facsímil de: México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1910.

————, *Documentos históricos mexicanos*. 7 t. México, INEHRM-Comisión Nacional para las Celebraciones del 175 Aniversario de la Independencia Nacional, 1985, (Biblioteca de obras fundamentales de la Independencia y la Revolución) Facsímil de: México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1910.

[34] *Ibid*., p. 427.

GONZALBO, Pilar, "La vida en la Nueva España", *Historia mínima. La vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México, 2010, pp. 49-118.

————. *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*. México. El Colegio de México. 1987.

GONZÁLEZ, Luis, "Heroínas de la Independencia", *México viejo*, México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1900, pp. 635-644.

GUZMÁN, Moisés, "María Manuela Molina. Capitana titulada por la Suprema Junta", *Mujeres y revolución en la Independencia de Hispanoamérica*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Investigaciones históricas, 201, pp. 159-192.

HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, J. E, *Colección de documentos para la historia de la Guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*. 6 v. México, INEHRM-Comisión Nacional para las Celebraciones del 175 Aniversario de la Independencia Nacional, 1985. (Biblioteca de obras fundamentales de la Independencia y la Revolución) Facsímil de: Colección de documentos para la historia de la Guerra de Independencia de México de 1808 a 1821. México, J. M. Sandoval, 1877-1882.

LANDAVAZO, Marco, "Guerra y violencia durante la Revolución de Independencia de México", en *Tzintzun,* no. 48, enero-dic. 2008, p. 15-40.

MIQUEL I VERGÉS, José María, *Diccionario de insurgentes*, México, Porrúa, 1969.

SAUCEDO, Carmen, *Ellas, que dan de qué hablar. Las mujeres en la Guerra de Independencia*, México, INEHRM-SEP, 2011.

ROBINSON, Barry Matthew, "La reclusión de mujeres rebeldes: el recogimiento en la guerra de independencia mexicana, 1810-1819", en *Fronteras de la Historia*, vol. 15-2, 2010, pp. 225-244.

Las mujeres de la Independencia: la sutil mutación

Moisés Guzmán Pérez
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El panorama

Parecería una obviedad afirmar hoy en día que las mujeres han estado presentes en los diferentes procesos históricos que han configurado nuestro ser como país. Sin embargo, no siempre los historiadores las hemos hecho visibles en nuestros análisis e interpretaciones, particularmente en periodos de crisis política y conflicto social, como fue el de la Independencia. Quince años atrás, el historiador canadiense Christon I. Archer advertía que uno de los grandes vacíos era precisamente el del papel que desempeñaron las mujeres durante la lucha armada. Más allá de los estudios biográficos clásicos de algunas heroínas —como Leona Vicario y Josefa Ortiz; la "virreina mexicana" Francisca de la Gándara, y breves semblanzas sobre Gertrudis Bocanegra o La Fernandita—, era realmente poco lo que se sabía sobre la mayoría de ellas.

Si bien desde hace más de tres décadas comenzaron a circular libros y artículos en obras colectivas que ya apuntaban en una nueva dirección, como los de Arrom y Garrido Asperó,[1] por ejemplo; lo cierto es que fue hasta la conmemoración del bicentenario del inicio de la lucha por la Independencia que se realizaron investigaciones con métodos de análisis

[1] Silvia Marina Arrom, *Las mujeres...*, pp. 28-69; María José Garrido Asperó, "Entre hombres te veas: las mujeres de Pénjamo y la revolución de Independencia", pp. 169-189.

renovados, mismos que dieron a conocer al público los distintos roles individuales y colectivos desempeñados por las mujeres, participando de manera activa en la guerra o bien experimentando sus estragos. El panorama historiográfico cambió sustancialmente en poco más de una década. Se plantearon nuevos problemas, se consultaron otras fuentes de información originales e inéditas, se diversificaron las áreas geográficas de estudio y se amplió el espectro de análisis de las mujeres como sujeto y objeto de estudio, considerando no sólo a las que apoyaron la insurgencia, sino también a las que se opusieron a ella; las que simpatizaban con el proyecto monárquico constitucional; las que se congratularon con el retorno del absolutismo, y las que, a su manera, fomentaron y respaldaron el proyecto de Independencia encabezado por Agustín de Iturbide.[2] Gracias a ese *boom* historiográfico, hoy conocemos más y mejor en lo individual a mujeres como Rita Pérez,[3] Manuela Antonia,[4] María Manuela Molina,[5] Ana Huarte,[6] y más recientemente a Leona Vicario[7] y María Ignacia Rodríguez, mejor conocida como "la Güera Rodríguez".[8]

Sin embargo, faltan trabajos de síntesis que tomen en cuenta otros aspectos: primero, las coyunturas políticas que vivieron (no fue lo mismo para ellas 1808, 1810, 1814, 1820 o 1821); segundo, que se trata de una sociedad corporativa, estamental, jerárquica y étnicamente muy heterogénea, en donde la clase, el estado civil y el color de la piel marcaban la posición social del individuo;[9] tercero, que hagan visible su comportamiento y muestren la actitud que asumieron en situaciones y circunstancias espe-

2 Moisés Guzmán Pérez *et al*., *Mujeres insurgentes*; Celia del Palacio, *Adictas...*; Carmen Saucedo Zarco, *Ellas...*; José Antonio Martínez Álvarez, *Mujeres...*; Raquel Huerta Nava, *Mujeres insurgentes*.

3 Rogelio López Espinoza, *Doña Rita...*

4 Adriana Gil, "Pólvora en manos de mujer. Las luchas de Manuela Antonia durante la guerra de independencia. Veracruz 1815", pp. 155-172.

5 Moisés Guzmán Pérez, "María Manuela Molina 'Capitana titulada por la Suprema Junta'", pp. 159-192.

6 José María Navarro Méndez, "Ana María Huarte de Iturbide. La mujer del emperador. Un perfil biográfico (1786-1822)", Legajos. Boletín del Archivo General de la Nación, pp. 11-34.

7 Anne Staples, *¿Dónde estás?...*

8 Silvia Marina Arrom, *La Güera Rodríguez*; Carlos G. Mejía Sánchez, "La Güera Rodríguez e Ignacio Allende", *Relatos e historias en México*, pp. 24-29.

9 Cfr. Rocío Córdova Plaza, "'Por no haber una mujer que no sea una berdadera insurgenta'. Hacia una historia de la participación femenina en la Guerra de Independencia", pp. 108-115.

cíficas (mujeres en la guerra o bajo la guerra, tanto en el campo como en la ciudad, indicando las distintas formas de violencia a las que fueron sometidas); y cuarto, que los enfoques sean incluyentes, es decir, que superen el binomio realista-insurgente y consideren a otros actores femeninos que, a su modo, también participaron en ese proceso (religiosas, extranjeras o del sector popular). Como afirman Herrera y Ramos, "la vida monástica no permaneció ajena a los avatares sociales que vivía el virreinato, ya que a los claustros entraban las ideas políticas y las noticias de los acontecimientos de las ciudades donde habían entrado las huestes insurrectas; e incluso algunas de las monjas fueron informadas de los hechos sangrientos por parientes que resultaron afectados".[10]

Tal perspectiva nos puede ayudar a explicar cómo y porqué a muchas de ellas la guerra les cambió la vida. Las mujeres no sólo y no siempre fueron insurgentes; estaban también las que continuaron fieles al gobierno monárquico; las que se dejaron llevar por la euforia constitucional gaditana; las que refrendaron su vasallaje al soberano, y las que, sin adoptar una posición política clara, simplemente sufrieron la guerra o la miraron desde lejos. Sobre esto último, pienso en las que habitaban en las provincias internas de oriente y occidente, o las que residían en la capitanía general de Yucatán, donde prácticamente no hubo conflicto armado y que, por falta de espacio, no trataré aquí.

La coyuntura de 1808

Un punto importante a considerar es el tema generacional y el contexto histórico que les tocó vivir, caracterizado por profundos cambios políticos, sociales y culturales en ambos lados del Atlántico. La inmensa mayoría de las mujeres nacieron entre la segunda mitad del siglo XVIII y dejaron de existir en las primeras dos o tres décadas del siglo XIX. Por tanto, vivieron una época de transición política. No pocas de ellas resintieron personalmente, o en el seno de sus familias, los efectos de las medidas regalistas implementadas por los Borbones; otras sufrieron los actos represivos del gobierno para acallar rebeliones indígenas y diversos movimientos de protesta; y desde luego, resintieron en carne propia las terribles crisis agrí-

[10] José Gerardo Herrera Alcalá y Manuel Ramos Medina, "Las monjas y la independencia", *20/10 Memoria de las revoluciones en México*, p. 182.

colas de 1785-1786 y 1809-1810 que trajeron hambre y miseria, afectando a muchos hogares del virreinato.

La crisis política de la Monarquía ocurrió en 1808 con las sucesivas abdicaciones de la familia real en Bayona a favor de Napoleón Bonaparte. Desde entonces el rey Fernando VII quedó preso de los franceses y enseguida se desató una insurrección popular en contra de las tropas de Napoleón que habían invadido la Península. Así comenzó en España la Guerra de Independencia. En la América española, mientras tanto, afloró el sentimiento patriótico entre los vasallos fieles al soberano y creció la incertidumbre en los gobiernos virreinales, en las comandancias militares y en los cabildos civiles y eclesiásticos, por el delicado asunto de la soberanía y su ejercicio. Al mismo tiempo, se desarrolló lo que François-Xavier Guerra llamó "el patriotismo vulnerado" y surgieron las manifestaciones de apoyo al rey "Deseado" junto con los donativos en dinero para sostener la lucha de los españoles contra los "ateos e impíos franceses", como se divulgó popularmente en ese tiempo.[11]

Es aquí donde volvemos a observar una participación activa de las mujeres que, de manera individual o como integrantes de una corporación religiosa, dieron muestras de fidelidad al gobierno de Fernando VII y se inmiscuyeron en asuntos políticos.[12] Pero, además, ante el vacío de poder, comenzaron a organizarse juntas conspirativas encabezadas por las élites de algunas ciudades del virreinato, para discutir la situación del momento y prevenir cualquier contingencia. En buena parte de esas reuniones estuvieron presentes las mujeres, porque eran ellas las que animaban las tertulias, las que atendían a los invitados, las que participaban en las conversaciones y las que opinaban a favor o en contra de ciertas situaciones.[13]

Las mujeres no tardaron en tomar protagonismo. En la capital del reino las señoras María Guadalupe Gallardo y Cecilia Ortiz entonaron en el teatro principal unas coplas boleras para honrar a Fernando VII la noche del 8 de agosto de 1809. En sus estrofas se decía que los habitantes de

[11] Suplemento a la Gazeta del Gobierno de México, núm. 38, martes 3 de abril de 1810, p. 281; Gazeta Extraordinaria del Gobierno de México, núm. 42, sábado 14 de abril de 1810, pp. 313-316; Marco Antonio Landavazo Arias, "La fidelidad al rey. Donativos y préstamos novohispanos para la guerra contra Napoleón", *Historia Mexicana*, pp. 510-512.

[12] José Gerardo Herrera Alcalá y Manuel Ramos Medina, "Las monjas y la independencia", *20/10 Memoria de las revoluciones en México*, p. 170.

[13] Moisés Guzmán Pérez, *La conspiración de Valladolid*, p. 41; del mismo autor: "Las mujeres michoacanas en la independencia", pp. 3-7.

Nueva España aclamarían por siempre y honrarían al monarca español, a quien en todo momento elogiaban. Un fragmento de la copla rezaba: "Viva Fernando, viva, viva mil siglos, libre de ansias y afanes y de peligros: Como a dos manos lo están pidiendo al cielo los Mexicanos".[14]

Cuando inició la lucha

La insurrección armada comenzó la madrugada del 16 de septiembre de 1810 en la congregación de Dolores. El grito del cura Miguel Hidalgo conmocionó a todo el virreinato. Decenas de mujeres vivieron en constante angustia luego que comenzó la guerra, porque sus esposos e hijos fueron capturados y enjuiciados por las autoridades, acusándolos de conspiradores y "cómplices" de la revolución. No importaba la calidad, la condición social o el vínculo familiar; las mujeres sufrieron por igual por el sólo hecho de verlos metidos en prisión; hubo algunas que fallecieron creyendo que sus esposos serían condenados al destierro o la pena capital. Fue el caso de María Josefa de la Canal y Landeta, hermana del regidor de la villa de San Miguel el Grande, José de Landeta y mujer del coronel del regimiento de Dragones Provinciales de la Reina, Narciso María Loreto de la Canal, preso la tarde del 25 de septiembre de 1810 por las fuerzas del rey que mandaba Manuel Flon, conde de la Cadena, y encerrado en la Alhóndiga de Granaditas.[15]

Otras mujeres que llegaron a adquirir cierta educación y aprendieron a leer y escribir, trataron de convencer a sus esposos para que renunciaran al movimiento y regresaran a sus hogares. No sólo les preocupaba el destino que aquellos podían tener durante la guerra; temían perder su tranquilidad, vivir en el abandono y en la más triste miseria, sin medio alguno para alimentar a su numerosa familia. Las cartas que ellas les enviaban son reveladoras de la situación de la mujer en aquel tiempo. Frases como "nomás tuya, como siempre", con la que solían terminar sus escritos, reflejaban esa condición de subordinación, de sentirse y asumirse objeto, no sujeto de derechos. En tanto mujeres, no sólo satisfacían las necesidades materiales y sentimentales del hombre, sino que además le brindaban ciertos cuidados dándoles "el baño de pies" cada vez que regresaban a

[14] BNM. LAF 155 y 165. *Apud* Tarsicio García Díaz y Margarita Bosque Lastra, *Independencia nacional*, p. 78.

[15] *Documentos de la Independencia*, t. I, pp. 131-133, 135.

casa luego de horas de trabajo, costumbre bastante arraigada en el medio rural,[16] aunque no de manera exclusiva.

Las mujeres resultaban afectadas por igual, sin importar que fueran partidarias de la insurgencia o del gobierno virreinal. Sin duda, una de las consecuencias más sensibles de la guerra fue la viudez. Cientos de mujeres, quizá miles, perdieron a sus maridos muertos en combate. A principios de marzo de 1811, el comerciante Manuel Valdovinos, vecino de Valladolid, levantó un cuerpo de 50 hombres a sus expensas para combatir la insurrección; sin embargo, al poco tiempo fue muerto en una acción contra los rebeldes en el pueblo de Huango. El comandante realista, Torcuato Trujillo, le informó al virrey Venegas que Valdovinos había dejado a una mujer y once hijos, "seis de ellos son párvulos y ninguno tiene carrera, ni arbitrio para subsistir por falta de su padre". Trujillo le propuso al virrey que se les dieran las tierras confiscadas a los insurgentes, pero Venegas dijo que por el momento no podía determinar.[17]

Otro caso es el de la mujer del guerrillero insurgente José María Oviedo, aquel que entre 1810 y 1811 actuaba entre los límites de las provincias de Michoacán y México y que murió en una acción contra los realistas cerca de Toluca. Por decreto de la Suprema Junta Nacional Americana del mes de diciembre de 1812, dado en Tlalchapa —en el actual estado de Guerrero—, se concedieron 50 pesos mensuales por "viudedad" a doña María de Jesús Alcocer, sin que se haya especificado el tiempo que el gobierno insurgente pagaría dicha pensión.[18]

Cuando las tropas realistas por fin lograron entrar al pueblo de Cuautla Amilpas, el brigadier Félix María Calleja informó al virrey Venegas que toda la gente estaba arrepentida, y que los huérfanos y las viudas que encontraron en el lugar se contaban por millares, porque los padres y esposos habían muerto o huido durante el sitio.[19] Lo más común fue que en ciertas regiones del país, las mujeres se ocuparan de proveer alimento para las tropas. Dos soldados realistas que lograron escapar de la prisión en que los tenía José María Morelos en el Paso Real de la Sabana, en el sur de México, declararon a principios de febrero de 1811 que:

16 Carta de Ana Ayala, a su esposo, sin lugar ni fecha, probablemente escrita en Guanajuato en noviembre de 1810. AGN, Indiferente virreinal, caja 1483, exp. 9, f. 48.

17 Trujillo a Venegas, Valladolid, 11 de marzo de 1811, AGN. Operaciones de Guerra, vol. 810, f. 294.

18 Virginia Guedea, *Prontuario...*, p. 79.

19 Gaceta del Gobierno de México, t. III, núm. 225, sábado 9 de mayo de 1812, p. 488.

> fuera de este campo hay muchas mujeres que son las que venden las tortillas y frutillas; que los maíces, arroz y otros víveres les vienen de la costa del Zanjón; que ya de carnes se han acabado tres ranchos y que no tenían carnes por aquellas inmediaciones, que a San Marcos venían a traer; que está el cura y toda su familia muy soberbia, no hablan de otra cosa que de conquistar todo el reino; que al cura le iban cartas de Valladolid, de Tepecuacuilco y otras partes.[20]

Algo parecido sucedió con un grupo de mujeres residentes en el pueblo de Izúcar, intendencia de Puebla, a comienzos de noviembre de 1810. Un total de veintinueve damas de cierto renombre, que disponían de recursos materiales y humanos, suscribieron una carta que enviaron al comandante general Mateo Vicente Musitu y Zalvide, ofreciéndole sus servicios para condimentar los alimentos y curar a los heridos de la guerra. Lo significativo es que encabezaban la lista doña María Inés Martínez Maesola, esposa del subdelegado de Izúcar; le seguía doña María Gertrudis Salazar y Duarte, esposa de Musitu, así como veintisiete mujeres más. Algunas de ellas como Gertrudis Ríos, María Josefa Hernández y Manuela María Solís y Garospe, escribieron después de su nombre la frase: "fiel patriota", como una manera de demostrar su fidelidad al rey Fernando VII y a los valores que encarnaba la Monarquía,[21] mismos que, en su momento, fueron los que decían defender los insurgentes.

Así como alimentaron y cuidaron a decenas de hombres heridos en combate, hubo mujeres que atendían de manera personal a los principales jefes del movimiento insurgente. Una de ellas llamada Quiteria era la cocinera del cura Miguel Hidalgo; fue la encargada de prepararle su "acostumbrado plato de rabo de mestiza" para cenar en la noche del 11 de diciembre de 1810 en Guadalajara, vísperas de la celebración de la virgen de Guadalupe. Esa ocasión departió con sus generales, con sus respectivas esposas, con las sobrinas del licenciado Aldama y con otros invitados que también estuvieron presentes.[22]

No faltaron, desde luego, las consortes de militares realistas e insurgentes que cayeron en manos enemigas y llegaron a ser objeto de intercambio entre los jefes contendientes. Tal sucedió a principios de 1811,

[20] Ernesto Lemoine Villicaña, *Morelos. Su vida...*, p. 168.
[21] Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección...*, t. II, núm. 121, pp. 212-213.
[22] Ramón Casaus, *El Anti-Hidalgo...*, pp. 182-183.

poco antes de la acción del Puente de Calderón, cuando el jefe rebelde Rafael Iriarte, aprovechando la coyuntura de que Calleja estaba cercano a Aguascalientes, le envió a su esposa Francisca de la Gándara con una buena escolta y con todas sus alhajas; en respuesta, recibió del mismo modo a la suya, que estaba en poder del brigadier Calleja.[23]

Otra situación que advirtieron los principales caudillos del movimiento durante la primera etapa de la lucha armada, fue la continua presencia de las mujeres acompañando los diferentes cuerpos del ejército, lo cual ocasionaba relajación e indisciplina en las tropas. Ante esa situación, Hidalgo, Allende y el ministro Ignacio Rayón mandaron publicar un bando de fecha 14 de enero de 1811 impreso en Guadalajara, el cual ordenaba, entre otras cosas, "que no se consintiesen mujeres en las marchas del ejército, ni tampoco que los militares se separasen de la formación en dicha marcha".[24] No obstante, resultó complicado hacer que se obedeciera esa orden; cuando Rayón regresó al centro del virreinato, ya como capitán general designado por la junta de militares en Saltillo, y se apoderó de Zacatecas, a su entrada hizo marchar en formación incluso a las mujeres, y "logró que apareciese su pequeño ejército dos veces mayor de lo que en realidad era".[25]

Parece que en el campo realista la presencia de mujeres en los cuerpos del ejército fue hasta cierto punto tolerada y en ocasiones disimulada. En un parte de guerra se informó que entre los que cayeron muertos se hallaba el soldado "José Andrade que tiene su mujer en el ejército".[26] Por otro lado, testimonios insurgentes denunciaron que las prostitutas eran inseparables de los ejércitos del virrey Francisco Xavier Venegas; señalaron que cuando estuvieron en Zacatlán, Puebla, se hicieron enaguas utilizando las vestiduras sagradas, y que incluso en ese lugar el sargento Monero rescató una pareja negra, cuando se fugó de Pachuca y se presentó en esa plaza.[27]

Las mujeres no sólo acompañaban en las marchas a los soldados, también estaban en las plazas y sitios fortificados defendidos por los realistas, como el de Acapulco, donde se las veía por la noche o al amanecer su-

23 Alejandro Villaseñor y Villaseñor, *Biografías...*, t. I, p. 91.
24 Carlos Herrejón Peredo, "Escritos de Hidalgo publicados o datados en Guadalajara", p. 51.
25 Anastasio Zerecero, *Memorias...*, p. 283.
26 Gaceta del Gobierno de México, t. III, núm. 180, sábado 8 de febrero de 1812, p. 142.
27 Carlos Herrejón Peredo, *Morelos. Documentos inéditos...*, p. 292.

cias y mal vestidas, "emporcándose" en el corto recinto del castillo de San Diego, propiciando con ello el incremento de la peste. El gobernador de la plaza, Pedro Antonio Vélez, informó al virrey Félix María Calleja que un "crecido mujerío" ocupaba todos los ámbitos del castillo de Acapulco, eran enteramente inútiles y causaban daños irreparables a los defensores del fuerte.[28] Un testigo denunció que el propio comandante de la plaza tenía para su servicio personal a varias

> rameras a quienes distinguía con los auxilios de chocolate, aguardiente y otras cosas de que carecían todos. […] aquí estaban tendidos dos o tres muertos, y allí estaban tendidos seis u ocho, envueltos con las mujeres, habiendo llegado a tal extremo la desvergüenza y poco miramiento, que no se contenían ni cuando se elevaba la hostia y cáliz al tiempo de celebrar, pues entonces gritaban más y hablaban más obscenidades.[29]

En la acción de la mesa del Tigre, en la sierra de Comanja, ocurrida en agosto de 1815, José Francisco Álvarez le informó a Diego García Conde que mataron ocho rebeldes, capturaron a seis y reaprendieron 54 mujeres y muchachos, muchos robos de cajas y ropa de uso, 4 000 cabezas de ganado menor, 200 reses, 250 burros, como 500 caballos y mulas y un fusil.[30] ¿Qué hacía una mujer de un oficial realista en los momentos críticos? Lo explicó muy bien en su diario de campaña el comandante de patriotas de Zacapoaxtla, Mariano Alonso Luque:

> Es digna de recomendación mi esposa, María de la Luz Palacios, ejemplo de las madamas, mujer muy modesta y timorata, pues habiéndole faltado el valor al que estaba encargado de la llave del aposento en que estaban las municiones, se hizo cargo de ellas, socorriendo a todos los puntos, según orden que se meditó hasta el fin.[31]

28 Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección...*, t. VI, núm. 102, p. 102.
29 *Ibid*., t. VI, núm. 174, pp. 145-146.
30 Gaceta Extraordinaria del Gobierno de México, núm. 802, jueves 5 de octubre de 1815, pp. 1059-1060.
31 Gaceta del Gobierno de México, t. III, núm. 324, sábado 28 de noviembre de 1812, pp. 1258-1259.

No menos importante era el apoyo moral que las mujeres brindaban a los contendientes durante la refriega. Cuando los insurgentes atacaron el pueblo de Pihuamo y la villa de Colima a finales de enero de 1815, con poco más de 400 hombres, frente a 300 que defendían tales sitios "se defendió con el mayor entusiasmo, valor y constancia, sosteniendo hasta el medio día un incesante fuego, animados con las exhortaciones del citado buen párroco y aún por las mujeres", informó Luciano Ramírez a José de la Cruz.[32]

Por otro lado, dio mucho de qué hablar la noticia de las mujeres de la Ciudad de México que fueron encarceladas y procesadas por el delito de "infidencia", porque algunas procedían de buenas familias. Unas fueron depositadas en casas particulares y otras enviadas a las casas de Recogidas.[33] Sin embargo, luego del juicio al que fueron sometidas, se les puso en libertad por falta de pruebas, como ocurrió con Margarita Peimbert y el grupo de amigas vinculadas con la organización secreta de los Guadalupes,[34] muy bien estudiada por Ernesto de la Torre y Virginia Guedea. Como refiere Olveda en su ensayo, "las acusadas de infidentes eran mujeres comunes y corrientes, de escasos recursos, mestizas o indias, casadas, viudas o abandonadas, que fueron presionadas de alguna forma por sus maridos, sus amantes o por las mismas circunstancias de la guerra a abandonar el hogar y sus roles tradicionales para acompañar a los hombres en la nueva aventura".[35]

La colecta de dinero por parte de las mujeres no sólo ocurrió entre 1808 y 1810, continuó en los meses posteriores, cuando la insurrección armada estaba en su apogeo. Los donativos provenían de las distintas partes del reino, sobre todo de las capitales de intendencia, donde las esposas de aquellos que conformaban las élites locales querían dejar constancia de su patriotismo ante las autoridades. Sin embargo, hubo otras de condición humilde que igual hicieron cortas aportaciones. Los donativos no sólo

32 Gaceta del Gobierno de México, t. VI, núm. 718, sábado 1 de abril de 1815, p. 320-322.

33 Rosío Córdova Plaza advierte que "la reclusión femenina era privativa de las clases hegemónicas, y tanto mestizas como castas e indígenas observaban códigos sociales y morales distintos". Véase: "'Por no haber una mujer que no sea una berdadera insurgenta'. Hacia una historia de la participación femenina en la Guerra de Independencia", p. 108. Además: Ana Lidia García Peña, "El encierro de las esposas y las prácticas policiacas en la época de la Independencia", pp. 523-551.

34 Carlos María de Bustamante, *Martirologio...*, p. 33.

35 Jaime Olveda Legaspi, "Entre la persecución y la muerte. Mujeres insurgentes", p. 190.

servían para ayudar a los que luchaban en la Península; varias de ellas decidieron apoyar a los ejércitos del rey que en Nueva España libraban su propia guerra. Por ejemplo, regalaron uniformes para la tropa, como lo hizo a principios de 1812 doña María Lejarazu Ugarte, esposa de Domingo de Ugarte y Acha, para el batallón de Lobera.[36]

El estado de guerra dejó al descubierto otro asunto delicado relacionado con las mujeres. El amancebamiento con integrantes del clero regular y secular. Aunque esta práctica no era nada nueva y de ello dan cuenta los numerosos procesos contenciosos que existen en los archivos, con el conflicto armado esa conducta se generalizó. Esto lo denunciaron y condenaron tanto las autoridades del gobierno virreinal como la dirigencia insurgente; se trataba de un asunto bastante complicado porque iba en contra de la moral pública y atentaba contra las buenas costumbres. Fue motivo de desprestigio para la causa insurgente y de eso se aprovechaban sus enemigos para denigrar el movimiento.

En noviembre de 1811, Ignacio Rayón, presidente de la Suprema Junta, estuvo al tanto de la "escandalosa conducta" del bachiller Rafael García de León, alias "Garcilita", por las relaciones íntimas que sostenía con tres mujeres que le acompañaban desde que estuvo en la plaza de Zitácuaro. Su problema de "incontinencia" era mucho más criticable por tratarse de un "mariscal en jefe de los ejércitos americanos", grado con el que había sido condecorado. Es por ello que Rayón ordenó al coronel Vicente Luviano la aprehensión de las tres mujeres.[37] Otro cabecilla insurgente le comunicó al presidente Rayón el 12 de noviembre de 1812, desde el asiento de minas de Angangueo, que "el padrecito Orcilles con otro religioso compañero suyo, había escandalizado el pueblo por [hacerse acompañar de] mancebas y [jugar en los] gallos públicos".[38] El mismo señalamiento de "amancebamiento" se le hizo al cura José Antonio Torres hacia 1817, cuando defendía el fuerte de los Remedios en el cerro de San Gregorio, frente a Cuerámaro.

El tema no fue exclusivo de integrantes del clero. En las filas rebeldes también se encontraban mujeres que, desde la perspectiva de los oficiales realistas, iban en contra de la decencia y el decoro de entonces. En una acción de armas que sostuvieron contra los insurgentes en Apulco,

[36] Gaceta del Gobierno de México, t. III, núm. 240, sábado 6 de junio de 1812, pp. 596-597.
[37] Carlos Herrejón Peredo, *Morelos. Documentos inéditos...*, pp. 170-172.
[38] Virginia Guedea, *Prontuario...*, p. 311.

capturaron un sargento, 20 sujetos subordinados a José Mariano García y a otro de apellido Barrera; prendieron a la mujer del capitán Nicolás Islas, que se dedicaba con sus hombres a obstruir los caminos de Apulco a Tulancingo, así como a "las amasias de García, la de Vicente Sánchez y otras 7 empleadas en el mismo destino, por cuya causa y vivir libertinamente los rebeldes, no desamparan aquellos lugares".[39]

Así mismo, existen evidencias que indican que en no pocas ocasiones las decenas de mujeres que huían de los conflictos armados en las poblaciones fueron objeto de abusos sexuales por parte de la soldadesca. En la refutación que hizo el doctor teólogo José María Cos al periódico *El Verdadero Ilustrador Americano* de Mariano Beristáin y Souza, el zacatecano dijo en un llamado a nota: "El gachupín Negrete en el Valle de Santiago, con el mayor descaro, hizo llamar a las mujeres que huían del furor del ejército, diciendo: 'La tropa está en brama y no puede detenerse, es menester complacerla'".[40]

Bandolerismo, violencia y represión femenina

El conflicto armado propició el desarrollo del bandolerismo. Para el gobierno virreinal todos los insurgentes lo eran y por levantarse en armas los consideraban traidores a Dios y al rey; empero, dentro de la misma insurgencia, los jefes del movimiento lograron identificar a aquellos que actuaban sin respetar ninguna autoridad, entre los cuales se hallaban los hermanos Francisco y José Manuel Villagrán, de la región de Huichapan, así como Albino García, en el Bajío guanajuatense. Los partes miliares decían que este último cometió

> todo género de crímenes, violando en público a la luz del día y en gran concurso a las infelices mujeres, cubriéndolas con este oprobio e insultando a los hombres y a la sociedad entera. Robó también algunas señoritas doncellas y algunas señoras casadas de las primeras familias de los pueblos; y los ornamentos y vasos sagrados de las iglesias y capillas.[41]

[39] Gaceta del Gobierno de México, t. VI, núm. 841, México, jueves 26 de diciembre de 1815, p. 1411.

[40] Ernesto Lemoine Villicaña, *José María Cos...*, p. 45.

[41] Gaceta del Gobierno de México, t. III, núm. 198, martes 17 de marzo de 1812, pp. 279-280.

El rapto de mujeres por los insurgentes cuando entraban a las poblaciones es algo que se repite continuamente en los partes militares de los oficiales realistas. Mariano Alonso Luque registró en su diario de campaña, de finales de julio de 1812 sobre Zacapoaxtla y otros lugares, que las fuerzas rebeldes que entraron por Ahuacatlán se componían de los pueblos de Altotonga, Azatlán, Xalacingo, Tesiutlan, Chicnautla, Atempan, Teteles, Tatlauqui y demás pueblos; robaron la imagen de San Nicolás, titular de Tatoscac, dos campanas y todos los ganados de Ahuacatlán; "se llevaron igualmente tres campanas, algunas mujeres y muchas criaturas…".[42]

Los abusos en contra de las mujeres no se reducían a maltratos físicos o verbales, incluía muchas veces la violación y llegó a finalizar en tragedia. En la ciudad de Oaxaca, en diciembre de 1812, el cacique Jacinto Fernández fue encarcelado por existir "semiplena probanza" de haber dado muerte a una mujer a la que quiso forzar en el acto sexual, según le informó Morelos a Ignacio Rayón, presidente de la Suprema Junta.[43]

Olveda documentó otro caso de violación realizado por soldados realistas. En abril de 1815 el coronel Miguel Saturnino llegó con su escolta a la casa de Ignacio Marmolejo ubicada en el rancho de Zapote, jurisdicción de Lagos, intendencia de Guadalajara. Al ver que no había hombres en el lugar uno de los soldados llamado Blas "en unión de otros cinco la sacó de su vivienda, la subió a un caballo y se la llevó junto a una cerca, no muy retirada de donde vivía y la violó. […] Después de violarla, Blas invitó a los demás a hacer lo mismo, pero sólo uno de apellido Galván se atrevió".[44] A la primera oportunidad que hubo, los familiares de la ofendida presentaron la denuncia, pero no sabe si hubo castigo.

Las mujeres que fueron sacadas a la fuerza de sus lugares de origen por parte de los rebeldes desempeñaron roles diversos durante los años que duró el conflicto. Ayudaban en las diversas tareas que los jefes les imponían, podían cuidar a los heridos, contribuir en la fabricación de pólvora y especialmente se ocupaban en los trabajos de molienda de granos para preparar alimentos y nutrir a la tropa.[45]

42 Gaceta del Gobierno de México, t. III, núm. 323, jueves 26 de noviembre de 1812, pp. 1251-1252.

43 Juan E. Hernández y Dávalos, Colección, t. IV, núm. 195, p. 762.

44 Jaime Olveda Legaspi, "Entre la persecución y la muerte. Mujeres insurgentes", pp. 198-199.

45 Gaceta del Gobierno de México, t. X. núm. 93, sábado 24 de julio de 1819, p. 722.

Por otro lado, la violencia física ejercida por las tropas del gobierno contra las mujeres fue implacable y se realizó de manera individual como colectiva. La mayoría de las veces la represión se ejerció sobre sujetos femeninos concretos, con nombre y apellido. En la villa de Lagos, el jefe español Calera publicó un bando en septiembre de 1811 en el que mandó que todos los hogares de la población fueran cateados, "y que todo aquel en cuya casa se encontrase algún objeto robado, sería fusilado. […] Se hizo el cateo general y sólo resultó culpable Juana Torres, por lo que fue fusilada, y su cabeza expuesta mucho tiempo en la plaza principal. Calera encargó a don Rafael Flores el mando de la plaza y se fue".[46]

En cuanto a la represión colectiva por parte del gobierno, se pueden citar dos casos que resultan ilustrativos. El primero ocurrió en la villa de Aguascalientes a comienzos de septiembre de 1811; luego de la victoria realista sobre los insurgentes, el teniente coronel López mandó rapar la cabeza y las cejas de las 400 mujeres que acompañaban a los independentistas en la batalla de San Francisco, mientras que, en la tercera semana de ese mismo mes, se le dio sepultura eclesiástica en Aguascalientes a la criolla Juana María Romo, que había muerto "tapiada".[47]

El otro "castigo" colectivo es el que encabezó Agustín de Iturbide sobre las mujeres de Pénjamo. Desde el miércoles 1 de noviembre de 1814 las hizo desplazarse con sus pertenencias e hijos, en calidad de prisioneras, del pueblo de Pénjamo a la hacienda de Barjas, a donde marchó con toda su división. Ya para entonces tenía preparado un bando por medio del cual amenazó a todos los insurgentes que apoyaban al padre José Antonio Torres, diciéndoles que fusilaría a sus familias cada vez que atacaran una población o atentaran contra la vida de algún emisario de la corona.[48] El 6 de diciembre siguiente, una gruesa partida de su división salió con destino a Guanajuato escoltando las mujeres presas, junto con algunas cargas propiedad de particulares y la valiosa correspondencia.[49]

Así que, enterado Iturbide de que el padre Torres continuaría con su táctica de incendiar todos los ranchos y haciendas que se hallaban a cinco leguas de los pueblos fieles a la corona; que Torres les impedía introducir

[46] Agustín Rivera, *Viaje a las ruinas*, p. 34.

[47] Gaceta del Gobierno de México, t. III, núm. 165, martes 7 de enero de 1812, pp. 27, 28; Vicente Rives Iborra, *La insurgencia en Aguascalientes*, p. 146.

[48] "Correspondencia y diario militar de Agustín de Iturbide, 1815-1821", Boletín del Archivo General de la Nación, t. III, p. 61.

[49] *Ibid*., t. III, p. 63.

alimentos forzándolos a exiliarse a otros lugares, y que pretendía hacer lo mismo en lugares como Celaya e Irapuato, el comandante del Bajío se apresuró a publicar un bando en la villa de Salamanca el 30 de diciembre de 1814 que decía:

> Luego que se queme aún una sola choza, de cualquiera partido de los que cubre la tropa de mi mando, después que se haya publicado este bando, a lo menos en su cabecera, haré diezmar las mujeres de los cabecillas y soldados rebeldes que tengo presas en Guanajuato e Irapuato, y las que en lo sucesivo aprehendiere: a las que les toque la suerte, serán fusiladas y puestas sus cabezas en el lugar donde los de su partido hayan cometido el delito que se castiga.- Cuando asesinen a algún individuo, porque introduce víveres, leña, etcétera a los pueblos fieles, se ejecutará con el tercio de dichas mujeres lo que previene el artículo precedente con el diezmo.- Si asesinaren los rebeldes a algún correo o soldado, que por accidente cojan solo en el campo y no en acción de guerra, serán pasadas por las armas, sin excepción, todas las repetidas mujeres; y el mismo castigo se ejecutará cuando en los extramuros de cualquier lugar fiel, sea sacrificado cualquiera de sus vecinos.- Finalmente, si estos ejemplares y castigos terribles, no fueren suficientes para contener los horrores decretados por los rebeldes, inauditos ciertamente en todo país culto, entraré a sangre y fuego en todo territorio rebelde; destruiré, aniquilaré cuanto hoy es posesión de los malos: Valle de Santiago, Pénjamo, Pueblo Nuevo, Piedra Gorda, Santa Cruz, etcétera, etcétera, dejarán de existir.[50]

El bando circuló por toda la provincia de Guanajuato y surtió efecto inmediato. A principios de febrero de 1815, Antonio Soto le informó a Iturbide desde la villa de León, que los cabecillas que actuaban por aquel rumbo elevaron una representación al padre Torres pidiéndole que no se ejecutasen los incendios, porque Iturbide "había prometido matar sus mujeres y quemar los pueblos; lo cierto es que el bárbaro designio se detuvo, y a esta fecha no se experimenta quemazón alguna", informó a Iturbide.[51]

En Irapuato los insurgentes cesaron en su empeño por incendiar ranchos, temerosos de que Iturbide hiciera efectivo el bando que hablaba de quintar a sus mujeres que estaban presas en aquel lugar y en Guanajuato.

50 "Correspondencia y diario militar de Agustín de Iturbide, 1814", Boletín del Archivo General de la Nación, t. II, p. 315.

51 *Ibid*., t. III, p. 22.

Sólo el cabecilla Cruz Arroyo quemó la hacienda de San Antonio, pero se pensó que fue porque no recibió a tiempo la orden de revocación del padre Torres. Según José María Esquivel, informante de Iturbide, la medida había hecho que algunos partidarios de los rebeldes merodearan pacíficamente en parajes cercanos a dicha congregación, con la intención de enmendarse y evitar la persecución del gobierno.[52]

Para marzo de 1815, la situación en el Bajío parecía estar controlada. Iturbide le informó al virrey Calleja que hasta ese momento no había sido necesario realizar sorteo alguno entre las mujeres presas en aquellos lugares y que "el amago sólo ha bastado para contener sus excesos". El vallisoletano estaba persuadido que los rebeldes no dudaban de sus amenazas, de otro modo continuarían destruyendo ranchos y haciendas.[53]

Aparte de estos actos de represión física y psicológica que comprendía a personas de ambos sexos, lo que le importaba al gobierno era dar muestras de su poder mediante la implementación de castigos ejemplares, y éste no podía hacerse de otra manera que a través de ejecuciones individuales. Es ahí donde podemos ubicar a María Tomasa Esteves, una mujer con bellos atributos, de mediana posición económica que vivía en la villa de Salamanca, y que, dada su belleza, su misión consistía en seducir a los soldados realistas bajo el mando de Iturbide para hacerlos desertar de sus filas o, en última instancia, recabar de ellos cualquier tipo de información de provecho para la causa insurgente. Como bien lo explica Arrom, no necesariamente se trataba de actos carnales, sino de persuadir a los soldados de que desertaran del ejército realista y se unieran a los rebeldes.[54] En una acción que hubo cerca de Valtierrilla, al sur de Guanajuato, las fuerzas de Iturbide capturaron a tres insurgentes que de inmediato fueron pasados por las armas, pero, además, "se fusiló al mismo tiempo —agrega Iturbide— a María Tomasa Esteves, comisionada para seducir la tropa; y habría sacado mucho fruto por su bella figura, a no ser tan escuchado el patriotismo de estos soldados".[55] La ejecución ocurrió el 9 de agosto de 1814.

Otra mujer, cuyo nombre se ignora, estaba casada con el cabecilla insurgente Tomás Doro, quien tenía su cantón en la jurisdicción de Querétaro y al parecer era informante de los realistas. La fémina mantenía una

52 *Ibid*., t. III, pp. 23-24.
53 *Ibid*., t. III, p. 21.
54 Silvia Marina Arrom, *Las mujeres...*, p. 49.
55 "Correspondencia y diario militar de Agustín de Iturbide, 1814", t. II, p. 232. La muerte de esta mujer se relata de manera diferente en: *Episodios...*, t. II, pp. 157-158.

relación pasional con José María Oviedo, teniente de la misma partida; en cuanto ella supo lo que hacía su marido, lo denunció por "acallejado" y porque daba aviso de todo al oficial realista Ignacio Rubio. Cuando la mujer fue capturada por Rubio, éste, "en cumplimiento de sus deberes", la decapitó "sin contemplación a su sexo" como dijo que lo haría con todo aquel que fuera "traidor al rey y a la patria".[56]

Si bien disminuyó notablemente la quema de propiedades rústicas en el Bajío, gracias a las acciones contrainsurgentes de Iturbide en aquella región,[57] no desaparecieron los actos de violencia en los caminos, los bandoleros no respetaban edad ni sexo. En abril de 1815, por el rumbo de las minas de Rayas y Mellado, varios carboneros acompañados de una anciana mujer "fueron vil y cobardemente sacrificados" sólo por robarles las cortas pertenencias que llevaban consigo.[58] En la ruta de Querétaro con rumbo a Apaseo, las hijas del capitán realista Luis Malagón, junto con algunos vecinos, fueron sorprendidos por las fuerzas insurgentes de los cabecillas Ramírez y Andrés Delgado el "Giro", quienes las subieron a un coche junto con el padre Mariano Flores, huyendo con rumbo desconocido.[59]

Mujeres que toman las armas

Cuando las fuerzas de Calleja atacaron la villa de Zitácuaro el 2 de enero de 1812, en el parte que dio el propio brigadier al virrey Venegas, señaló con bastante pesar que

> las desgracias de las dos expediciones anteriores [la de Juan Bautista de la Torre y Miguel Emparan] habían dado a su entusiasmo una exaltación tan frenética, que las mismas mujeres y muchachos concurrían a la defensa […] habiendo habido mujer que en el ataque se abalanzó a un soldado, matándole su caballo de una puñalada.[60]

56 Gaceta del Gobierno de México, t. VI, núm. 811, martes 24 de octubre de 1815, pp. 1135-1136.

57 Cfr. Joaquín Edgardo Espinosa Aguirre, *Que se organicen los pueblos...*

58 "Correspondencia y diario militar de Agustín de Iturbide, 1815-1821", t. III, p. 85.

59 *Ibid*., t. III, p. 122.

60 Gaceta Extraordinaria del Gobierno de México, t. III, núm. 164, domingo 5 de enero de 1812, p. 17; Gaceta del Gobierno de México, t. III, núm. 180, sábado 8 de febrero de 1812, pp. 135-142.

También se menciona a mujeres insurgentes que empuñaron un arma para combatir a los partidarios del rey, algunas de las cuales se destacaron por su excelente puntería. El coronel García Conde, en el parte que remitió a sus superiores a finales de abril de 1812, informó que el músico de su regimiento, José Luna, murió "de un tiro de fusil que le disparó una mujer desde la torre" de la iglesia de Silao.[61]

En ciertas poblaciones, hubo mujeres que formaban parte de familias de cierto renombre, que lucharon junto a sus esposos, padres y hermanos. De esa manera, peleaban por sus ideales, defendían su integridad y también sus propiedades. En Huichapan, en el actual estado de Hidalgo, María Dolores, María Antonia, María Micaela, María Pantaleona y María Rafaela, de la familia Villagrán, empuñaron las armas y dispararon contra los realistas cuando estos los enfrentaron en julio de 1813; sin embargo, Julián Villagrán y 21 personas más decidieron entregarse para salvar la vida de aquellas; al poco tiempo, murieron fusilados por órdenes del virrey Calleja.[62]

Portadoras de noticias

Otro de los roles importantes que desempeñaron las mujeres, durante la guerra, fue servir como propagandistas e informantes, y esto ocurrió tanto en el campo realista como en el insurgente. A finales de 1812 llamó la atención de las autoridades del gobierno el activismo de las hermanas de apellido Garrido; vivían en la villa de Zitácuaro en la casa que servía de cuartel al mariscal de campo insurgente, Benedicto López. Eran ellas quienes escribían papeles sediciosos a favor de la insurgencia y en contra del gobierno virreinal. Los realistas tuvieron conocimiento de las esquelas firmadas por Inés y su hermana, y aunque realizaron todo tipo de diligencias para aprehenderlas, nadie supo dar razón de su paradero.[63]

En Michoacán, María Josefa Navarrete, otra mujer que decidió apoyar la Independencia, entregaba cartas del comandante Manuel Muñiz a un oficial realista, invitándolo a pasarse del lado del movimiento.[64] Y cuando Morelos residía en Tehuacán, éste le dijo a Rayón que dos muchachas de

61 Gaceta del Gobierno de México, t. III, núm. 260, jueves 16 de julio de 1812, p. 742.
62 Alejandro Villaseñor y Villaseñor, *Biografías...*, t. I, pp. 114-115; José María Miquel i Vergés, *Diccionario...*, pp. 604-605.
63 Virginia Guedea, *Prontuario...*, pp. 22-23.
64 José María Miquel i Vergés, *Diccionario...*, p. 418.

Puebla iban diariamente a visitarlo, llevándole cartas de sus simpatizantes en las que le informaban del estado en que se hallaba aquella plaza.[65]

En Oaxaca, una mujer llamada María Francisca Sarrazola, conocida por todos como "la Ortiz", fue quien informó a fray Pedro Ramírez lo que hacía Morelos todo el tiempo que estuvo en aquella capital, los servicios que le brindaba y el mal trato que recibía. Además, por ella supo el religioso del correo semanal que recibía Morelos desde la ciudad de México; se enteró de las lecturas que el caudillo del sur hacía en voz alta frente a sus generales reunidos en el cuartel, dándoles cuenta de las derrotas de José Sixto Berdusco y las enfermedades que padecían algunos de los vocales de la Suprema Junta.[66] La "muchacha de Morelos", como fray Pedro la llamaba, no sólo le llevaba noticias, también confirmaba lo que el religioso había averiguado por sí mismo, violando el secreto de confesión; así se enteró del caudal que Morelos ordenó trasladar de Tecpan a Chilpancingo, y de la comisión que se le dio al "chino Claudio" de la hacienda de Acahuizontla, de llevarse la grana que había en Oaxaca para venderla en Veracruz.[67]

Las mujeres no siempre informaban con verdad; en ocasiones falseaban deliberadamente las noticias, con el fin de confundir a los rebeldes y hacerlos fracasar en su misión. Un diario de la época señala que, en la tercera semana de julio de 1814, el comandante Arellano llegó a Zacatlán, Puebla, sin haber cumplido cabalmente su comisión, "por haberse fundado en los mentirosos informes de la mujer que le excitó".[68]

Politización femenina: "Patriotas Marianas" y "Guadalupes"

Puede decirse que, desde que comenzó la insurrección, se fueron organizando grupos de mujeres en la capital del virreinato, con el objeto de coadyuvar con todos los medios y modos posibles a lograr los objetivos de la causa que defendían. Unas estaban a favor del gobierno monárquico y de la permanencia del *statu quo*, mientras que otras apoyaban la idea del gobierno propio, de la libertad y la independencia. Fue así como se modificó gradualmente el comportamiento político de miles de mujeres de

65 Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección...*, t. IV, núm. 124, p. 492.
66 *Ibid*., t. VI, núm. 175, p. 155.
67 *Ibid*., t. VI, núm. 175, p. 157.
68 Ignacio Rayón, *Apuntes, Diario de Rayón...*, 18-VII-1814, p. 60.

entonces. El grupo de las "Patriotas Marianas" es considerado por Arrom como "la primera organización femenina secular conocida en la ciudad de México".[69] Lo fundó doña Ana Iraeta Mier a finales de octubre de 1810, poco después de que la capital se viera amenazada por las fuerzas rebeldes del cura Hidalgo en la batalla del Monte de las Cruces, la misma que luego de la coronación de Agustín de Iturbide, en julio de 1822, recibiría el tratamiento de excelencia. El objetivo inicial consistía en proteger de cualquier acto sacrílego a la Virgen de los Remedios, patrona del ejército realista, y el mejor sitio escogido para ella fue la iglesia catedral donde estuvo celosamente guardada.

Para ganar adeptos, recibieron la ayuda de un ministro del culto católico, probablemente el doctor Juan Bautista Díaz Calvillo, quien por medio de un papel que circuló en la capital hizo un llamado a las "cristianas señoras", al "devoto sexo" y a todas las mujeres que habitaban en "la opulenta México", para que mostraran su piedad y, levantando la voz, dieran testimonio del "ruego más compungido y penitente". El autor del papel tuvo cuidado de hacer evidentes los estragos causados por el conflicto bélico: movimientos tumultuarios, mucha sangre derramada, familias divididas, hogares convertidos en teatros de la guerra y familias prófugas en busca de paz y consuelo, dolidas, apesadumbradas e inquietas ante la incertidumbre.

Según el ministro, lo que correspondía hacer a la mujer en aquellas circunstancias, era "meditar árbitros" para que los hombres "aturdidos y ciegos" no cayeran en la soberbia. Decía que "el devoto sexo" no necesitaba cuidar su figura, maquillarse la cara, conducirse con gracia, gentileza y desenvoltura cuando ejecutaran alguna cosa, como el andar o el danzar, ni mucho menos "unos empeños que ocupen la vida en servir a la carne". Y para no salirse de contexto, hizo una analogía entre el lenguaje propiamente militar y el objetivo que perseguía con su mensaje: el "arma" a la que se refería, era la oración del santo Rosario; el "ejército", las tres mujeres patriotas que con vela en mano estarían de pie durante tres cuartos de hora frente a la imagen de la "generala", la Virgen de los Remedios. Por otro lado, el clérigo sabía que una de las características primordiales de la mujer novohispana era su devoción, y a ella apelaba para convencerlas de enlistarse en los ejércitos de la advocación mencionada. Y así, entre advertencias y amenazas, sentenció:

[69] Silvia Marina Arrom, *Las mujeres...*, p. 51.

> Venid a ser patriotas Marianas y temed, que, si no atendéis esta voz, os desaire esa Generala, cuando no siendo tiempo ni de llamaros ni de perdonaros, os queráis entrar en su ejército. Entrad ahora, que ya os levanta la bandera un ministro, aunque indigno, del hijo de la Generala de los cielos.[70]

Para dar muestra de su fervor y devoción, las mujeres bordaban la imagen de los Remedios en las banderas y estandartes que utilizaban los ejércitos del rey; escribían y financiaban la publicación de panfletos en que mostraban su fidelidad al soberano cautivo; o reunían fondos para ayudar a las familias de los soldados realistas que habían perdido la vida, a cambio de que éstas hicieran acto de presencia y protegieran la efigie mariana. Tiempo después, por 1811, doña Ana pidió al cabildo que conmemorara la batalla de las Cruces; la organización continuó activa durante los meses siguientes, llegando a contar entre sus integrantes alrededor de 2 500 mujeres.[71]

El otro grupo que se creó por ese tiempo fue el de los Guadalupes, organización de carácter secreto que tenía su centro de operaciones en la Ciudad de México y cuyos miembros formaban parte de la alta burocracia virreinal, ocupaban empleos que les permitían estar debidamente informados de los movimientos del gobierno en la capital. A esa organización pertenecieron muchos hombres y no pocas mujeres que eran esposas, hermanas o hijas de personajes de cierta posición y prestigio, que tenían relación y trato cercano con las distintas autoridades militares, civiles y eclesiásticas de aquella urbe. Mientras las "Patriotas Marianas" estaban concentradas en la Ciudad de México, las féminas "Guadalupes" se hallaban diseminadas por varias ciudades, villas y lugares del virreinato. Gracias a Timmons, Torre Villar y Guedea, conocemos hoy el entramado de intereses económicos, las redes relacionales y las posturas políticas que existían detrás de esta organización.[72]

Según lo informó el religioso Pedro Ramírez al virrey Calleja, en la capital era muy concurrida la casa de la señora Lapanis, "muy adicta a la América y donde diariamente se trataba sobre Morelos y la insurrección".[73] Algunas de esas mujeres fueron distinguidas por el Supremo Con-

70 Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección...*, t. III, núm. 130, pp. 566-568.

71 Silvia Marina Arrom, *Las mujeres...*, p. 51.

72 Wilbert H. Timmons, "Los Guadalupes: a secret society in the Mexican revolution for independence", pp. 453-479; Ernesto de la Torre Villar, *Los Guadalupes...*; Virginia Guedea, *En busca...*

73 Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección...*, t. VI, núm. 175, p. 157.

greso Mexicano, e incluso, se decretó otorgarles una pensión para tratar de aliviar los males causados por la guerra y compensar de algún modo las afectaciones económicas que sus dineros y propiedades habían sufrido. Fue el caso de la señorita Leona Vicario. Ignacio Rayón, quien la conocía muy bien desde que él era presidente de la Suprema Junta Nacional Americana y el joven Andrés Quintana Roo, prometido de Leona, colaboraba con él como editor de periódicos en Tlalpujahua, refirió las acciones que la hacían acreedora al título de "benemérita de la patria". Las palabras del diputado Rayón causaron sensación en el resto de los diputados, quienes no desconocían sus méritos "ni lo mucho que le debe la patria, por haber sacrificado por la libertad de ella su rico patrimonio y su suelo natal, exponiéndose a las persecuciones, a los viajes por caminos dilatados y penosos". Era un modelo a seguir, no sólo para las personas del mismo sexo, sino aún de los varones más esforzados. Fue por eso que los diputados acordaron asignarle una pensión de 500 pesos anuales, cantidad que se le pidió recoger en las cajas nacionales de Chilpancingo, en Oaxaca donde Leona se hallaba, o en cualquier otra creada por la insurgencia.[74]

Tipos "populares" de mujeres

Durante la guerra proliferó una variedad de mujeres con características tan diferentes que resulta complicado delinear sus rasgos biográficos más elementales, ya que sólo eran conocidas a través de un nombre, un apellido o un alias. Figuran entre ellas, la "Fernandita", supuesta hija de Hidalgo que nació en Colima y que a finales de 1810 lo acompañó en su viaje de Valladolid a Guadalajara; también estaba Quiteria, la cocinera de Hidalgo, de la que hablé anteriormente; la "Barragana", quien desde 1810 se sumó a la insurgencia actuando por el rumbo de Zinapécuaro; la "Campanera", alias de María Andrea Martínez, mujer del cabecilla Domingo Domínguez que actuaba por el rumbo de Apizaco, la cual salvó la vida por el hecho de encontrarse embarazada; las "Coheteras", nombre con el que se les conocía a una madre y su hija por el oficio que desempeñaban, como fabricantes de cohetes para las festividades religiosas en San Luis Potosí y cuya casa llegó a servir de centro de reuniones de los legos Juaninos; la "Emperatriz", esposa del cabecilla insurgente Sandoval, quien en compañía del lego Miguel Gallaga, combatía a los realistas por el rumbo de la

74 Ernesto Lemoine Villicaña, *Morelos. Su vida...*, p. 445.

Nueva Galicia, siendo capturada en Colima junto con dos mujeres por el capitán realista Manuel del Río; la "Fina", llamada María, amante de Manuel Muñiz, quien ejercía gran influjo sobre el caudillo nativo de Tacámbaro, motivo por el cual éste fue objeto de ataques en 1817 por parte de la dirigencia insurgente en 1817; la "Generala" era como se conocía a doña Antonia Nava, esposa de Nicolás Catalán, que dio muestras de valor y patriotismo presentándole al general Nicolás Bravo, sitiado en la sierra de Xaliaca, a sus tres hijos para que continuaran en la lucha; la "Griega", llamada Bárbara Rosas, originaria de Oaxaca, quien fue encerrada en la cárcel de Recogidas de aquella ciudad por proferir palabras en favor del cura Miguel Hidalgo en 1811; la "Guanajuateña", que acompañaba al ejército insurgente comandado por Ignacio López Rayón que marchaba de Saltillo a Zacatecas y que, ante la falta de agua para enfriar los cañones, tuvo la peregrina idea de tomar las cubetas de los artilleros y hacer que en ellas se orinaran las mujeres que seguían a la tropa; la "Madre de los Desvalidos", una mujer anciana que en 1816 servía de correo a los insurgentes llevando información desde Silao y León hasta un punto llamado Puerto Espino.[75]

Estaban además las "Once mil vírgenes", Felipa, Antonia, Feliciana, María Martina y María Gertrudis Castillo, originarias del rancho de Tepozán, en los llanos de Apam. Eran partidarias de la independencia y en 1815 se ocupaban de seducir gente para incrementar las filas rebeldes. Al ser descubierta, Felipa fue capturada y sentenciada a trabajos en la cárcel de Recogidas; la "Rompedora", María Guadalupe, india de San Vicente, jurisdicción de Coatepec, Chalco, que hacía las veces de informante sobre los movimientos de los realistas en aquel rumbo; fue detenida, pero el oidor Miguel Bataller la puso en libertad el 21 de marzo de 1815.[76] Finalmente, estaba la "Tapatía", cuyo nombre de pila se ignora. Era partidaria de la insurgencia, fue aprehendida en Cóporo por los realistas comandados por Pío María Ruiz en mayo de 1819 y sometida a tortura para que diera información, pero no le sacaron una palabra.[77]

Mujeres distinguidas militarmente

75 Ramón Casaus, *El Anti-Hidalgo...*, pp. 182-183; Elías Amador, *Noticias biográficas...*, pp. 15-16, 25, 29-30, 46, 48, 49, 50-51, 59-60.

76 Elías Amador, *Noticias biográficas...*, pp. 71-72, 85-86.

77 Gaceta del Gobierno de México, t. X. núm. 93, sábado 24 de julio de 1819, p. 720; Ricardo Emmanuel Estrada Velázquez, "Defensa, sitio y capitulación en la Guerra de Independencia de México. El Fuerte de Cóporo, 1814-1822", p. 133.

Importa llamar la atención sobre la manera en que los propios actores masculinos de esta época empezaron a otorgarle a las esposas de los jefes, e incluso a mujeres con mando de tropa, un grado militar en femenino: la corregidora, la intendenta, la ministra, la brigadiera, la capitana, la virreina, la generala, entre otras, representaron formas de distinción para ellas. No necesariamente se comparaban con las "mujeres aforadas" que gozaban de preeminencias;[78] para las primeras, bastaba que ese título ficticio las dotara de singularidad, de respeto y, a veces, de autoridad. A la esposa de Ignacio Rayón, doña Mariana Martínez Rulfo, la llamaban "señora ministra", porque alguna vez Rayón ostentó el título de "ministro universal de la nación" dado por Hidalgo en Guadalajara a principios de 1811. A doña Josefa Ortiz le decían la "Corregidora", por el empleo que tenía su esposo don Miguel Domínguez de corregidor de Querétaro. Otras, contadas mujeres, obtuvieron un grado militar, por su desempeño en combate y por comandar a cierto número de hombres, a pesar de su sexo. Fue el caso de la capitana, María Manuela Molina, india originaria de Tlahuilotepec, cerca de Taxco, en el actual estado de Guerrero, que llegó a combatir al lado de Morelos, marchando con él a la conquista del castillo de Acapulco.[79]

En el campo realista ocurrió una cosa parecida: a doña Francisca de la Gándara, esposa del general Calleja le llamaban "señora virreina"; a la consorte del subdelegado de Izúcar, doña María Inés Martínez Maesola, le decían "subdelegada"; mientras que a la mujer de Manuel Merino y Moreno, aquella que contribuyó con 20 pesos para auxiliar al séptimo ejército al mando de Mendizábal en España, la prensa se refería a ella como "la señora intendenta de Valladolid doña Margarita Fernández Carrera de Merino".[80] Por su parte, el oficial de infantería Modesto de la Torre, que vino a Nueva España en la comitiva del capitán general Juan O´Donojú, cuando hablaba de las diversiones de la esposa de éste en la ciudad de Puebla de los Ángeles, acompañada del obispo Antonio Joaquín Pérez, la llamaba la "Generala".[81] Ahora bien, más allá de los títulos y grados militares, lo que

78 Véase: Suplemento a la Gazeta del Gobierno de México, núm. 106, domingo 23 de septiembre de 1810, p. 772.

79 Elías Amador, *Noticias biográficas...*, p. 29; Moisés Guzmán Pérez, "María Manuela Molina 'Capitana titulada por la Suprema Junta'", pp. 159-192.

80 Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección...*, t. II, núm. 121, pp. 212-213; Gaceta del Gobierno de México, t. III, núm. 262, martes 21 de julio de 1812, pp. 763-764.

81 Carlos Olmedilla, "México 1808-1821. Algunas aportaciones históricas", *Historia Mexicana*, p. 599.

esto refleja es una sociedad patriarcal, donde las mujeres carecían de derechos y hasta de voz propia; sólo existían por el apellido o el empleo que desempeñara su esposo. Se observa cómo, desde esa época, las mujeres eran consideradas una especie de "propiedad" de los maridos al utilizar el primer apellido del esposo, acompañado del artículo "de", para denotar la condición de posesión, de pertenencia a alguien.

A las mujeres esposas de los oficiales y jefes de graduación que llegaron a morir durante la guerra, ya sea en el servicio o por alguna otra causa, se le rendían los honores correspondientes. Así sucedió el 14 de agosto de 1814 en Zacatlán, Puebla, cuando se conoció la noticia de que el 21 de junio anterior había fallecido, en el pueblo de Taximaroa (hoy Ciudad Hidalgo, Michoacán), la señora María Antonia Berra, mujer de 40 años de edad, madre de cuatro hijas, esposa "del excelentísimo señor teniente general don Ramón Rayón, con las correspondientes exequias, a que asistió toda la oficialidad y vecindario".[82]

En el campo realista, por el contrario, las esposas de los soldados caídos en combate eran acreedoras al reconocimiento por parte del gobierno y, si las condiciones lo permitían, recibían una pensión del montepío militar, una institución de la que se conoce muy poco en México. La mayor desgracia que experimentaron muchas mujeres fue el recibir la noticia de la muerte de sus esposos, hijos y hermanos, defendiendo la causa del rey. Con ello quedaban en el más completo abandono, a pesar de que en ocasiones los gobiernos de los virreyes Venegas, Calleja y Apodaca trataron de recompensarlas. Un caso ilustrativo es el que incluye en su parte el coronel Iturbide, en el que dijo al segundo de esos virreyes:

> El dragón de Frontera José Cornelio, a más de haber dado muerte al brigadier Baltierra, uno de los cabecillas principales del Bajío, tiene el de haber perecido él mismo en la acción, y el de haber quedado también en el campo del honor en Calderón otro dragón, único hermano suyo. En consecuencia, ha quedado sola su madre, viuda con otras hijas. Esta mujer, aunque feliz por haber perdido de un modo tan glorioso a sus dos hijos, se halla en total desamparo, lo que la hace digna de la atención de nuestro gobierno. Espero que vuestra excelencia se sirva recomendarla con el encarecimiento debido.

[82] Ignacio Rayón, *Apuntes, Diario de Rayón...*, 31-VIII-1814, p. 65.

También deja familia el valiente dragón de Puebla, José Navarro; a ambos se les dio sepultura en Corralejo con asistencia de la oficialidad.[83]

Así mismo, el subcomandante de Querétaro, Pedro de la Sierra, informó al brigadier Ignacio García Rebollo que, luego de la terrible muerte que sufrió uno de sus hombres a manos de los rebeldes, hizo conducir su cadáver a Tolimán para darle sepultura eclesiástica, pidiéndole que expusiera al virrey "los méritos de este fiel realista que ha dejado mujer y diez hijos".[84] Por su parte, la madre y hermanas del dragón de Fieles de Potosí, Francisco Saucedo, que murió en el encuentro contra las fuerzas de Francisco Rayón cuando éste marchaba de Tlalpujahua a El Oro, Calleja giró instrucciones al intendente y comandante militar de San Luis Potosí, para que se les pagara desde el día primero de diciembre la pensión que le correspondía.[85]

¿Fieles a la monarquía o a la república?

Mujeres fernandistas

Poco después de que Fernando VII quedó en libertad y Francia le reconoció su derecho al trono de España, regresó a su país y desde Valencia, con el respaldo que le dieron los diputados llamados "persas" y el apoyo militar del general Francisco Javier Elío, expidió el decreto del 4 de mayo de 1814 por el que desconoció el trabajo de las Cortes y derogó la Constitución de Cádiz, anunciando el restablecimiento del absolutismo.

En Nueva España la noticia se recibió por sus partidarios con agrado. Desde fines de julio de ese año llegaron a Yucatán las noticias del regreso del soberano y en los meses siguientes se organizaron festejos en su honor. Desde Tixtla, Gabriel de Armijo participó al virrey Calleja las ceremonias que se hicieron en noviembre por el regreso del rey. Posteriormente, del 11 al 27 de diciembre de 1814 y del primero al 7 de enero de 1815, se

[83] Gaceta del Gobierno de México, t. III, núm. 304, martes 20 de octubre de 1812, pp. 1108-1109.

[84] Gaceta del Gobierno de México, t. VI, núm. 798, jueves 28 de septiembre de 1815, p. 1025.

[85] Gaceta del Gobierno de México, t. VI, núm. 831, México, jueves 7 de diciembre de 1815, p. 1317.

organizaron funciones públicas en diversos espacios de la ciudad de México con el mismo motivo.

Otra manera de mostrar su fidelidad al rey y a la autoridad que de ella emanaba, era asistiendo a la tradicional parada militar de aquellos que se harían cargo de una comandancia. En agosto de 1814, cuando el jefe realista Melchor Álvarez Thomas hizo su entrada a la ciudad de Oaxaca, muchas señoras de las mejores familias se trasladaron hasta el río del Marquesado para recibirlo; un testigo señaló que iban descalzas, vestidas con sus mejores galas, distinguiéndose entre ellas las hermanas Morales y las Rodríguez, hijas de un europeo Ayamontino; asistió también, el intendente José María Murguía y Galardi, el señor Ramos Villalobos, así como los miembros del ayuntamiento y el cabildo eclesiástico, quienes degustaron con él el banquete que se brindó en su honor.[86]

También hubo mujeres partidarias de la Monarquía que tomaron las armas para combatir a insurgentes, siendo condecoradas por ese motivo, como sucedió con María Cordero, de 25 años, nativa de Tutotepec en agosto de 1816.[87] Otras más fueron agraciadas con la medalla Isabel la Católica otorgada por el rey Fernando VII en 1820 por el hecho de haber perdido a sus esposos durante la guerra.[88]

Mujeres republicanas

Así como muchas mujeres de las principales ciudades y villas del virreinato se alegraron con el regreso de Fernando VII al trono de España, hubo muchas otras de los pueblos originarios, reales de minas, villas y lugares que continuaron adictas a la insurgencia, sólo que ahora en nuevo escenario: los sitios fortificados.[89] Lo hicieron porque desde octubre de 1814 se había promulgado una Constitución de carácter republicana, en uno de cuyos artículos obligaba a todos los partidarios de la Independencia a constancia y patriotismo, a no decaer en la lucha y dar muestras de estar dispuestos a ofrendar su vida por el honor y el buen nombre de su apelli-

86 Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección...*, t. VI, núm. 572, p. 452.

87 Cfr. Moisés Guzmán Pérez, "Mujeres, guerra y fortificación en Nueva España, 1814-1820", pp. 160-162.

88 Celia del Palacio, "La participación femenina en la Independencia de México", p. 87.

89 Moisés Guzmán Pérez, "Mujeres, guerra y fortificación en Nueva España, 1814-1820", pp. 151-154.

do; sobre todo, estaban convencidas de la justicia de la causa. Fue lo que juraron sus maridos y ellas no hicieron otra cosa que secundarlos.

Recordemos que varios de los jefes insurgentes en activo que se defendían en los cerros, habían jurado la Constitución de Apatzingán y cargaban con un ejemplar consigo. Ese era el texto jurídico que normaba su conducta, por consiguiente, las mujeres que estaban con ellos compartían similares sentimientos y actitudes. Felipe Carbajal, Manuel Correa, Miguel Serrano, Juan Nepomuceno Rosáins, Víctor Rosales, Guadalupe Victoria y Vicente Guerrero, entre otros, fueron jefes rebeldes que la defendieron a muerte. Cuando el mariscal de campo Pascual Liñán se apoderó del Fuerte del Sombrero, defendido por Pedro Moreno, halló en el lugar "un *Decreto Constitucional* formado por el pretendido Gobierno Mexicano".[90]

Esto quizá ayude a entender el comportamiento de colectivos femeninos en otras partes del país. Domingo Clavarino, oficial realista, le envió un informe al coronel José Antonio de Andrade en el que destacó el apoyo de los pueblos nativos de la intendencia de Valladolid a la causa insurgente. No sólo eran hombres, también había mujeres que participaban abiertamente:

> pues hallándose abandonados los pueblos, haciendas y rancherías por los eclesiásticos y vecinos, dejando únicamente a las mujeres y estas tan tenazmente adictas al partido rebelde, que ni por halagos, persuasiones, ofertas, amenazas ni castigo, quebrantan el asombroso silencio que les tienen impuesto; resueltas primero que faltar al sigilo, dejar perecer a sus maridos, padres, hermanos e hijos que tengan en nuestro poder, sentenciados a muerte, cuyo increíble ejemplo se patentiza con lo de Nahuatzen.[91]

Si esta postura se asumió en lo colectivo, también en lo individual se conocen gestos inconmensurables, como el de doña Rafaela López Aguado. En los momentos más críticos del conflicto (1815), cuando sus hijos Ignacio, Ramón, José María y Rafael Rayón defendían la fortaleza de Cóporo, Francisco, el otro de sus vástagos había sido capturado por las armas del gobierno. El realista Aguirre convino en salvarle la vida a cambio de la

[90] AGN, Indiferente virreinal, caja 0683, exp. 039.

[91] AGN, OG, vol. 304, núm. 2, f. 19. *Apud* Oziel Ulises Talavera Ibarra, *Uruapan más allá de Morelos...*, p. 150.

rendición de la fortaleza, pero la digna matrona prefirió la muerte de su hijo a la afrenta del indulto que les ofrecían.[92]

Las mujeres en la guerra de propagandas

A partir de marzo de 1820, cuando se juró en Nueva España la *Constitución Política de la Monarquía Española* y se restableció la libertad de imprenta, las mujeres adquirieron un nuevo protagonismo, no sólo escribiendo artículos que firmaban con seudónimos, sino también mediante su trabajo en las imprentas de la letra impresa. Las librerías desempeñaron un papel relevante en aquella época, porque era ahí donde acudían las personas interesadas en adquirir alguna obra o papel impreso y empaparse de noticias. Uno de esos establecimientos estaba administrado por doña María Fernández de Jáuregui y era allí donde la gente solía comprar el periódico *El Amigo de la Patria*, que comenzó a circular en ese tiempo. Por otro lado, no debemos olvidar que en esta época encontramos a mujeres que eran dueñas o administraban talleres tipográficos; pero, además, hacían las veces de impresoras o editoras de papeles públicos, tanto de contenido político como religioso, como la señorita Avilés y doña Petra Manjarrés y Padilla, entre otras.[93]

Representa todo un reto identificar a estas mujeres que decidieron tomar la pluma para expresar sus ideas y combatir a los partidarios de la insurgencia. No siempre es posible hacerlo porque generalmente no colocaban sus nombres en los impresos o no los firmaban. Por otro lado, hubo mujeres de las que apenas se conocen algunas de sus producciones, como la que mandó imprimir un papel titulado: "La Malinche Constitucional en mejicano y castellano" y que respondía al nombre de doña Mariana Gorostizu.

Hay indicios para pensar que las mujeres de la capital sabían organizarse para plantear sus demandas al gobierno, más aún cuando estaba de por medio la vida de personas cercanas a ellas. A principios de marzo de 1820 un grupo de mujeres elevó una súplica al virrey Juan Ruiz de Apodaca como máxima autoridad del virreinato, para que pararan los tormentos a que estaban siendo sometidos sus esposos y familiares en la llamada

92 Moisés Guzmán Pérez, *En defensa...*, 297.

93 Moisés Guzmán Pérez, *Impresores y editores*, pp. 39, 150; Gaceta del Gobierno de México, t. III, núm. 305, jueves 22 de octubre de 1812, p. 1118.

"causa de Apam", perpetrados por el comandante realista, Manuel de la Concha. Lamentablemente sólo se conoce el nombre de María Josefa Enciso, que fue una de las que protestó "en unión de otras agraviadas".[94]

En la trigarancia

Cuando comenzó el segundo movimiento por la Independencia el 24 de febrero de 1821 en Iguala, no pocas mujeres de las principales ciudades, villas y lugares del reino conocieron los postulados del plan de Iturbide, porque éste ordenó difundirlo en las comandancias militares, en los ayuntamientos, entre los miembros de la jerarquía eclesiástica y en otros sectores de la población. Rápidamente, las garantías de religión, independencia y unión fueron del dominio público. A partir de ese momento, el protagonista central fue Iturbide y el nuevo Ejército que había formado. Lamentablemente, las fuentes dicen muy poco de lo que pasaba con los diferentes estratos femeninos en ese tiempo. Las primeras noticias se refieren a las pensiones económicas que recibirían las esposas de los soldados trigarantes caídos en las acciones de San Juan del Río, Casas Viejas (hoy San José Iturbide) y Puebla, pero de ninguna se dice su nombre ni la cantidad de dinero que se les daría.[95]

También tenemos noticia de las damas queretanas que a principios de septiembre paseaban por la Alameda con sus coches de gala, durante las fiestas que se organizaron en la ciudad con motivo de la firma de los Tratados de Córdoba entre Iturbide y O'Donojú, así como también de las monjas Recoletas que desde su convento ordenaron lanzar "porción de cohetes que sobresalía a sus inviolables muros" con ese motivo.[96] Así mismo, se habla de procesiones y festejos para honrar al "libertador" a su entrada en las poblaciones; del montaje de ciertas representaciones teatrales alusivas a las tres garantías, y de eventos de la vida cotidiana registrados por algún periodista, en los que también figuraban mujeres.

Lo que tampoco faltó fue la solemnidad con que era tratada doña Ana Huarte Muñiz, esposa de Iturbide; cuando la dama visitó su ciudad natal, el cabildo eclesiástico de Valladolid no sólo acordó comprar dos sortijas de valor y dárselas como obsequio; además, acordó pasar "a la casa de

94 Tormentos executados..., p. 1.
95 Vito Alessio Robles, *La correspondencia...*, t. I, pp. 135, 145 68-69.
96 *Ibid*., t. II, pp. 77-78.

Ana Huarte al besa manos y darle el título de excelencia".[97] Igualmente, se tienen noticias de la adhesión de las consortes de algunos militares y damas de sociedad que, aprovechando la coyuntura, abrazaron la causa de la Independencia. Fue el caso de doña María de la Merced Abad, esposa del coronel del regimiento de Zaragoza, y comandante de Querétaro Domingo Luaces, mujer que el 23 de septiembre de 1821 viajó en coche con destino a la Ciudad de México para encontrarse con su marido, para ser testigo de aquel acontecimiento.[98]

Reflexiones finales

Se observan cambios interesantes en el pensamiento de las mujeres ocasionados por el estado de guerra. Ninguna sociedad es la misma después de experimentar un conflicto armado. Antes de que éste comenzara, una doncella pobre sabía que, para sobrevivir de manera honrada al lado de su madre, que había enviudado, debía mantenerse de la aguja y el hilo; empero, con todo y su pobreza, nada le impedía donar 16 pesos para ayudar a la guerra de España contra los franceses.[99] Dolores Arriola, otra jovencita, española, de 23 años de edad, originaria de Tlapa que vivía de la costura, se dio cuenta de las consecuencias que traería para las mujeres de su clase, proferir expresiones a favor del cura Hidalgo: vivir recluida en una "casa de honra" bajo los designios de un cura "para que cuide de su conducta y vida arreglada".[100] Por su parte, doña Manuela García Villaseñor, esposa del licenciado Carlos María de Bustamante, le escribió a su hermana poco después de la consumación de la Independencia diciéndole: "no siempre las mujeres han de pensar en dijes y alfileres", con lo cual empezaban a tomar conciencia de que las personas de su sexo también tenían derecho de hablar, comentar, opinar y discutir sobre los asuntos políticos del día. Qué mejor manera para hacer visible esa demanda, que poner sus palabras como epígrafe en el *Diario Histórico de México* que el señor Bustamante editaba.

97 ACMM. Actas de Cabildo, libro 47, años 1819-1821, fs. 169v-170, 171. Cabildo del 25 de agosto y pelícano del 2 de septiembre de 1821.

98 José Xavier Argomaniz, *Cronología...*, p. 246.

99 Suplemento a la Gazeta del Gobierno de México, núm. 44, martes 17 de abril de 1810, p. 325.

100 Juan E., Hernández y Dávalos, *Colección...*, t. IV, núm. 178, pp. 691-700.

El otro cambio significativo se observa en la elaboración de escritos para participar en el debate público. Cuando el Pensador Mexicano comentó las implicaciones que tenía la garantía de la unión, dos mujeres le respondieron por medio de la imprenta. La que firmó con el seudónimo *Anita la Respondona* le dijo que "la unión no debe entenderse con los españoles enemigos de la Independencia, ni [con] uno"; mientras que otra, en el folleto titulado: "Cincuenta respuestas de una mujer ignorante. A otras tantas preguntas del Pensador Mexicano", respondió que lo más importante, "antes que todo en el Imperio, era ver salir a los falsos filósofos, sean españoles o americanos".[101]

Al final de la guerra, en diciembre de 1822, el estadunidense Joel R. Poinsett observó que dos señoras de la villa de Santa Bárbara "se regocijaban con gran júbilo por la independencia del país", y más allá del rechazo al anterior gobierno que llamaban de los "gachupines", para él no había duda que estas dos mujeres eran republicanas,[102] aunque lo más probable es que desconocieran lo que ese sistema político representaba.

Quienes parece que no cambiaban eran la mayoría de los hombres. En el propio campo insurgente, Morelos dispuso en julio de 1813 que las mujeres se dedicaran a hilar, abandonando el melindre y la pereza, como una manera de compensar el enorme sacrifico que hacían al momento de procrear un hijo.[103] Luego de consumada la Independencia, hasta los militares publicaban escritos dando consejos sobre el comportamiento que debía tener "toda mujer honesta". Tales consejos nos dicen mucho del sistema de valores imperante en la época, pero, sobre todo, lo que un militar, sujeto a disciplina y jerarquía, pensaba de las mujeres.[104]

Fue pues, como resultado del trauma causado por la guerra, que la gran mayoría de mujeres de la joven nación independiente adquirieron para ellas y para sus hijos el *estatus* de "mujeres libres". Además, cambiaron sutilmente su manera de comportarse y de pensar; se dieron cuenta de los roles fundamentales que habían desempeñado durante el conflicto y visualizaron las nuevas oportunidades que se abrían para ellas: buscar empleo como secretarias en los colegios;[105] convertirse en maestras de ni-

101 Javier Ocampo, *Las ideas de un día...*, p. 289.
102 J. R. Poinsett, *Notas sobre México (1822)*, p. 265.
103 Ernesto Lemoine Villicaña, *Morelos. Su vida...*, pp. 331-332.
104 *Máximas dedicadas al bello sexo, por un ciudadano militar*, México, Imprenta de D. Mariano Ontiveros, 1821, 8 p. *Apud* Lucina Moreno Valle, *Catálogo...*, p. 23, ficha 219.
105 José Xavier Argomaniz, *Cronología...*, p. 245.

ñas; emplearse como amas de llaves y cuidadoras de niños,[106] o trabajar como relojeras en un negocio, porque creían tener derecho a vivir desempeñando un oficio digno.[107]

Sin embargo, no ayudó mucho que después de la guerra la mayoría de ellas volvieran a ocupar los espacios privados a los que estaban acostumbradas, y perdieran la visibilidad que habían ganado durante los años del conflicto; mucho menos, que no se hubiese generado en el sector femenino "una conciencia cívica que les permitiera contemplarse como ciudadanas con derechos y obligaciones",[108] a pesar de la condición de "ciudadanas del Imperio" que se les concedió durante el gobierno de Agustín de I. Por otro lado, se toparon con un sistema de valores y referencias muy arraigados en la sociedad patriarcal, con un ser y deber ser inculcado de padres a hijas por generaciones, y con instituciones como la familia, la Iglesia y el Estado con sus aparatos ideológicos y coercitivos, que les impediría tener mayores márgenes de participación en la cosa pública. Pese a todo, la semilla se dejó plantada.

Fuentes consultadas

Bibliográficas

Alessio Robles, Vito, *La correspondencia de Agustín de Iturbide después de la proclamación del Plan de Iguala*, México, Secretaría de la Defensa Nacional, (Archivo Histórico Militar Mexicano 1), 1945, 2 tomos.

Amador, Elías, *Noticias biográficas de insurgentes apodados*, México, sep, (Biblioteca Enciclopédica Popular 125), 1946.

Argomaniz, José Xavier, *Cronología de Querétaro en la época de la independencia 1810-1821. Diario*, Querétaro, Asociación de Libreros de Querétaro, (Historiadores de Querétaro III), 2010.

Arrom, Silvia Marina, *La Güera Rodríguez. Mito y mujer*, México, Turner Noema, 2020.

106 Gaceta del Gobierno Imperial de México, t. II, núm. 63, del jueves 4 de julio de 1822, p. 480.

107 Moisés Guzmán Pérez, *Mujeres insurgentes*, p. 89.

108 Rosío Córdova Plaza, "'Por no haber una mujer que no sea una berdadera insurgenta'. Hacia una historia de la participación femenina en la Guerra de Independencia", p. 139.

———, *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1988.

BUSTAMANTE, Carlos María de, *Martirologio de algunos de los primeros insurgentes por la libertad e independencia de la America Mexicana, ó sea prontuario é índice alfabético de varios individuos eclesiásticos y seculares de quienes se habla en las causas de las conspiraciones de abril y agosto de 1811, o que resultan más o menos indiciados de adhesión al partido de los rebeldes en otros espedientes de infidencia, o por la opinión común general*, México, Impreso por J. M. Lara, 1841.

CASAUS, Ramón, *El Anti-Hidalgo. Cartas de un doctor mexicano al Br. D. Miguel Hidalgo y Costilla*, Morelia, Centro de Estudios sobre la Cultura Nicolaita, (Biblioteca de Nicolaitas Notables 38), 1988.

CÓRDOVA PLAZA, Rosío, "'Por no haber una mujer que no sea una berdadera insurgenta'. Hacia una historia de la participación femenina en la Guerra de Independencia", en Moisés Guzmán Pérez *et al*., *Mujeres insurgentes*, México, Comisión Especial encargada de los Festejos del Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución Mexicana del Senado de la República, Siglo XXI Editores, 2010, pp. 99-145.

"Correspondencia y diario militar de Agustín de Iturbide, 1814", Boletín del Archivo General de la Nación, México, 1926, tomo II, 324 pp.

"Correspondencia y diario militar de Agustín de Iturbide, 1815-1821", Boletín del Archivo General de la Nación, México, 1930, tomo III, 668 pp.

Diccionario de Autoridades, edición facsimilar de la de 1726-1737, Madrid, Editorial Gredos (Biblioteca Románica Hispánica), 1984, 3 volúmenes, VI tomos.

Documentos de la Independencia, México, SEP, (Documentos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía), 1928, tomo I.

Episodios Históricos de la Guerra de Independencia, México, INEHRM (Clásicos de la Independencia), 2010.

ESPINOSA AGUIRRE, Joaquín Edgardo, *Que se organicen sus pueblos. Agustín de Iturbide y la contrainsurgencia en la comandancia de Guanajuato*, México, INEHRM/ Instituto Estatal de Cultura de Guanajuato/Ediciones La Rana/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Biblioteca INEHRM), 2022.

ESTRADA VELÁZQUEZ, Ricardo Emmanuel, "Defensa, sitio y capitulación en la Guerra de Independencia de México. El Fuerte de Cóporo, 1814-1822", tesis para obtener el título de Maestro en Historia (Opción Historia de México), Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2023.

GARCÍA DÍAZ, Tarsicio y Margarita Bosque Lastra, *Independencia nacional. Fuentes y documentos. Memorias 1808-2005*, México, UNAM, 2007.

García Peña, Ana Lidia, "El encierro de las esposas y las prácticas policiacas en la época de la Independencia", en Brian Connaughton (coord.), *1750-1850: La Independencia de México a la luz de cien años*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Signos 53), 2010, pp. 523-551.

Garrido Asperó, María José, "Entre hombres te veas: las mujeres de Pénjamo y la revolución de Independencia", en Felipe Castro y Marcela Terrazas (coord. y ed.), *Disidencia y disidentes en la historia de México*, México, UNAM, 2003, pp. 169-189.

Gil, Adriana, "Pólvora en manos de mujer. Las luchas de Manuela Antonia durante la guerra de independencia. Veracruz 1815", en José A. Serrano, Luis Jáuregui (eds.), *La corona en llamas. Conflictos económicos y sociales en las Independencias Iberoamericanas*, Castellón, Universitat Jaume I (Amèrica, 24), 2010, pp. 155-172.

Guedea, Virginia, *Prontuario de los insurgentes*, México, CESU/Instituto Mora, 1995.

————, *En busca de un gobierno alterno: Los Guadalupes de México*, México, UNAM (Serie Historia Novohispana/46), 1992.

Guzmán Pérez, Moisés, "En defensa de mi patria y de mi persona", *Benedicto López y su lucha por la independencia*, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (El Hombre y su Tiempo 1), 1995.

————, *Impresores y editores de la Independencia de México, 1808-1821. Diccionario*, México, Porrúa, 2010.

————, *La conspiración de Valladolid, 1809*, México, INEHRM, 2010.

————, "Las mujeres michoacanas en la Independencia", en *Historia Ilustrada de la Guerra de Independencia en Michoacán*, Morelia, Secretaría de Educación del Estado de Michoacán/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2010, fascículo 11, 24 pp.

————, "María Manuela Molina 'Capitana titulada por la Suprema Junta'", en Moisés Guzmán Pérez (ed.), *Mujeres y revolución en la independencia de Hispanoamérica*, Morelia, Secretaría de la Mujer-Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo/Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Bicentenario de la Independencia 17), 2013, pp. 159-192.

————, "Mujeres, guerra y fortificación en Nueva España. 1814-1820", en Manuel Santirso Rodríguez y Alberto Guerrero Martín (eds.), *Mujeres en la guerra y en los ejércitos*, España, Los Libros de la Catarata (Investigación y Debate), 2019, pp. 150-164.

GUZMÁN PÉREZ, Moisés, *et al*., *Mujeres insurgentes*, México, Comisión Especial encargada de los Festejos del Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución Mexicana del Senado de la República, Siglo XXI Editores, 2010.

HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, Juan E., *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1808 a 1821, edición facsimilar de la de 1877-1882*, México, Comisión Nacional para las celebraciones del 175 Aniversario de la Independencia Nacional y 75 Aniversario de la Revolución Mexicana-INEHRM, 1985, 6 tomos.

HERREJÓN PEREDO, Carlos, "Escritos de Hidalgo publicados o datados en Guadalajara", en Moisés Guzmán Pérez (coord.), *Guerra e imaginarios políticos en la época de las independencias*, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Bicentenario de la Independencia 2), 2007, pp. 23-57.

HERREJÓN PEREDO, Carlos, *Morelos. Documentos inéditos de vida revolucionaria*, México, El Colegio de Michoacán (Biblioteca José María Morelos III), 1987.

HERRERA ALCALÁ, José Gerardo y Manuel Ramos Medina, "Las monjas y la Independencia", *20/10 Memoria de las revoluciones en México*, México, núm. 9, otoño de 2010, pp. 166-182.

HUERTA NAVA, Raquel, *Mujeres insurgentes*, México, Random House Mondadori/Conaculta/INAH (Serie Espejo de Vidas), 2008.

LANDAVAZO ARIAS, Marco Antonio, "La fidelidad al rey. Donativos y préstamos novohispanos para la guerra contra Napoleón", *Historia Mexicana*, México, vol. XLVIII, núm. 3, enero-marzo de 1999, pp. 493-521.

LEMOINE VILLICAÑA, Ernesto, *José María Cos. Escritos políticos*, selección, introducción y notas de…, México, UNAM (Biblioteca del Estudiante Universitario 86), 1967.

LEMOINE VILLICAÑA, Ernesto, *Morelos. Su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, México, UNAM, 1965.

LÓPEZ ESPINOZA, Rogelio, *Doña Rita, heroína y benemérita de Jalisco*, Jalisco, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Jalisco-Instituto Jalisciense de las Mujeres-Ayuntamiento de Lagos de Moreno, 2010.

MARTÍNEZ ÁLVAREZ, José Antonio, *Mujeres por la Independencia de México*, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato-LXI Legislatura del Congreso del Estado de Guanajuato, 2010.

Máximas dedicadas al bello sexo, por un ciudadano militar, México, Imprenta de D. Mariano Ontiveros, 1821.

Mejía Sánchez, Calos G., "La Güera Rodríguez e Ignacio Allende", *Relatos e historias en México*, México, año VII, núm. 74, pp. 24-29.

Miquel I Vergés, José María, *Diccionario de insurgentes*, México, Porrúa, 1980.

Moreno Valle, Lucina, Catálogo de la colección Lafragua 1821-1853, México, unam-Instituto de Investigaciones Bibliográficas (Serie Guías 2), 1975.

Navarro Méndez, José María, "Ana María Huarte de Iturbide. La mujer del emperador. Un perfil biográfico (1786-1822)", Legajos. Boletín del Archivo General de la Nación, México, núm. 16, mayo-agosto de 2018, pp. 11-34.

Ocampo, Javier, *Las ideas de un día. El pueblo mexicano ante la consumación de su Independencia*, México, Conaculta, 2012.

Olmedilla, Carlos, "México 1808-1821. Algunas aportaciones históricas", *Historia Mexicana*, México, vol. 9, núm. 4, (36), abril-junio de 1960, pp. 586-600.

Olveda Legaspi, Jaime, "Entre la persecución y la muerte. Mujeres insurgentes", en Moisés Guzmán Pérez *et al*., *Mujeres insurgentes*, México, Comisión Especial encargada de los Festejos del Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución Mexicana del Senado de la República, Siglo XXI Editores, 2010, pp. 189-232.

Palacio, Celia del, "La participación femenina en la Independencia de México", en Patricia Galeana (comp.), *Historia de las mujeres en México*, México, inehrm, 2018, pp. 69-92.

————, *Adictas a la insurgencia. Las mujeres de la Guerra de Independencia*, México, Punto de Lectura, 2010.

Poinsett, J. R., *Notas sobre México (1822)*, trad. de Pablo Martínez del Campo, pról. y notas de Eduardo Enrique Ríos, México, Jus, 1973.

Rayón, Ignacio, *Apuntes para la biografía del Exmo. Sr. Lic. D. Ignacio López Rayón, General de División y Benemérito de la Patria*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1856.

Rivera, Agustín, Viaje a las ruinas del Fuerte del Sombrero, pres. de Sergio López Mena, México, Conaculta (Summa Mexicana), 2010.

Rives Iborra, Vicente, *La insurgencia en Aguascalientes*, México, H. Ayuntamiento del Estado de Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1987.

Saucedo Zarco, Carmen, *Ellas, que dan de qué hablar. Las mujeres en la guerra de Independencia*, México, inehrm, 2010.

Staples, Anne, *¿Dónde estás?, ¿qué haces, Leona Vicario?*, México, El Colegio de México (La aventura de la vida cotidiana/Serie Historia-Investigación), 2020.

Talavera Ibarra, Oziel Ulises, *Uruapan más allá de Morelos. Historia de su Independencia*, Morelia, Metaphorae, 2021.

TIMMONS, Wilbert H., "Los Guadalupes: a secret society in the Mexican revolution for independence", *Hispanic American Historical Review*, U. S. A., vol. XXX, núm. 4, november 1959, pp. 453-479.

Tormentos executados por el señor coronel don Manuel de la Concha, Méjico, Oficina de Don José María Betancourt, 1820.

TORRE VILLAR, Ernesto de la, *Los Guadalupes y la Independencia con una selección de documentos inéditos*, México, Porrúa (Sepan Cuantos…, 479), 1985.

VILLASEÑOR Y VILLASEÑOR, Alejandro, *Biografías de los héroes y caudillos de la Independencia*, México, Jus (México Heroico), 1963, 2 tomos.

ZERECERO, Anastasio, *Memorias para la historia de las revoluciones en México, estudio historiográfico de Jorge Gurría Lacroix*, México, UNAM, 1975.

Hemerográficas

Correo Americano del Sur (1813).
Gaceta del Gobierno de México (1812).
Gazeta Extraordinaria del Gobierno de México (1810).
Suplemento a la Gazeta del Gobierno de México (1810).

Archivos y documentos

ACCM, Archivo del Cabildo Catedral de Morelia
Actas de Cabildo.
AGN, Archivo General de la Nación
Indiferente virreinal, Operaciones de Guerra.
BNM, Biblioteca Nacional de México
Colección Lafragua.
HNM, Hemeroteca Nacional de México
Gacetas del Gobierno de México.

De novohispanas preindependentistas a mexicanas prerrevolucionarias. Las mujeres de principios y finales del siglo XIX

Anne Staples
El Colegio de México

Las mujeres nacidas entre el momento del colapso del gobierno imperial en la Nueva España y el de la primera revolución social del siglo XX tuvieron la experiencia de transitar por mundos sacudidos por la modernidad, por un "progreso" de dudosa definición, por expectativas, usos y costumbres que influyeron en todos los aspectos de su vida cotidiana. Estos cien años vieron cambios cuantitativos y cualitativos a lo largo de cada existencia individual, en medida variable y según las circunstancias de cada una. Por categorías de actividades, ubicación geográfica, edad, estatus social y económico, entre otras, se puede caracterizar la trayectoria de las mujeres que vieron la luz al principio del siglo XIX y compararla con las nacidas al principio del XX. El propósito es averiguar ¿qué tanto cambió la condición general de la mujer en México, tomando en cuenta las variables ya mencionadas? Desde luego que la visión es panorámica y habrá excepciones en todos los casos, pero intentamos dibujar un cuadro a grandes rasgos, basado en las estadísticas de la época, en los estudios de caso, en lo que sabemos de la historia de la educación, los oficios, el trabajo, las prácticas religiosas y la participación de la mujer en la economía del país.

Algunos de los temas que pueden sintetizarse y llevar a un análisis del conjunto entre los años 1800 a 1900 son: las formas tradicionales enclaustradas de vida religiosa y su abolición; las diferencias entre campo y ciudad; el estado general de las comunicaciones, sobre todo los caminos; las instituciones educativas (amigas municipales y privadas, clases particulares, secundaria, normales, las primeras profesionistas, la Academia de San Carlos, el Conservatorio de Música); la legislación nacional y local, leyes y decretos sobre el adulterio, la emancipación, la patria potestad, el divorcio, el derecho a manejar la propiedad y ser dueña de minas, haciendas, negocios, arrierías, imprentas, boticas y estanquillas; los alegatos a favor (Ignacio Ramírez) y los ataques en contra de las mujeres desempe-

ñando actividades fuera de casa (Horacio Barreda); los oficios y profesiones (parteras, relojeras, periodistas, etcétera).

El apartarse de la vida en sociedad

Unos aspectos muestran una gran continuidad entre finales del virreinato y el siglo XX, otros reflejan cambios de moda, costumbres, tecnología y conocimientos propios del siglo XIX. La vida enclaustrada, ideal de la mujer y obligación de las monjas, marcaba la pauta de lo socialmente aceptable durante mucho más de 300 años, pero su impacto iba reduciéndose hasta quedar asociado al oscurantismo y servilismo de la época colonial. Para 1827 había 1 931 monjas en los conventos de toda la república; en 1833 el número bajó a 1 448, con una ligera recuperación para la década de los 1840. Las comunidades daban albergue a más seglares que religiosas, pues las sirvientas y las niñas (mujeres de cualquier edad) que acompañaban a las monjas llegaban a doblar el número de éstas.[1] La vida religiosa de clausura siguió igual desde el temprano virreinato hasta las leyes de Reforma; en 1863 se extinguieron formalmente las órdenes religiosas y fueron vendidas sus propiedades y confiscadas (y perdidas, en muchos casos) sus pertenencias, incluyendo libros y obras de arte.[2] Para ese año, oficialmente hubo cero monjas en México, aunque algunas vivían juntas en casas particulares. La excepción fueron las Hermanas de la Caridad,[3] traídas desde Francia en 1844, con mexicanas que vivían en comunidad, pero no en clausura, pues salían a atender hospitales, escuelas y otras obras de beneficencia, vestían hábitos con unas cofias extravagantes que llamaban la atención (más les hubiera convenido pasar desapercibidas) y renovaban sus votos anualmente, de modo que no eran perpetuos. Así, no contravenían el precepto constitucional de no renunciar por siempre a la voluntad propia, y no fueron exclaustradas, al mismo tiempo que las monjas tradicionales. Sin embargo, el presidente Sebastián Lerdo de Tejada encontró que eran lo mismo que cualquier otra monja y las expulsó del país en 1874. La opción de vida religiosa en comunidad no existió en México desde las leyes de Reforma hasta la llegada de órdenes femeninas durante el Porfiriato, dedicadas en su mayor parte a la enseñanza y sin vivir

1 Anne Staples, *La iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835),* p. 27.
2 Elisa Speckman Guerra, *Los conventos de monjas y las leyes de febrero de 1861,* pp. 5, 115.
3 *Ibid*., pp. 2-4.

bajo rigurosa clausura. Las mujeres en sus propios domicilios tenían otras opciones para ejercer su fe religiosa. Seguían existiendo la Tercera Orden Franciscana, de gran prestigio social, y las cofradías para rendir culto a vírgenes, santos y celebrar las fiestas patronales. Nuevas organizaciones empezaban a surgir, como las Conferencias de Señoras, organizadas en 1848 por un padre vicentino y La Sociedad Católica con su periódico y otras publicaciones. En el otro extremo del espectro, se abrieron organizaciones masónicas para mujeres y un autor afirma que "entre 1890 y 1892 hubo al menos 24 logias de mujeres o mixtas en 13 entidades federativas, pero a raíz de la queja de algunas logias vinculadas a potencias extranjeras, se tuvo que prohibir esta práctica".[4]

Las vidas individuales dan muchas pistas

Para observar los cambios sufridos o gozados por las mujeres durante el siglo en cuestión los estudios de caso pueden indicar tendencias generales. Nada más hubo una gobernante, la emperatriz Carlota, y no podemos medir el impacto que tuvieron sus breves períodos al frente del gobierno, en ausencia de Maximiliano. Sin duda más de una mexicana habrá ponderado la propia imposibilidad de ejercer la autoridad política, mandada por la legislación antigua y vigente. Las leyes decían que no podía gobernar y, sin embargo, hubo muchas jefas de familia que sacaban adelante a sus hijos con su propio trabajo y enseñanzas. La viuda orizabeña de Melchor Múzquiz, exgobernador del Estado de México, de nombre Joaquina Bezares, es un ejemplo. Enfrentada con la necesidad de sacar adelante a los más jóvenes de sus 19 hijos de dos matrimonios, abrió una escuela, dio clases y ganó el pan cotidiano.[5]

Hubo muchas mujeres sobresalientes durante el siglo XIX y sus historias de vida reseñan luchas por la supervivencia, lograda con distintas estrategias: la Güera Rodríguez celebró tres matrimonios que le llevaron a épocas de pobreza y riqueza; Leona Vicario, arrastrada por la guerra de Independencia, huyó de la ciudad de México y anduvo a salto de mata; la esposa de Valentín Gómez Farías estuvo expuesta al escarnio de sus

[4] Marco Antonio García Robles, "Mujeres y redes masónicas intergeneracionales en México", *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribe Plus*, p. 286.

[5] Concepción Lombardo, *Memorias de Doña Concepción Lombardo Vda. de Miramón*, pp. 30-31.

enemigos políticos; la segunda esposa de Antonio López de Santa Anna, casada por poder, residía en una hacienda en las afueras de Xalapa; a Concepción Lombardo de Miramón le robaron su herencia y tuvo una trágica viudez y exilio; maestras como Laura Méndez de Cuenca gozaron de reconocimientos internacionales y después quedaron relegadas dentro de la burocracia educativa y sumidas en la pobreza. Se podría formar un catálogo de vidas extraordinarias transcurridas fuera de las normas supuestamente impuestas a las mexicanas a lo largo del siglo XIX. Lo que todas tuvieron en común fue la necesidad de sobrevivir física y emocionalmente durante las turbulencias de un siglo pobre, violento, inestable, que no apoyaba a sus mujeres fuera del ámbito doméstico.

IMAGEN 1.

Leona Vicario.

Fuente: Benjamín Orozco, Leona Vicario, ilustración sobre cartón, 2009. Acervo INEHRM. SECRETARÍA DE CULTURA.INEHRM.FOTOTECA.MX.

Sabemos con seguridad que las mujeres violaban las supuestas normas de humildad y encierro. Las tertulias fueron una forma de sociabilidad accesible desde finales del virreinato. Durante el levantamiento de los rebeldes insurgentes, mujeres como la joven Margarita Peimbert, de 17 años, fascinaba a hombres y mujeres por igual con sus ejercicios de tiro al blanco, y como muchas otras, con su talento musical.[6] Las tertulias, y luego los cafés, fueron una válvula de escape para las mujeres, que solían organizar las reuniones nocturnas en sus casas, animarlas con sus vestidos a la moda, conversación, piezas de piano y de canto y exhibición de sus dibujos y cuadros pintados al óleo y otras manualidades. Nuevas formas de sociabilidad iban surgiendo: las mujeres asistían a la galería del congreso a presenciar los debates y a los exámenes públicos en las escuelas de primeras letras y a los actos de inauguración y terminación de cursos en el Colegio de Minería. Como siempre, asistían al teatro para ver todo tipo de espectáculos: ópera, ballet, bailes, y obras cómicas y dramáticas. La presencia de altos funcionarios o el presidente mismo daba realce a los eventos. No todas las representaciones tenían lugar dentro de un edificio construido ex profeso. En pentecostés, en junio, una parte de la ciudad se trasladaba a San Agustín de las Cuevas (Tlalpan) para bailar, comer, exhibir varios cambios de vestuario y apostar a las cartas. En otras ocasiones, se trasladaban a San Ángel para los días de campo o al paseo de Santa Anita para dar la vuelta por los canales en chalupas o las plazas cercanas a su domicilio para ver un espectáculo de machincuepas o títeres.

La mayor parte de las mujeres siempre tuvo necesidad de andar en la calle, solas o acompañadas, según sus circunstancias, para conseguir los alimentos cotidianos. Las salidas al mercado, al cajón de ropa, al accesorio del carpintero o carbonero, por poner algunos ejemplos, complementaban las visitas a la Iglesia, no siempre producto de una extrema devoción religiosa tanto como un pretexto para salir de la casa y tener un momento para sí (por no decir de privacidad, que el concepto no coincide mucho con la época). La participación en desfiles y procesiones religiosas daba otra oportunidad para andar en público, a la vista de todos. En la década de los 1840, una esposa podía pedirle al cónyuge acompañarla a la imprenta, a ver una llamativa novedad, una máquina para lavar ropa.[7] Algunas modistas francesas anunciaban en el periódico sus "boutiques", lo mismo que los joyeros, que podían ser motivo de visitas fuera de casa, en vez de recibir a todos los vendedores a domicilio.

[6] Virginia Guedea, *En busca de un gobierno alterno,* p. 95.
[7] Anne Staples, "Diversiones femeninas, 1842", *fem*, p. 39.

Sin duda, seguía siendo más frecuente que el zapatero, modista, costurera, vendedora de frutas y legumbres y aguador ofrecieran sus mercancías o servicios en la puerta o zaguán de la casa, evitando así la necesidad de transitar por la calle, cuyas condiciones, falta decirlo, no eran muy higiénicas. Entre la basura, el agua encharcada, el pavimento roto y los coches y jinetes que no respetaban a los peatones, las calles eran un serio peligro para la limpieza y la vida misma, así que más valía quedarse resguardada en casa. Las ordenanzas municipales exigían que no se arrojaran las plumas apestosas de los pollos a la banqueta, ni bañar a los caballos en las fuentes públicas, ni llenar de hollín a los transeúntes por dejar demasiado corta la chimenea de la panadería, señal clara de que eran costumbres arraigadas en la ciudad.

Las mujeres con suficientes medios económicos se transportaban en coches, (Leona Vicario tenía dos, al quedarse huérfana a los 17 años)[8] aunque fueran de alquiler, y otras, a pie, siendo esta diferencia fundamental en la designación de calidad y clase económica. Las de a pie no se confundían con las de coche, aunque como observó la historiadora Pilar Gonzalbo, se volvió más aceptable caminar a pie por la Alameda después de la separación de España, algo que las aristócratas damas de principios del siglo XIX nunca hubieran hecho.[9] La emperatriz Carlota lo hacía a caballo, acompañada de los señores de la corte, como lo demuestra una famosa pintura de la época.

No es cierto que las mujeres nunca salían solas. Hay pinturas costumbristas que recrean escenas en las cuales una mujer va sin acompañantes, otras en las cuales va con niños. Algunas mujeres estaban obligadas por su trabajo a andar sin nadie, expuestas a todos los peligros. Una de las razones del desprestigio social de las parteras era que iban y venían de noche, a veces solas o con un varón desconocido, enviado de parte de una parturienta con la súplica de venir de prisa ante un acontecimiento previsto, pero imposible de calcular con exactitud.

Vehículos del cambio

Las ideas llegaban de fuera del país en novelas, obras de teatro, y también por la presencia de mujeres de otras partes del mundo. Las extranjeras empezaban a visitar la república en mayores cantidades que durante el

8 Anne Staples, *¿Dónde estás, qué haces, Leona Vicario?*, p. 133.

9 Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, p. 266.

virreinato. Algunas tuvieron influencia sobre las modas o la opinión pública, sobre todo cuando escribían sus memorias y el público mexicano las leía. La esposa del primer agregado inglés, Elizabeth Ward, viajó por el país con un bebé recién nacido e hizo las ilustraciones a lápiz para el libro de su esposo,[10] lo que seguramente llamaba la atención. Las observaciones penetrantes de Fanny Calderón de la Barca crearon un escándalo cuando se publicaron sus cartas a familiares y la edición llegó a México. Por otra parte, muchas mexicanas tuvieron que quedarse en el país cuando sus esposos españoles fueron expulsados entre 1827 y 1829, a pesar de la excepción dada a hombres casados con una mexicana.

El desarrollo de la educación

Antes de la separación de España, en la Ciudad de México se ofrecían clases para niñas impartidas con maestras registradas ante el gremio del Noble Arte de Leer y Escribir.[11] Dos conventos de monjas tenían clases para externas e internas. Hasta la década de los 1840 todas las monjas vivían en clausura, así que no desempeñaban ninguna función docente fuera de los muros de su convento. Una orden religiosa, La Enseñanza, recibía niñas externas en un salón de clase que estaba dentro del convento, pero no de la clausura, así que, estrictamente hablando, las monjas que lo atendían salían del claustro. Preparaban a las alumnas para ser buenas criadas o esposas cristianas, con el consabido programa de doctrina y costura. Estas dos materias tenían como objeto, en el primer caso, enseñar a ser creyente convencida y, en consecuencia, obediente a las leyes divinas y seculares que regirían su vida, aparte de aceptar de buena gana las jerarquías que le imponían la Iglesia y la sociedad; y en el segundo caso, poder ganarse la vida y no caer en la prostitución, fuera cual fuera su suerte en el futuro, siendo la costura una especia de seguro de vida. En términos generales, las opciones eran una amiga, una escuela "pública" costeada por el municipio, que enseñaba la doctrina, costura y tal vez a leer y escribir, o una escuela conventual. El Colegio de Vizcaínas fue único en su tipo, un internado manejado por la cofradía vasca de Aránzazu, con maestras seglares quienes impartían una educación acorde con la época, totalmente inmersa en la cultura católica.

[10] Henry George Ward, *México en 1827*, p. 465.
[11] Dorothy Tanck de Estrada, *La educación ilustrada 1786-1836*, pp. 160-167, 176-177.

IMAGEN 2.

Patio del Colegio "Las Vizcainas", Ciudad de México, *ca*. 1905.

Fuente: © 121137 SECRETARÍA DE CULTURA.INAH.SINAFO.FN.MX. <https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/fotografia%3A140252> Fecha de consulta: 26/04/2024.

Para las mujeres, la lista de posibilidades educativas empezó siendo bastante limitada. Siempre con la anuencia del padre (las decisiones las tomaba él, si se encontraba presente), la niña podía asistir a una amiga desde los tres años, que no era más que una especie de guardería en casa de una mujer, supuestamente "anciana", viuda o soltera, que la cuidaba durante la mañana y que le podía enseñar los rudimentos de la doctrina cristiana. En la práctica, como estas "escuelitas", que realmente no llegaban a tanto, no estaban bajo la vigilancia del gremio ni de nadie, las mujeres de cualquier edad podían recibir niñas (y niños, aunque fuera prohibido) en sus casas. No había ninguna inspección higiénica y, de hecho, el concepto de higiene escolar se desarrolló décadas después. De modo que, si la casa era húmeda, pequeña, oscura o habitada por mucha gente, era responsabilidad de los padres determinar si les convenía o no enviar a las hijas. Las mujeres podían ser ignorantes o algo versadas en leer y escribir, que eran

la excepción; entendemos que algunas mujeres sí enseñaban a las niñas doctrina, costura y a leer y escribir. Las niñas podían seguir con la amiga hasta los 10 años, momento en el cual debían resguardarse en casa y dedicarse a la vida doméstica. Según la viajera Calderón de la Barca, no se dejaban a las niñas más allá de esa edad.[12]

Si los padres tenían medios, se contrataba a maestros particulares que se trasladaban a su casa —el propósito era una mayor vigilancia de la niña y que no estuviera en la calle, aunque siempre iba acompañada. Las niñas no andaban sueltas a su antojo. Este nivel educativo era la única opción, fuera particular, la amiga, municipal (establecimientos públicos pagados por los ayuntamientos) o de alguna fundación costeada por un donativo. El resultado de este tipo de educación, en la cual la maestra no era examinada, eran abusos como ocupar a las niñas en los quehaceres domésticas en vez de enseñarles algo o, como decía Concepción Lombardo de Miramón, tolerar a una mujer como su primera maestra, amiga de su mamá —su único calificativo— que fue "un demonio encarnado. Jamás le vi reír, no recuerdo haberla visto perdonar, ignorante en grado superlativo, no era capaz de hacernos la más pequeña explicación de aquello que nos enseñaba".[13] Conchita salió de la amiga tan ignorante que no entendía claramente quién era Jesús o José o la relación entre ellos, pero bordaba primores. Tuvo la suerte, con el tiempo, de conocer a la ya mencionada Joaquina Bezares, una mujer culta quien le aconsejó y enseñó bien.[14]

Hubo muchos intentos por implantar la educación universal, pero en su primera aceptación, se refería a la de niños, no de niñas. Con el tiempo, se arraigó la idea de que las niñas también necesitaban una educación escolar, no sola doméstica. Empezó a haber leyes que incluían, específicamente, la mención de escuelas para niñas, pero el racismo y discriminación de la época no dejó de trasmitirse mediante las palabras de los legisladores. Por ejemplo, en Veracruz, en 1840, un reglamento designaba sueldos y materias a las escuelas "para el bello sexo" y otro plan, más bien de aprendizaje de la doctrina cristiana, para indígenas en pueblos que no eran "de razón". Veracruz propuso crear internados para niños indígenas de 7 a 10 años y "si después de ocurrir al sostenimiento anual

12 Carta del 8 de julio de 1840, Fanny Calderón de la Barca, *Vida en México…*, varias ediciones. En las primeras traducciones al español, se decía hasta los 12 años, pero en su diario, apuntó que hasta los 10.

13 Concepción Lombardo, *Memorias de Doña Concepción Lombardo Vda. de Miramón*, p. 15.

14 *Ibid*., pp. 388, 399.

del máximum de los pupilos, hubiere algún sobrante que dedicarse a la educación de las *hembras*",[15] lo ocuparían en eso —desde luego que nunca hubo. Seguía la costumbre de separar los sexos, se designaban días alternos de asistencia, horarios escalonados o puertas distintas cuando no era posible disponer de un edificio diferente para cada escuela.

Con el restablecimiento de la vida republicana, a finales de 1867 se emitió una ley que proclamaba una educación laica, gratuita y obligatoria para niños y niñas, siempre separadas hasta donde fuera posible. Según la ley, debía haber una escuela para cada sexo en pueblos de por lo menos 500 habitantes, incrementando el número por cada 2 000 habitantes más. Al mismo tiempo, el precepto legal obligaba a los hacendados a abrir una escuela en cada propiedad rural suya, pero decía "una", lo que implicaba que no habría para las niñas.[16] La apertura de una escuela para niñas era una noticia a principios del siglo XIX; para finales entraba en las estadísticas generales de la república, aunque no dejaba de llamar la atención.

A pesar de la llegada de la república restaurada, en Toluca, por ejemplo, en 1867 no hubo ninguna escuela pública para niñas (y apenas 6 para muchachos).[17] El donativo de una señora permitió la apertura de una en la capital del Estado en 1881, el mismo año que empezó a funcionar otra y una más el año siguiente: tres para toda la población de Toluca.[18] En la última década del siglo, el gobernador José Vicente Villada inauguró otra, a la cual puso su nombre. Algunos municipios empezaban a establecer escuelas para niñas, por lo general de tercera clase, que significaba, entre otras cosas, que no daban dibujo, o que cerraban una buena parte del año.[19] De manera que incluso a finales de siglo se abrían a cuentagotas escuelas cuyo número se podía contar con los dedos de una mano. Por entonces hubo muchos lamentos por el atraso en las oportunidades educativas de las niñas, y poco progreso en resolverlos. Las cifras de matrícula eran positivas, pero poco sabemos de las egresadas —parece que no fue

15 Cursivas mías. Reglamento para la educación primaria de la juventud en el departamento, capítulo I, artículo 7, "A las hembras se les enseñará en las amigas la doctrina…", capítulo 3, artículo 49, tomo III, 1840-1860, Carmen Blázquez Domínguez y Ricardo Corzo Ramírez, pp. 10, 19; Anne Staples, "Esfuerzos y fracasos: La educación en Veracruz 1824-1867", *La Palabra y el Hombre,* p. 47.

16 María del Carmen Gutiérrez Garduño, "La educación de las mujeres en el siglo XIX", p. 131.

17 *Ibid*., p. 131.

18 *Ibid*., pp. 132-133.

19 *Ibid*., p. 135.

muy común cursar todas las materias, ya que se daba poca importancia a terminar el ciclo escolar, por razones familiares, salud, renuencia de los padres o parientes o por poco interés de la misma alumna.[20]

Si era poco común que hubiera escuelas para niñas, la novedad era mayor cuando se abrieron las secundarias o normales. Hubo intentos a nivel nacional en 1856 con el presidente Ignacio Comonfort, que fracasaron. Se concretó finalmente en 1869 una secundaria, luego Escuela de Artes y Oficios, que en 1890 se convirtió en normal.[21] Unas cuantas mujeres pudieron ingresar a la Escuela Preparatoria Nacional (de 1880 a 1900, unas 72 se inscribieron, la mayor parte en medicina)[22] y como ya es sabido, hubo una primera médica y una primera dentista. Pero las secundarias, la verdadera entrada a la educación superior, se organizaron muy lentamente en distintas partes de la república.

IMAGEN 3.

Edificio de los talleres de la escuela de Artes y Oficios del Estado, *ca*. 1910.

Fuente: © 81092 SECRETARÍA DE CULTURA.INAH.SINAFO.FN.MX. <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/fotografia%3A101263> FECHA DE CONSULTA: 26/04/2024.

20 *Ibid*., p. 134.

21 María de Lourdes Alvarado, *La educación "superior" femenina en el México del siglo XIX. Demanda social y reto gubernamental*, pp. 14-19.

22 *Ibid*., pp. 267-269.

El Estado de México creó su Escuela Normal para Profesoras y de Artes y Oficios en 1891, lo que antes había sido el Asilo de Niñas Huérfanas. Las jóvenes de esta institución tenían la posibilidad de ser maestras, telegrafistas, boticarias y contadoras (teneduría de libros).[23] Las obligatorias clases de costura y bordado incluían, para 1896, las de fotografía. Las alumnas lograron exponer algunos de sus trabajos en "la Exposición de Chicago de 1893, de Atlanta en 1895, de Nashville en 1897 y la Exposición Internacional de París en 1900".[24] La escuela llegó a tener fama como una de las mejores de la república y para 1898 la matrícula ascendió a 567 niñas y jóvenes, desde el kindergarten hasta la normal.[25]

El recuento de escuelas post primarias en México para 1875 incluía las de seis estados, más un Liceo de Niñas en Guadalajara (en el cual impartían clases de astronomía), una normal en San Luis Potosí, el Conservatorio Yucateco y el Instituto Literario de Niñas en Mérida,[26] pero no eran muchas para un territorio tan extenso como el mexicano. Las maestras como Silvina Jardón, María González, Laura Méndez de Cuenca y Dolores Correa Zapata escribían en las revistas pedagógicas de la época.[27] Toluca siguió el ejemplo de otros lugares que empezaban a darle importancia a la instrucción de las parteras. Para 1889 la ciudad tenía su Hospital de Infancia y Maternidad, atendido por parteras instruidas.[28]

Hay que ganarse la vida

Las mujeres no estaban tan encerradas como algunos textos nos quisieran hacer creer, pues eran vendedoras, como Cecilia la frutera, descrita por Manuel Payno en *Los Bandidos de Río Frío*, comerciantes, asiduas visitantes a las iglesias (siete en Semana Santa), al mercado, a paseos y a sus amistades por sus cumpleaños, el nacimiento de un bebé, un matrimonio o funeral. El universo de posibilidades de empleo era más amplio, en lo general, de lo reconocido. Como escribió Pilar Gonzalbo:

23 María del Carmen Gutiérrez Garduño, "La educación de las mujeres en el siglo XIX", pp. 141-142.
24 *Ibid*., pp. 146-147.
25 Mílada Bazant, "La educación moderna: avatares y permanencias, 1872-1911", p. 169.
26 María de Lourdes Alvarado, *La educación "superior" femenina en el México del siglo XIX. Demanda social y reto gubernamental*, pp. 225-230.
27 Irma Leticia Moreno Gutiérrez, "La prensa y los libros. Espacios de escritura de los maestros a finales del siglo XIX", p. 195.
28 María del Carmen Gutiérrez Garduño, "La educación de las mujeres en el siglo XIX", p. 147.

> Hubo también algunos oficios exclusivos de mujeres igualmente sujetos a las ordenanzas gremiales; así pues, las hiladoras de seda, tejedoras de lana, seda, hilo y algodón, confiteras, dulceras y cocineras, azotadoras de sombreros, agujeteras y clavadoras de cintas, zurradoras, cereras se desempeñaban en estos y en algunos otros oficios. Incluso las religiosas, quienes trabajaban en algunas de estas actividades dentro de sus conventos, debían someterse al reglamento del gremio.[29]

La misma autora recuerda que había panaderas, algunas de las cuales eran compelidas a trabajar en el encierro, igual que los hombres y gastar hasta su último aliento en amasar el pan.[30] Desde luego que casi todas las mujeres se involucraron en la producción de alimentos, algunas como molenderas de chocolate, sumamente duro, que les obligaba a arrodillarse sobre el piso para echar toda la fuerza de su espalda y sus brazos en la mano de metate. Moler el maíz, aunque más suave que el chocolate, si estaba remojado en cal, no costaba tanto, pero si era maíz seco, para pinole, era igualmente duro, lo mismo que el frijol seco y el café. Este trabajo tan penoso no cesó a lo largo de todo el siglo; únicamente se salvaron las mujeres del enorme esfuerzo que significaba moler los granos secos con la llegada de la electricidad y los molinos domésticos e industriales.

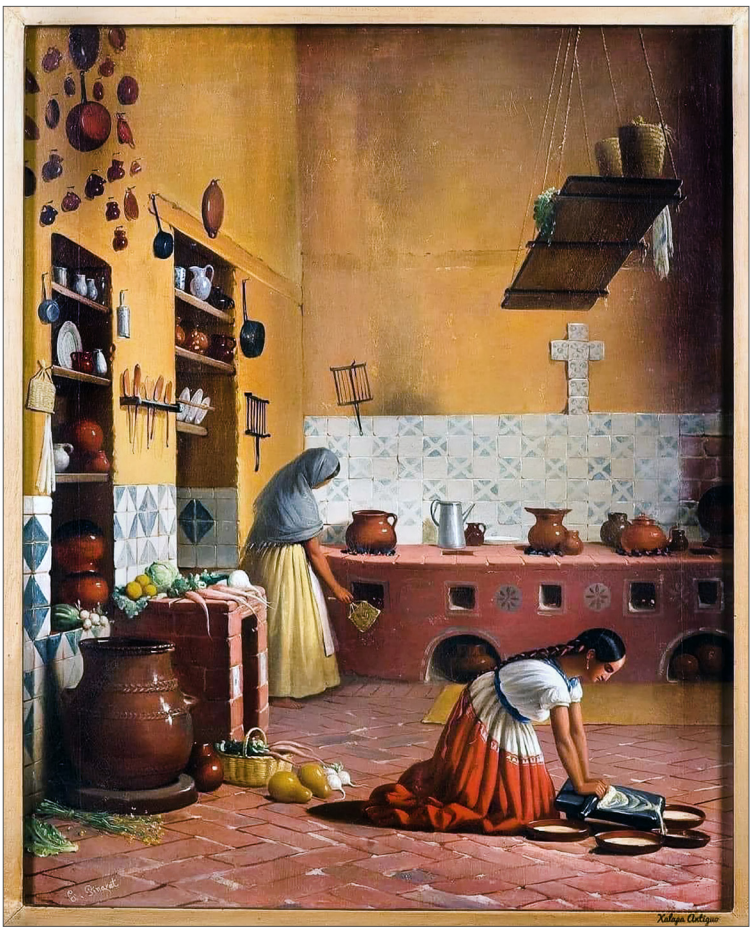
Hubo otros empleos menos rudos, pero ninguno era bien visto por la sociedad. Las mujeres entregaban su mano de obra a cambio del sustento que les permitía mantenerse y a sus familias. Las restricciones gremiales habían coartado la libertad a las mujeres desde hace siglos; en 1799 el virrey las eximió de las exigencias gremiales para cualquier trabajo "compatible con su sexo y decoro".[31] Esto se vio reflejado en el hecho de que casi un tercio de las españolas y más de la mitad de las indias y mestizas desempeñaban labores remuneradas. Las primeras eran maestras de escuela o de música, artesanas, dueñas de comercios y talleres, chocolateras, tejedoras, costureras (la mayor parte), criadas, mozas y lavanderas.[32] La fábrica de tabaco introdujo la práctica de salirse de la casa y trasladarse al lugar del empleo; muchas mujeres encontraron acomodo en la fábrica, que llegó a contratar 8 000 individuos en un momento dado. Se nos olvida, con

29 Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, p. 120.
30 *Ibid*., p. 115.
31 Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, p. 123.
32 *Ibid*., p. 126.

frecuencia, que hubo muchas españolas pobres que la pasaban casi tan mal como las indígenas. Las mujeres que tuvieron que trabajar intentaron hacerlo desde su propia casa, como las maestras de amigas, que desempeñaban la labor en su hogar o las encargadas de estanquillos de cigarros, que por lo menos se quedaban detrás de un mostrador, o las futuras médicas y dentistas, que ponían el consultorio dentro de su casa.

IMAGEN 4.

Eduardo Pingret, Cocina Poblana, siglo XIX.



Fuente: Museo Nacional de Historia, Castillo de Chapultepec, SECRETARÍA DE CULTURA. INAH.MX.

Las formas de protección de la mujer cambiaron en cierta medida, pero no tanto como en el siglo XX, con la creación de sistemas de seguridad social. Lo que sí empezó a emerger a principios del siglo XIX fueron los "montepíos de burócratas, militares y oficiales reales, que auxiliaban a las viudas y huérfanas de los miembros de su corporación".[33] Se conseguían recursos con el trabajo personal, una herencia, la aportación de un varón o con alguna pensión, raras veces conseguida y menos pagada.

Paseos, diversiones y moda

En ocasiones (pocas) los virreyes llevaban a sus esposas a los actos públicos en la Real y Pontificia Universidad.[34] Para finales de nuestro siglo estudiado, ya no llamaba la atención la asistencia de mujeres a los tediosos discursos de inauguración o fin de cursos, a las proclamaciones del gobierno, a los espectáculos como ascensión en globos o a los conciertos. De hecho, eran de las pocas ocasiones en que podían lucirse en público sin ser relacionadas con la Iglesia. Las que sí tenían un sentido religioso eran las procesiones, donde participaban las mujeres como miembros de una cofradía. Incluso se agrupaban para financiar y supervisar la construcción de carros alegóricos, la preparación de pinturas y estatuas de figuras religiosas (coserles nuevas vestimentas, por ejemplo). Este gusto acabó con las leyes de Reforma, que prohibieron las manifestaciones de piedad religiosa en la calle. Con la separación de España, surgieron nuevas celebraciones en la calle o en la plaza central del pueblo o de la ciudad: la misma declaración de independencia, cada nueva constitución, los pronunciamientos, la elección de un nuevo presidente, la victoria de una facción sobre otra o sobre algún invasor extranjero (hubo varios) y sobre todo el 16 de septiembre, con vuelos retóricos de patriotismo, eran ocasiones que las mujeres no quisieran perder.

La moda siempre fue tema de interés de algunos pensadores eran conscientes del hecho de que favorecía la economía, y más si se podía introducir novedades que exigían un nuevo guardarropa. En vez de escuchar las prédicas en contra del lujo y las frivolidades, muchas mujeres y algunos hombres que controlaban los egresos familiares aceptaban la posibilidad de que la moda era generadora de movimientos mercantiles

[33] Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, p. 125.

[34] *Ibid*., p. 271.

importantes. El romántico alabado de la belleza de las mujeres mexicanas y de su exquisito y lujoso buen gusto llevaba un subtexto de interés económico. Desde que el chargé d'affaires de Inglaterra, Henry George Ward, promovía bailes formales en su residencia, a partir de 1826 en México, se entendía que el gasto valía la pena por la cantidad de telas inglesas que las invitadas compraban al confeccionar sus vestidos y atuendos para poder asistir debidamente vestidas.

IMAGEN 5.

Ilustración de la revista *La Moda Elegante Ilustrada*.

La Moda Elegante Ilustrada, 1907, Año 66, No. 43, Noviembre 22. Fuente: Casa Museo "Alfonso Reyes" (Capilla Alfonsina), Fondo Colecciones. En <https://hemerotecadigital.uanl.mx/items/show/6296> Fecha de consulta: 26/04/2024.

La competencia entre ellas no hacía más que aumentar los ingresos de los comerciantes ingleses, para rabia de los comerciantes norteamericanos que veían a la clientela hacer cola en los establecimientos británicos.[35] Esta competencia y la compra de mercancía extranjera, con nuevas y llamativas modas europeas, añadían elementos a las tendencias modernizadoras de la economía decimonónica, incorporando a México al comercio global, aunque molestaban a los proteccionistas que esperaban resguardar dentro del país los recursos que salían en busca de artículos de lujo.[36] Salvo los comerciantes que se beneficiaban directamente de la venta de estos artículos, no hubo una correlación consciente entre ensalzar la belleza de las mujeres y organizar eventos donde podían lucir sus trajes y atractivos, más bien era una tendencia del siglo, seguramente muy del gusto de las mujeres; fueron ocasiones lúdicas y gustosas. Los maridos y padres de familia las disfrutaban también, pues satisfacía el ego de todos, al obsequiar el deseo femenino de ser la más bella o más simpática. Como mencionó Monserrat Galí,[37] la literatura y la moda, imbuidas de romanticismo, ponían en el altar a la mujer, convirtiendo al siglo XIX en el de la adoración de la mujer ideal, sin decir con ello que se le liberara de un "deber ser", sino al contrario, la encadenaba todavía más a expectativas en cuanto a su comportamiento y apariencia física. Por las descripciones de los bailes, por ejemplo, uno reseñado por el escritor Ignacio Altamirano en 1869, todas las mujeres eran bellas y maravillosamente vestidas. Es evidente que no pudo ser una observación objetiva. "Belleza, pasividad, fidelidad y pasión eran vistas como atributos femeninos, así como acción, fuerza, inteligencia y valor eran masculinos."[38]

¿Cuántas mujeres había en 1800 y cuántas en 1900?

Sabemos que la población de Nueva España sufrió un descenso importante durante el año del hambre en 1786; la epidemia de tifo en 1813; la guerra

35 Henry George Ward, *México en 1827*. Carlos María de Bustamante, entrada 2 de marzo de 1824, *Diario histórico de México*, p. 39.

36 Rosa María Spinoso Arcocho, "Xalapa, la Bella. Metáforas femeninas y economía mercantil. (Siglos XVIII y XIX)", pp. 64-65.

37 Monserrat Gali Boadella, *Historia del bello sexo. La introducción del romanticismo en México*, p. 19, citada en Rosa María Spinoso Arcocho, "Xalapa, la Bella. Metáforas femeninas y economía mercantil. (Siglos XVIII y XIX)", p. 66.

38 Rosa María Spinoso Arcocho, "Xalapa, la Bella. Metáforas femeninas y economía mercantil. (Siglos XVIII y XIX)", pp. 62, 66.

de Independencia (tal vez 2 millones de personas); los tres brotes de cólera (1833 y 1850, 1882); la guerra de castas y la invasión norteamericana; las otras invasiones extranjeras, la guerra de Reforma y la violencia en general. La república restaurada trajo una época de relativa paz y aumento demográfico, en la cual las mujeres se casaron y tuvieron hijos en altos números, sobre todo en el norte del país.[39] Los especialistas consideran que la esperanza de vida aumentó en 10 a 20 años a lo largo del siglo, en casi todas las localidades, aunque las mujeres seguían perdiendo 30-35% de sus hijos durante el primer año de vida.[40] Lo que mataba a la gente durante el virreinato ya no tenía la misma fuerza en el siglo XIX: viruela (ya había una vacuna, traída desde 1803, con una campaña nacional que apenas empezó en 1882), sarampión (todavía mortífera), tifo, neumonía (influenza), tuberculosis y hambrunas.[41] La mortalidad empezó a disminuir gracias a mayores medidas de higiene (se introdujeron libros sobre la materia en la educación de las jóvenes), medidas de aislamiento y mayores conocimientos acerca de la transmisión y cuidado de enfermos. Se iba reemplazando a los muertos; en promedio, casi cada 3 años nacía un bebé de mujeres con pareja, casadas o no, a partir de los 22.7 años de edad en la ciudad de México, y alrededor de los 16-18 en áreas rurales. Al mismo tiempo, el siglo XIX vio un número considerable de mujeres sin hijos.

Según el demógrafo McCaa, los derechos de las mujeres sufrieron un golpe en 1803 cuando una cédula real declaró que una promesa de matrimonio era legalmente válida únicamente si estuviera por escrito ante notario. Como apenas 13% de las mujeres sabían leer, muchas quedaban sin acceso a este recurso legal, que además costaba. McCaa consideraba que el matrimonio civil, a partir de las leyes de Reforma, restaba seguridad a la posición de la mujer, de modo que el matrimonio en el siglo XIX era más inestable que anteriormente. Según el censo de 1900, 43.3% de las mexicanas en edad de casarse eran solteras, y había 10% más mujeres que hombres. En algunos municipios, ciudades o estados, solamente había 60 a 70 hombres por cada 100 mujeres adultas, que ayuda a explicar la notoria infidelidad de los esposos.[42]

39 Robert McCaa, "The Peopling of 19th Century Mexico: Critical Scrutiny of a Censured Century", p. 610.

40 Robert McCaa, "The Peopling of 19th Century Mexico: Critical Scrutiny of a Censured Century", p. 613.

41 *Ibid*., p. 614.

42 *Ibid*., p. 626 y nota LXX.

Pensamos que hubo poca movilidad de las mujeres durante el virreinato. Los viajes eran muy incómodos, los medios de transporte toscos y lentos, las posadas sucias e infestadas de bichos. La vestimenta que llevaban las mujeres no ayudaba, y desde luego que no había facilidades para la higiene personal. La mayoría caminaba de un lugar a otro; todavía cuando se inauguró el tren de Toluca a la Ciudad de México, pocas personas iban en tren, diligencia o a caballo. Sin embargo, sí hubo una migración de mujeres hacia las ciudades, sobre todo desde principios del siglo XIX, y de hombres hacia el norte, a trabajar en agricultura, minas o los estados de la frontera con Estados Unidos. En 1811, dos tercios de los inmigrantes a las ciudades fueron mujeres entre los 20 y 24 años.[43] En 1900 más de la mitad de la población de la ciudad de México eran inmigrantes de otros estados, sobre todo los cercanos. Se explica no solamente por la búsqueda de trabajo sino también por encontrar marido, ya que hubo menos hombres que mujeres en casi todas las localidades.

El siglo XIX fue el gran siglo del mestizaje, entre indígenas, mestizos y criollos, y también afro mestizos, de los cuales había medio millón en 1810; una población integrada a la general para 1895, dejando sólo algunos grupos claramente identificados en las costas de Guerrero y Veracruz. Se calculaba una población de dos y medio millones de indígenas en 1790 en la Nueva España y una disminución a 2 100 000, a principios de 1900.[44] Durante los cien años que nos interesan, la población total pasó de cinco y medio millones a 13 y medio millones. (5 458 810 a 13 607 268). Un dato importante para la mujer era la esperanza de vida, que explicaba en parte los matrimonios entre jóvenes. Si sobrevivía la niña hasta los 5 años, en las partes rurales del estado de Oaxaca podía esperar llegar a los 33 años, en Jalisco a los 37, y en promedio, en la república, a los 39.[45] Esto permitió un crecimiento poblacional de 15% entre 1800 y 1810; en la siguiente década, la de la guerra de Independencia, fue un crecimiento negativo; se recuperó a 5% en la primera década de paz; 12% en los 1830; otro decaimiento por las guerras en los 1840, pero a pesar de la guerra de Reforma y la Intervención francesa, hubo un aumento constante, acelerándose el proceso

43 *Ibid*., p. 617.
44 *Ibid*., p. 618.
45 *Ibid*., p. 624.

de 1890 al fin del siglo.[46] Estas cifras no reflejan, sin embargo, el número de embarazos a lo largo del periodo que, como sabemos, era alto.

La mujer antes las leyes

Hubo pocas modificaciones a las leyes que se relacionaban con las mujeres en el siglo XIX. Más bien, encontramos esfuerzos de los legisladores por mantener las leyes virreinales que aseguraban el dominio masculino sobre las mujeres casadas y los niños. Las mujeres, igual que los hombres, alcanzaban la mayoría de edad a los 25 años, pero éstas podían solicitar la administración de sus bienes a los 18, ellos a los 20. Por otro lado, tenían el derecho de manejar negocios, firmar contratos (con el permiso del marido, si estaban casadas), iniciar litigios y actuar como su propio abogado "en los tribunales y aparecer como testigos".[47] Igual que durante el virreinato, las mujeres "no podían ser tutoras ni adoptar niños… tenían prohibido vestirse como los hombres" y desempeñar el puesto de juez,[48] aunque a fin de siglo hubo mujeres que estudiaban abogacía. Como apuntó Silvia Arrom, "Lo que se consideraba inapropiado para ellas era el gobierno de otros, no las actividades públicas en general".[49] Hubo quimeras de luz, como el siguiente ejemplo que desanimaba a los hombres a deshonrar a las mujeres. La doncella era la que se consideraba como tal, de allí la importancia del papel de la opinión pública y la casada era totalmente fiel al marido por definición; se suponía, también por definición, que la viuda guardaba absoluta abstinencia. Desde el virreinato, "Un hombre que ofendiera la reputación de una mujer persiguiéndola por la calle, o enviándole joyas, o besándola públicamente contra su voluntad, podía ser obligado a darle una reparación financiera".[50]

Esta misma idea se repite en el código penal veracruzano; según el de "1868 se castigaba cualquier 'ofensa contra el pudor' " (hecho por un hombre), ya fuera con "palabras, gestos o acciones deshonestas", las cuales "era[n] más grave[s] si ocurría[n] en templos o lugares públicos". Como las mujeres públicas no tenían los derechos de las decentes, no les protegían las leyes del honor. En 1835 en Veracruz, "la prostituta era con-

46 *Ibid*., p. 626.
47 Silvia Arrom, *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857,* p. 79.
48 *Ibid*., pp. 74-78.
49 *Ibid*., p. 80.
50 *Ibid*., p. 81.

denada al servicio en hospitales y al destierro del lugar donde realizó tal práctica" y en 1868 también se le castigaba "severamente".[51] "Según las regulaciones eclesiásticas coloniales, el adulterio de hombre y mujer era considerado pecaminoso por igual, y ambos eran sancionados de igual manera: en cambio, en los códigos del siglo XIX, se toleró el adulterio masculino y se consideró delito el femenino".[52] En algunos campos, se endurecieron las leyes en contra de las mujeres.

Mujeres que leían y escribían

No solamente en la capital de la república hubo mujeres que se expresaban mediante la letra escrita. La tradición venía de antaño, tanto la epistolar como la periodística. Desde el temprano siglo XIX, algunas mujeres logran ver reproducidas en las gacetas literarias sus contribuciones, como "La Vizcaína Semierudita" o "La Viuda Queretana", en el *Diario de México,* en 1806 y 1808.[53] Más común eran los escritos de los hombres para las mujeres, como la publicación de Carlos María de Bustamante, *Mañanitas de la Alameda, publícalas para facilitar a las señoritas el estudio de la historia de su país* (1835 y 1836) o *El Calendario de las Señoritas Megicanas,* cuya portada resumía a perfección la idea de la mujer, al dedicar la publicación a: "las señoritas megicanas, cuyas virtudes forman el honor de su sexo; su ternura, el consuelo del hombre; y su belleza el más brillante ornamento de su patria".[54] "Para las familias, la belleza y la apariencia pública de sus mujeres constituían un 'capital simbólico'," como bien observó la historiadora Spinoso.[55]

51 Victoria Chenaut, "Relaciones honorables. El género en la legislación penal de Veracruz en el siglo XIX", p. 88.

52 Elizabeth Dore, "One Step Forward, Two Steps Back: Gender and the State in the Long Nineteenth Century," en *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*, Elizabeth Dore y Maxime Molyneus (eds.), Durham and London, Duke University Press, 2000, pp. 3-32, en *Ibid*., p. 99.

53 María de Lourdes Álvarado, *La educación "superior" femenina en el México del siglo XIX. Demanda social y reto gubernamental,* p. 52.

54 *El Calendario de las Señoritas Megicanas*, 1840.

55 Rosa María Spinoso Arcocha, "Xalapa, la Bella. Metáforas femeninas y economía mercantil. (Siglos XVIII y XIX)," pp. 62-63.

IMAGEN 6.

Semanario de las Señorita Mejicanas, Tomo I, 1841.

Fuente: Dirección General de Bibliotecas. En <https://mexicana.cultura.gob.mx/es/repositorio/detalle?id=_suri:DGB:TransObject:5bce59897a8a0222ef15e5f9> Fecha de consulta: 26/04/2024.

La historiadora Lourdes Alvarado reunió una lista de publicaciones para mujeres durante la primera mitad del siglo: "*El Iris* (1826), el *Calendario de las Señoritas Mexicanas* (1838-1841 y 1843), el *Semanario de las Señoritas Mexicanas* (1840-1842), el *Panorama de las Señoritas* (1842), el *Presente Amistoso Dedicada a las Señoritas Mexicanas* (1847, 1851-1852) y la *Semana de las Señoritas* (1850-1851)".[56] Las mujeres escribían con mayor frecuencia a medida que avanzaba el siglo, como por ejemplo en la revista *Las Violetas*, en la cual por lo menos seis escritoras llamaban la atención de la opinión pública por sus buenas plumas, y no solamente de poesía, sino también de prosa. Las lectoras podían disfrutar la redacción de biografías, las descripciones de lugares como Xalapa, Orizaba, Metlac, los Tuxtlas, leyendas y algo de historia, aunque salidas de las plumas de autores masculinos.[57] El siglo XIX vio el auge de periodistas como Laureana Wright, de poetas como Ángela Lozano, de dramaturgas como Isabel Prieto,[58] y desde luego, de maestras como Laura Méndez de Cuenca.[59]

El recuento final

Que sepamos, nadie en México nació en 1800 y murió hasta 1900. Pero de haber existido, hubiera visto cambios en todos los órdenes de la vida. La niña en 1800 pronto dominaba el catecismo de la doctrina cristiana, casi tan temprano como aprendía el español (aunque mucha población indígena hablaba otros idiomas); entendía que haría lo mismo que su madre, que era de la misma calidad, que transmitiría los mismos conocimientos (de religión, de relaciones, de salud y de comida) a la siguiente generación. La base de la educación era la obediencia, el respeto de las jerarquías, el reconocer su lugar en la sociedad. Su mundo físico eran las paredes interiores de su vivienda; su mundo mental, los limitantes impuestos por las conversaciones de sus mayores. Que no significa que no hubo excepciones: mujeres que viajaban, incluso monjas, que debidamente cubiertas con velos, transitaban por los caminos rumbo a una nueva fundación; comerciantes; empresarias; actrices; músicas; pintoras; atoleras; tortilleras; mercaderes

56 María de Lourdes Alvarado, *La educación "superior" femenina en el México del siglo XIX. Demanda social y reto gubernamental,* p. 52.

57 Rosa María Spinoso Arcocha, "Xalapa, la Bella. Metáforas femeninas y economía mercantil. (Siglos XVIII y XIX)", pp. 68-69.

58 María Ester Gómez Loza, *Isabel Prieto de Landázuri,* 1999.

59 Mílada Bazant, *Laura Méndez de Cuenca: una mujer indómita y moderna (1853-1928).*

indígenas que vivían en la calle, vendiendo frutas y verduras; parteras que desafiaban la noche para asistir a un alumbramiento.

El modelo ideal, sin embargo, era lo contrario de toda esta febril actividad, era la quietud, lo inmóvil, lo callado. Por supuesto que las mujeres que vivían en el campo salían a desempeñar sus tareas agrícolas, atender a los animales domésticos, traer el agua y cargar con los alimentos y combustible necesarios. Salvo las ociosas de la ciudad, las demás salían diariamente a buscar los ingresos para comprar los alimentos, el combustible y para pagar la renta. Todas iban a la iglesia, algunas diariamente, y acudían a los cementerios, para no dejar solos a sus muertos.

A principios del siglo XIX, a pesar de la pobreza reinante, quedaba muy generalizado ese prurito heredado de generaciones, de querer limitar las actividades de las mujeres a lo esencial, atender a la familia, o prepararse para hacerlo. En este sentido, no se puede afirmar que hubo un rompimiento con el siglo XX. Cien años después, existió exactamente el mismo sentimiento en amplios sectores de la sociedad. La novedad reside en el hecho de que una parte de la población contemplaba otras alternativas. La prueba es que tenemos jóvenes inscritas en las escuelas de artes y oficios, escribiendo en los periódicos, preparándose para ser médicas y dentistas, incursionando en el ejercicio de las profesiones, y participando en la vida pública, sin entrar abiertamente en las contiendas políticas, salvo mediante la pluma. Están al frente de los grupos escolares como maestras, están en la Escuela Nacional Preparatoria, están viajando por el mundo representando al gobierno de México, enviando informes o participando en las ferias mundiales con su producción artística. Hay mujeres que hacen fortuna, hay cuyas voces conmueven al auditorio, cuyas plumas desafían la mente.

Sin duda, la característica del fin de este periodo, lo que hubiera observado el individuo nacido en 1800 en el año de su muerte, cien después, era la apertura de oportunidades, no para todo el mundo, pero para algunas mujeres, oportunidades que no existían antes, de una amplia gama de actividades manuales e intelectuales. Se estaba abriendo la puerta a un mundo más igualitario. Todavía no votaban las mujeres, no podían asistir a la Universidad, la gran mayoría de las familias no quería que estudiaran más allá de la primaria o secundaria, necesitaban cuidar el "qué dirán" y el trabajo manual se despreciaba. Las mujeres padecían todos los males típicos de la sociedad de su tiempo en términos de prejuicios, limitaciones auto impuestas, inseguridades, agresiones y acoso sexual. Las

jóvenes, por lo menos algunas privilegiadas de la ciudad, podían pensar en adquirir libros, asistir a conferencias, conciertos o el teatro, incluso impartir clases. Pero los obstáculos eran formidables, la oposición familiar era pesada, las cuestiones de salud propia y la de la familia, que requería forzosamente la atención de las mujeres, impedía el seguir un camino escogido por puro gusto.

Pero el cambio de siglo significó, para algunas, posibilidades que no habían existido antes. En 1900 había más mujeres en México, más hablaban español, más sabían leer y escribir, más trabajaban en condiciones laborales un poco menos agresivas. La esperanza de vida aumentó, la ciencia aportaba conocimientos que salvaban a las parturientas (se descubrieron los microbios patógenos) y mejoraba la higiene tanto personal como del entorno; hubo nuevas diversiones (más periódicos, revistas para mujeres, cine). El saldo es positivo, a pesar de las enormes catástrofes que le esperaban a México a la vuelta de la esquina al correr el nuevo siglo XX.

Fuentes consultadas

Bibliográficas

Alvarado, María de Lourdes, *La educación "superior" femenina en el México del siglo XIX. Demanda social y reto gubernamental*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés, 2004.

Arrom, Silvia Marina, *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857,* México, Siglo Veintiuno Editores, 1988.

Bazant, Mílada, "La educación moderna: avatares y permanencias, 1872-1911", en *Historia de la educación en el Estado de México. Ideas, palabras y acciones,* México (Colección Mayor Historia y Sociedad), 2011, pp. 155-173.

————, *Laura Méndez de Cuenca: una mujer indómita y moderna (1853-1928)*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense-Gobierno del Estado, 2010.

Blázquez Domínguez, Carmen y Ricardo Corzo Ramírez (coord.), *Colección de leyes y decretos de Veracruz, 1824-1919,* Xalapa, Universidad Veracruzana, 1997.

Bustamante, Carlos María de, *Diario histórico de México, enero-diciembre 1824,* nota previa y notas al texto de Manuel Calvillo, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981.

Chenaut, Victoria, "Relaciones honorables. El género en la legislación penal de Veracruz en el siglo XIX", en *Mujeres en Veracruz, fragmentos de una historia,*

Fernanda Núñez Becerra y Rosa María Spinoso Arcocha (coords.), v. 1, Xalapa, Editora del Estado de Veracruz, 2008, pp. 85-103.

García Robles, Marco Antonio, "Mujeres y redes masónicas intergeneracionales en México", *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribe Plus,* San José de Costa Rica, vol. 12, núm. 1-2, julio-diciembre 2020.

Gómez Loza, María Ester, *Isabel Prieto de Landázuri,* Guadalajara, Secretaría de Cultura/Gobierno de Jalisco, 1999.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana,* México, El Colegio de México, 1987.

Guedea, Virginia, *En busca de un gobierno alterno: Los Guadalupes de México,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

Gutiérrez Garduño, María del Carmen, "La educación de las mujeres en el siglo XIX", en *Historia de la educación en el Estado de México. Ideas, palabras y acciones,* México, Colección Mayor Historia y Sociedad, 2011, pp. 129-152.

Historia de la educación en el Estado de México. Ideas, palabras y acciones, México, Colección Mayor Historia y Sociedad, 2011.

Lombardo, Concepción, *Memorias de Doña Concepción Lombardo Viuda de Miramón*, México, Grupo Editorial Ma. Porrúa, 2017.

McCaa, Robert, "The Peopling of 19th Century Mexico: Critical Scrutiny of a Censured Century", en *Statistical Abstract of Latin America,* v. 30 (1993), pp. 606-633.

Moreno Gutiérrez, Irma Leticia, "La prensa y los libros. Espacios de escritura de los maestros a finales del siglo XIX", en *Historia de la educación en el Estado de México. Ideas, palabras y acciones,* pp. 177-196.

Speckman Guerra, Elisa, *Congregaciones femeninas en la segunda mitad del siglo* XIX, tesis de maestría en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

————, *Los conventos de monjas y las leyes de febrero de 1861,* tesis de licenciatura en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

Spinoso Arocha, Rosa María, "Xalapa, la Bella. Metáforas femeninas y economía mercantil. (Siglos XVIII y XIX)", en *Mujeres en Veracruz, fragmentos de su historia,* Fernanda Núñez Becerra y Rosa María Spinoso Arcocha (coords.), v. 1, Xalapa, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, 2008, pp. 62-84.

Staples, Anne, *¿Dónde estás, qué haces, Leona Vicario? La aventura de la vida cotidiana,* México, El Colegio de México, 2020.

————, "Diversiones femeninas, 1842" en *fem*, publicación feminista, v. III, n. 11, noviembre-diciembre 1979, México, Nueva Cultura Feminista, pp. 35-41.

————, "Esfuerzos y fracasos: La educación en Veracruz 1824-1867", en *La Palabra y el Hombre,* Revista de la Universidad Veracruzana, México, n. 52, octubre-diciembre 1984, pp. 35-54.

————, *La iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835),* traducción de Andrés Lira, México, Secretaría de Educación Pública (Sepsetentas 237), 1976.

TANCK DE ESTRADA, Dorothy, *Independencia y educación. Cultura cívica, educación indígena y literatura infantil,* Antología de textos, México, El Colegio de México, 2013.

WARD, Henry George, *México en 1827,* México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Alas para volar: la educación superior de las mujeres en México, siglo XIX

Ma. de Lourdes Alvarado
IISUE, UNAM

"¿Son personas las mujeres?"

La pregunta anterior es el título de una breve y sorpresiva nota hemerográfica publicada en México por la *Revista Universal* de junio de 1875, la cual da cuenta del desarrollo de una "calurosa polémica" en torno a la naturaleza femenina, sostenida por dos periódicos norteamericanos impresos en el estado de Massachusetts: el *Womans´Journal* y el *Boston Pilot*. Mientras que el primero de ellos se empeñaba en afirmar que las mujeres no reunían las características necesarias para ser consideradas como "personas", es decir, que carecían de esta preciada condición inherente a la especie humana, el segundo cotidiano defendía acaloradamente la posición contraria.

El hecho es significativo pues muestra que, pese a los avances en materia de género alcanzados por la sociedad estadounidense en el último tercio del siglo XIX, aún había quienes se atrevían a poner en tela duda el carácter de "personas" de dicho sector de la población, lo que sin duda repercutiría en el concepto que se tenía sobre las mujeres, sobre sus posibilidades de desarrollo y desempeño inmediatos, así como sobre las oportunidades reales de las que disponían para intentar concretar sus aspiraciones y proyectos a futuro. Es decir, los graves y añejos prejuicios en contra del mal llamado "sexo débil", su descalificación por medio de argumentaciones caprichosas, la mayor parte de las veces carentes de bases científicas, las diferencias abismales en las representaciones asignadas a hombres y mujeres fueron y, en cierta medida continúan siéndolo, un problema general, que se ha padecido desde época remotas y se ha trata-

do de resolver con mayor o menor éxito, aunque con matices y tiempos diferentes por los distintos pueblos, de acuerdo con sus respectivos niveles de desarrollo cultural, su organización sociopolítica y, por supuesto, su posición ideológica. El simple título de la nota periodística antes citada da cuenta del largo y complejo proceso que el sector femenino de la población ha tenido que superar para gozar, como acontece hoy día, de condiciones de vida más justas y equitativas. Un reflejo claro de esa situación nos lo ofrece una mirada al proceso histórico de su educación, a través del cual podemos percibir las notables diferencias y los arduos "*combates*" sostenidos por hombres y mujeres, a favor o en contra del derecho a la educación pos-elemental de estas últimas, lo cual representó una de sus primeras y más caras conquistas.

Por ello, en el presente trabajo nos proponemos analizar algunos de los acontecimientos determinantes que, en el caso de nuestro país, propiciaron el acceso de las mexicanas a niveles educativos más altos; es decir, analizaremos aquellos "momentos de quiebre" que permitieron su lenta pero progresiva presencia en las instituciones de educación media y superior.

Por su importancia decisiva, elegimos como punto de partida de este breve recorrido el año de 1867, fecha en la que, bajo el influjo de las ideas liberales y positivistas en boga, secuela del triunfo de las fuerzas republicanas encabezadas por Juárez, fue creada en la capital de la república la Escuela secundaria para personas del sexo femenino, primer establecimiento oficial, laico, gratuito, de nivel "superior" y carácter nacional para dicho sector poblacional que hubo en el país, hecho que sin duda representó un hito en la historia cultural de las mujeres y, por ende, de todos los mexicanos. Consideramos pertinente cerrar el trabajo en los inicios del siglo XX, cuando los primeros indicios de la revolución anunciaban la proximidad de nuevos y profundos cambios en todos los aspectos de la vida nacional, incluidos los relacionados con la condición y educación de las y los mexicanos.

Por supuesto que a lo largo de esa prolongada etapa (1867-1910) en la que el país presenció grandes transformaciones, la educación no fue la excepción; una vez superada la difícil época de la lucha armada contra las fuerzas del Segundo Imperio y restablecido el gobierno republicano, desde la cúpula oficial se impulsó la apertura de nuevos espacios educativos y laborales no sólo para los varones sino también para la población femenina. Pero el interés por este último sector, novedoso en su tiempo, no

sólo se refleja en el nivel educativo elemental, como erróneamente podría suponerse, sino también en el lento pero constante repunte del número de jóvenes matriculadas en las escuelas nacionales o profesionales, planteles establecidos por la Ley Orgánica de Instrucción Pública, del 2 de diciembre de 1867. También puede observarse en los inicios de la presencia femenina en los espacios de representación colegiada, como fue el Consejo Superior de Instrucción Pública, constituido por Justo Sierra en 1901 y, una vez creada la Universidad Nacional de México, en el Consejo Universitario, donde, a partir de 1917, empiezan a figurar los primeros nombres de consejeras alumnas y catedráticas. Confiamos en que este breve repaso histórico nos permitirá reflexionar sobre la gesta que, tanto en nuestro país como en otros lugares del orbe, permitió el gradual acceso de las mujeres a las aulas de educación "superior" y al desempeño de alguna de las carreras profesionales entonces existentes.

Los inicios

Si bien la primera parte del siglo XIX no presenta cambios particularmente significativos en la educación de las mexicanas, al menos en la prensa de la época se hizo patente la creciente inquietud de algunos hombres e incluso ciertas mujeres, por fomentar la instrucción del sector femenino de la población. Desde los inicios de esa centuria, algunos periódicos procuraron atraer la atención de las lectoras y, más tarde su colaboración efectiva, con el fin de concientizar a la comunidad de la escasa o nula instrucción que las caracterizaba. Los ejemplos de estas voces son variados y muestran el grado de actualización en materia educativa de algunos escritores y hombres de letras de aquel entonces. En términos generales, sus esfuerzos se orientaron a formar madres de familia mejor instruidas que las de antaño, pues de esta forma podrían coadyuvar de manera positiva a la educación de los futuros ciudadanos, condición que consideraban indispensable para alcanzar el tan deseado progreso de su país. Desde el inicio del siglo XIX, bajo el influjo de los aires ilustrados provenientes de allende el océano, cuando México aún formaba parte de la monarquía hispana, encontramos en ciertos periódicos los primeros planteamientos en dicho sentido. Por ejemplo, en 1808, "*La Viuda Queretana*" además de que mostraba un amplio conocimiento de algunos teóricos europeos sobre materia educativa —Fenelón, por ejemplo—, en un artículo publicado en el *Diario de México* confesaba que,

pese a las difíciles condiciones económicas en las que vivía, puesto que tenía cinco hijos pequeños y una madre anciana, se las agenciaba para "hurtar al tiempo algunos momentos para el estudio, que sea capaz de servirme para educar a mis hijos". Excepcionalmente analítica y con una capacidad crítica nada despreciable, esta madre de familia planteaba al "diarista", como ella le llamaba, una interesante y atrevida pregunta que revelaba el fondo de sus preocupaciones: "¿Qué educación, qué principios puede inspirar a sus hijos una madre que no ha tenido otra, ni otros, que un abandono lastimoso, dedicada solo a las fruslerías y vagatelas [*sic*.] que se han hecho en el día, como en todos los tiempos, el objeto de la crianza de las infelices mujeres?"[1]

De acuerdo con sus palabras, era tan grande su indignación ante el escaso interés de los gobernantes por la educación femenina que se atrevió a expresar su inconformidad por "el abandono con que nos miran los hombres en este particular".[2] Pero la escritora iba más allá de las simples críticas pues, incluso, se animó a plantear algunas soluciones concretas a la problemática que percibía. Por tanto, además de abogar por la creación de un establecimiento público para la educación de las niñas y de precisar con sumo detalle las características que éste debería de reunir, finaliza su exposición subrayando los beneficios que un instituto tal podría aportar a sus congéneres:

> …Formado el espíritu de las mujeres de esta manera, ni serán tantas las preocupaciones que nos envilecen, *ni seremos tratadas como unas muñecas, tal vez como unas esclavas*, y sabremos dar a nuestros hijos, si Dios nos tiene para ser madres, la leche del espíritu, junto con la de nuestro corazón.[3]

Sin embargo, pese a los numerosos y constantes planteamientos y demandas en dicho sentido, expuestos en periódicos y revistas de la primera parte del siglo XIX por algunos intelectuales y políticos de la época, además de algunas valientes escritoras que se atrevían a expresar públicamente sus ideas, no fue sino hasta 1867, cuando al triunfo de la

1 "La Viuda Queretana", "Educación de las Mugeres", *Diario de México*, 10 de mayo, 1808, pp. 422-423.

2 *Idem*.

3 "La Viuda Queretana", "Educación de las Mugeres. Carta segunda de la viuda", *Diario de México*, 28 de mayo, 1808, p. 493.

causa republicana se hizo necesario contar con una nueva legislación educativa que diera cauce a los intereses y valores de un Estado en vías de formación.

CUADRO 1.

Escuelas Nacionales

ESCUELAS NACIONALES Ley Orgánica de Instrucción Pública para el Distrito Federal y territorios (1867)
• Estudios preparatorios
• Instrucción secundaria de personas del sexo femenino
• Jurisprudencia
• Medicina, cirugía y farmacia
• Enseñanza de sordomudos
• Agricultura y veterinaria
• Música y declamación
• Ingenieros
• Bellas artes
• Naturalistas
• Comercio
• Normal
• De Artes y Oficios
• Observatorio Astronómico
• Academia Nacional de Ciencias y Literatura
• Jardín Botánico

Fuente: "Ley orgánica de la instrucción pública en el Distrito Federal", en AHUNAM, Fondo Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, caja 1, exp. 7, 2 de diciembre de 1867, ff. 1-6.

Inspirada por las ideas liberales y positivistas, el 2 de diciembre de ese año emblemático nació la *Ley Orgánica de Instrucción Pública para el Distrito Federal y Territorios*, en la que tuvo un papel decisivo la figura de Gabino Barreda (1818-1881), introductor en México de la filosofía positivista de Augusto Comte, la cual sería fundamental para el derrotero futuro de la educación en México. Entre sus propuestas más novedosas, esta norma consignaba el carácter público, gratuito y obligatorio de la instrucción primaria e igualmente trascendente, apuntaba que los distintos niveles de enseñanza debían asumir una orientación laica. Por lo que toca al plano de la instrucción superior, desaparecía *de facto* a la antigua Universidad por considerar que se había convertido en una institución obsoleta,

apreciación que venía de tiempo atrás (1833), cuando el reformador José Ma. Luis Mora, quien soñaba en crear una patria nueva, había decretado su clausura por considerarla "inútil, irreformable y perniciosa".[4] Por tanto, para compensar la ausencia de esta última medida, la ley del 67 creó varias "escuelas nacionales" o profesionales, entre las que destacan dos planteles trascendentales para el futuro de la educación femenina: la *Escuela para Personas del Sexo Femenino*, después conocida como Escuela Secundaría para Señoritas y la *Escuela Nacional Preparatoria*.

La primera de ellas, con carácter nacional y vocación laica, representó un hito en la historia de la educación de las mexicanas, pues les ofreció nuevas y más amplias posibilidades de instrucción. Sus metas no se redujeron a formar profesoras de educación elemental o a capacitar a las alumnas para el desempeño de algún oficio "propio de su sexo", como se haría, poco después, al fundase la Escuela de Artes y Oficios para Mujeres. La Secundaria de Niñas, como comúnmente se le llamó, tuvo fines más ambiciosos, además de moralizar a las alumnas y darles "ocupación en sociedad", reconoció como uno de sus propósitos vertebrales "proporcionarles los conocimientos generales que las [pusieran] al tanto de los adelantos de la época."[5] Es decir, a partir de ese momento, México contaría con un plantel escolar oficial, de nivel "superior" y carácter nacional para que la juventud femenina se formara e informara, a la manera que lo hacían los grandes establecimientos de su tipo existentes en los países más desarrollados de su tiempo.

Sin embargo, a poco de su fundación y en ausencia de una Escuela Normal de Profesoras en la ciudad de México, así como en buena parte de los estados de la república,[6] la Escuela Secundaria optó por darle especial atención a la formación de maestras de educación primaria, destino profesional considerado por el sector interesado en la temática educativa como el más adecuado para ese grupo poblacional. Por tanto, dicho plantel privilegió la formación docente de sus alumnas, de donde, de acuerdo

4 José María Luis Mora, *Obras Sueltas de José María Luis Mora, ciudadano mexicano*, p. 116.

5 "Editorial. Inauguración de la escuela de niñas", *El Siglo Diez y Nueve*, 11 de julio, 1869, p. 1.

6 Según testimonio de Díaz Covarrubias, la falta de escuelas normales era un problema generalizado en casi toda la república; únicamente seis estados tenían algo parecido a ese tipo de planteles, aunque sólo menciona 5 entidades: Durango, Guanajuato, Nuevo León, San Luis Potosí y Sonora. Seguramente el estado faltante es Veracruz, una de las localidades más avanzadas en este campo. José Díaz Covarrubias, *La instrucción pública en México*, pp. CVI-CXII.

con sus fundadores, egresarían las primeras generaciones de profesoras de educación primaria y secundaria, instruidas convenientemente, gracias a que contarían con los suficientes conocimientos positivos que les permitirían educar y enseñar a la niñez de su país.[7]

IMAGEN 1.

El Colegio de Vizcaínas, 1902.

Fuente: *El Mundo Ilustrado*, 5 de enero de 1902, foto 6. Fotomecánico, Acervo INEHRM. SECRETARÍA DE CULTURA.INEHRM.FOTOTECA.MX.

No obstante, el interés por la "feminización del magisterio" no fue una tendencia exclusiva de México, sino que, por razones muy semejantes, iba cobrando fuerza tanto en Europa como en América. Por ello, el que la escuela secundaria brindara esta alternativa de estudios profesionales a las alumnas fue muy bien recibida por los padres de familia, puesto que sus ventajas eran varias y muy atractivas, además que ofrecía instrucción gratuita y de calidad a las escolares les garantizaba empleo seguro y honesto al finalizar los cursos. De manera realista, José Diaz Covarrubias,

7 *Ibid*., pp. CXXI. Cursivas de la autora.

ministro de Justicia e Instrucción Pública durante la administración de Sebastián Lerdo de Tejada, recomendaba en forma muy especial que las mujeres se dedicaran al desempeño de esta actividad profesional. Por una parte, explicaba que ellas tenían "menos carreras abiertas para emplear su trabajo" y por la otra, consideraba que formar maestras resultaba más conveniente para el erario público, dado que las mujeres eran más trabajadoras, pacientes y perseverantes que sus colegas del sexo opuesto, pero sobre todo, porque salían "*más baratas*" debido a que ganaban menos y duraban más tiempo en sus cargos.[8] De acuerdo con el mismo funcionario, esta tendencia provenía del educador y reformador suizo, Enrique Pestalozzi (1746-1827), quien vio en la mujer a la educadora natural de la niñez, concepto que, según sus palabras, inspiró a "muchos hombres ilustres y [a] un pueblo entero: los Estados Unidos".[9] En resumen, por muy diversas razones desde la cúpula del poder académico y político se impulsó una tendencia que habría de fortalecerse progresivamente a lo largo del tiempo: la feminización del magisterio. Al respecto, Díaz Covarrubias añade:

La elevación de su espíritu se comunica naturalmente a los educandos que están en contacto diario con ellas. *Graciosas, dulces y puras*, los hacen como ellas, dulces, puros y graciosos. La mujer, *mucho más penetrante que el hombre*, conoce mejor el corazón humano, y particularmente el de los niños. Los inclinan al deber por medio de la afección que es más eficaz que los reglamentos y reprensión que emplean los maestros.[10]

En cuanto a la Escuela Nacional Preparatoria, también producto de la legislación educativa liberal de 1867, fue una institución clave dentro del entramado educativo de la República Restaurada y el Porfiriato; como diría Justo Sierra algunos años después, fue el corazón de la educación positivista, filosofía introducida e impulsada en México por Gabino Barrera, quien además se convirtió en el primer director de dicho establecimiento. Aunque desde su creación de manera implícita permitió el acceso femenino al establecimiento bajo idénticas condiciones que los varones, debido en gran medida al peso de las costumbres y a las rígidas concepciones de género de la sociedad decimonónica, abiertamente contraria a la presencia de mujeres en terrenos masculinos, debieron transcurrir aproximadamente tres lustros (1868-1882) para que las primeras jóvenes se

8 *Ibid*., pp. CXXI. Cursivas de la autora.
9 *Ibid*., p.CXX.
10 *Ibid*., pp. CXX-CXXI. Cursivas de la autora.

atrevieran a franquear las trincheras del polémico plantel ubicado en el antiguo colegio de San Ildefonso.[11]

La posibilidad de matricularse en la Preparatoria mostró a la sociedad decimonónica que la capacidad intelectual femenina era equiparable a la de los demás estudiantes; unas y otros debían acreditar el mismo plan de estudios, sin que las alumnas gozaran de un trato especial por razones de su género. Asimismo, les brindó la posibilidad de adquirir una sólida cultura, científica y enciclopédica y, una vez finalizados los cinco años del ciclo preparatorio, tenían la oportunidad, si así lo deseaban, de estudiar una carrera profesional en cualquiera de las escuelas superiores establecidas por la legislación de 1867, opción que hasta entonces les estuvo vedada. Sin embargo, en términos generales los estudios más demandados y que gozaron de mayor aceptación social eran los de Medicina, por considerarse los más apropiados para la naturaleza e inclinaciones femeninas.

El impulso de la legislación

En el libro de matrículas de la Escuela Nacional Preparatoria de 1882 se asienta un hecho inesperado, novedoso; por primera vez en la historia del polémico plantel, se registra por primera ocasión la presencia de una alumna supernumeraria, quien pretendía regularizar los estudios que previamente había cursado en la ciudad de Puebla y acreditar el plan de estudios completo del plantel positivista. Para mayor sorpresa y seguramente inconformidad del sector más conservador de la sociedad mexicana de fin de siglo, que reprobaba de manera tajante que las mujeres cursaran estudios superiores, lo que a su vez las conduciría a un proceso de "masculinización", Matilde Montoya Lafragua (1857-1938), nombre de la joven aludida, no sólo se conformó con inscribirse en la Escuela Preparatoria, sino que, de manera simultánea, también se matriculó en la Escuela Nacional de Medicina, debido a que su verdadera meta, cuidadosamente alimentada por su madre desde sus años infantiles, era convertirse en la primera médica cirujana del país.

[11] La Escuela Nacional Preparatoria, plantel de nuevo cuño y pieza vertebral del programa positivista, inició actividades, bajo la dirección de Gabino Barreda, en febrero de 1868 con algo más de 700 alumnos externos y 200 internos, muchos de los cuales provenían de los antiguos colegios en los que se había suprimido la instrucción media. Véase: Antonio Martínez de Castro, *Memoria que el secretario de Estado y del Despacho de Justicia e Instrucción Pública presenta al Congreso de la Unión*, p. 56.

IMAGEN 2.

Matilde Montoya.

Fuente: Imagen tomada de *Gaceta UNAM*, "Matilde Petra Montoya, primera médica del país", 14 de marzo de 2019. En <https://www.gaceta.unam.mx/matilde-montoya-primera-medica-del-pais/> Fecha de consulta: 26/04/2024.

Sin duda, el suceso es relevante pues marca una nueva etapa en el desarrollo educativo de las mexicanas. El ejemplo de Montoya fue seguido por otras tantas jóvenes, como, por ejemplo, por citar únicamente a las pioneras, la médica Columba Rivera, la abogada María Sandoval y la ingeniera metalurgista Dolores Rubio, todas representantes de esa primera generación de estudiantes que, entre 1882 y 1910, retaron los usos y costumbres tradicionales y tuvieron el valor de cruzar la frontera, hasta

entonces infranqueable, entre las posibilidades educativas femeninas y masculinas. Según información localizada en el Archivo Histórico de la UNAM, en el lapso que cubre de 1882 y 1900, se inscribieron en la Preparatoria 72 alumnas, de las cuales, 33 se inclinaban por continuar estudios de medicina, 7 de farmacia, 2 pretendían llegar a ser abogadas, 1 más notaria, otra de ellas se interesó por seguir estudios de Ingeniería mientras que 3 se inclinaron por los de telegrafía. Del resto, 19 no precisan alguna preferencia profesional, otra sí lo expresa, aunque es ilegible y 3 jóvenes más eran oyentes adscritas a alguna otra institución: la Escuela Nacional de Bellas Artes o el Conservatorio Nacional de Música.[12] A las ya citadas se suman dos nombres más, pero desconocemos si realmente llegaron a inscribirse en la Preparatoria o claudicaron desde los trámites iniciales pues de ellas sólo sabemos que presentaron su solicitud de inscripción al plantel.

La presencia de las primeras preparatorianas y el significativo cambio social y educativo que esto representó, necesariamente nos obliga a plantearnos algunas preguntas de fondo: ¿La inscripción de las primeras alumnas en la Escuela Nacional Preparatoria obedeció a una simple casualidad? ¿Hubo algún motivo específico que propiciara tal apertura? ¿Coincide este hecho con alguna medida legislativa que hubiera estimulado a la población femenina para cursar estudios preparatorios y profesionales? De ser positiva la respuesta, ¿quién o quiénes fueron sus autores? A continuación, intentaremos dar respuesta a tales cuestiones.

Hacia el inicio de la década de los ochenta del siglo XIX, en abril de 1881 para ser más exactos, gracias al *Diario Oficial* y al periódico *El Nacional*, la sociedad mexicana se enteró de la publicación de un nuevo *Proyecto de Ley Orgánica de Instrucción Pública en el Distrito Federal*, el cual estaba avalado por la firma de Ezequiel Montes, abogado de profesión, miembro destacado del partido liberal y ministro de Justicia e Instrucción Pública en dos ocasiones, primero en la efímera administración de Ignacio Comonfort, y después bajo el gobierno del presidente Manuel González (1880-1884).[13] Si bien dicho documento planteaba propuestas novedosas y

[12] María de Lourdes Alvarado, *La educación superior femenina en el México del siglo XIX*, pp. 266-269.

[13] Ezequiel Montes. Nació en Cadereyta, estado de Guanajuato en 1820, estudió la carrera de abogado en la Universidad de México, institución en la que pronto se convirtió en maestro impartiendo la cátedra de derecho romano y, posteriormente, desempeñó el puesto de oficial mayor del ministerio de Relaciones Exteriores. En 1850 fue por vez

polémicas, especialmente dirigidas en contra de la Escuela Nacional Preparatoria y de la filosofía positivista que le servía de sustento, dada la temática que nos ocupa, únicamente nos referiremos a dos artículos del citado documento que aluden a la educación superior femenina, y que por su trascendencia representaron un "*parte aguas*" para las expectativas educativas de las mexicanas.

En efecto, el "Plan Montes",[14] como tal propuesta legislativa ha sido denominada, dedicó dos artículos a un tema que, desde tiempo atrás, venía dando mucho de qué hablar entre los círculos de políticos e intelectuales: la instrucción y educación de la población femenina. Por lo que toca al primero, el ministro de Justicia e Instrucción expresaba su intención de impulsar la formación de las mexicanas, con el objeto de equiparar a la posición que ocupaban las mujeres en los países más desarrollados y cultos de la época. Con tal fin, dicho proyecto de ley proponía al Congreso que *se facilitara a las jóvenes el acceso a la Escuela Nacional de Medicina*; es decir, tras décadas en las que éstas solo incursionaron de manera restringida o marginal en el aprendizaje y práctica de dicha disciplina, finalmente, desde la cúpula del poder se les concedía el aval oficial para estudiar el plan de estudios completo de la carrera médica, no obstante que, hasta

primera diputado federal y bajo el gobierno de Ignacio Comonfort tuvo a su cargo el ministerio de Justicia e Instrucción Pública, desde donde impulsó la creación de importantes instituciones educativas, como, por ejemplo, una Escuela Secundaria de Niñas, una escuela Normal y una más de Agricultura. Sin embargo, las difíciles circunstancias políticas del momento impidieron la realización de su ambicioso programa educativo. En 1857 marchó a Europa como enviado extraordinario y ministro plenipotenciario ante la Santa Sede, pero fracasó en las negociaciones que se le confiaron. En 1861 fue nuevamente diputado, aunque posteriormente, durante la intervención francesa, fue hecho prisionero y enviado a Europa, recobrando su libertad a la caída de Maximiliano. Durante el gobierno de Manuel González ocupó la cartera de Justicia e Instrucción Pública, desde donde encabezó una de las más fuertes embestidas al plan de estudios positivista. Miembro del partido liberal, se le conoció como eminente jurisconsulto, "magistrado incorruptible…" y destacado orador, "sin duda alguna el primero de la tribuna mexicana". "El gobierno que sale y el gobierno que entra", *La Libertad*, 1° de diciembre de 1880, p. 2.

14 El Proyecto de Ley Orgánica de la Instrucción Pública en el Distrito Federal se publicó en el *Diario Oficial* (21 y 25 de abril de 1881) y en el periódico *El Nacional*, 21 de abril al 26 de mayo; tras haber propiciado la discusión pública sobre un tema de tal "interés y gravedad", el 19 de septiembre del mismo año fue presentado ante la Cámara de Diputados. *vid.* Justo Sierra, "El Plan de Estudios del Señor Montes", *La Libertad*, 29 de abril, 3 y 7 de mayo de 1881. También en *Obras Completas VIII. La educación nacional*, pp. 82-97 y *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados. Décima Legislatura Constitucional de la Unión*, p. 23.

entonces, era territorio reservado exclusivamente a los varones. Los términos textuales de dicha propuesta son los siguientes:

> Deseando por otra parte que los horizontes de la ciencia se ensanchen para la mujer, a ejemplo de lo que pasa en las naciones más cultas de Europa y América, el Ejecutivo somete a la alta consideración del Congreso la conveniencia de *que se facilite en la Escuela Nacional de Medicina el acceso a las jóvenes* que quieran abrazar esta humanitaria profesión.[15]

Sin embargo, Montes no se concretó a abrir al sexo opuesto el campo profesional de la Medicina; por si alguna duda quedara respecto a su posición, en el artículo 43 de la citada propuesta de ley ampliaba las perspectivas de estudio femeninas a otras disciplinas al establecer que "*cualquier persona*" podía asistir a las lecciones impartidas en las escuelas profesionales del Distrito, sin más requisito que sujetarse al reglamento interior de cada una de ellas.[16] En resumen, de ser aprobada dicha propuesta legislativa, a partir de su entrada en vigor las mexicanas gozarían de plena autorización oficial para estudiar en los distintos planteles de enseñanza superior de la ciudad capital, incluida la polémica Escuela Nacional Preparatoria y las diversas escuelas profesionales.

Si bien Ezequiel Montes fue el político de mayor jerarquía que por entonces se interesó en ampliar el horizonte formativo de la juventud femenina de su país, hubo otro connotado intelectual que mostraba igual preocupación por el asunto. Incluso, poco antes de darse a conocer públicamente el proyecto educativo antes citado, *El Centinela Español,* del 10 de febrero de 1881, publicó el documento denominado "*Proyecto de creación de una Universidad*", de la autoría de Justo Sierra Méndez (1848-1912),[17] quien por entonces se desempeñaba como diputado federal por Sinaloa y se encontraba decidido a fundar una Universidad Nacional moderna, laica, abierta a todas las disciplinas científicas y humanistas,

15 *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados*, p. 23. Las cursivas son de la autora de este trabajo.

16 *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados*, p. 49. Cursivas de la autora de este trabajo.

17 El documento fue reproducido por *La Libertad* el 11 de febrero, por *La República* el 17 de febrero y con posterioridad (7 de abril, 1881), suscrito por las diputaciones de Aguascalientes, Veracruz y Jalisco, fue presentado para su aprobación por la Cámara. *vid.* Justo Sierra, *Obras Completas VIII. La educación nacional*, pp. 65-82.

y que además debería garantizar la independencia académica entre las instituciones de educación superior y el Estado. Sierra estaba convencido de que el tiempo de crear la autonomía de la enseñanza pública había llegado.

Desde tiempo atrás, el futuro secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes había mostrado especial interés por dotar a la población femenina de una mejor y más completa educación, motivo por el que decidió dar un paso adelante en ese sentido al incluir entre los establecimientos fundacionales de la Universidad de México a la Escuela Secundaria de Mujeres, creada, como antes señalamos, por la Ley Orgánica de Instrucción Pública de 1867 e inaugurada en 1869. Asimismo, en el artículo 7°, inciso III del mencionado proyecto de creación de una Universidad, don Justo otorgaba a las jóvenes el derecho a asistir a los cursos de las escuelas profesionales y de presentarse a los exámenes reglamentarios, por lo que al fin de la carrera obtendrían "diplomas especiales". Por último, además de estas conquistas, añadía que en la Escuela Normal y de Altos Estudios, considerada por el futuro secretario de Instrucción como pináculo de los estudios universitarios, las alumnas podrían obtener los mismos títulos que sus compañeros varones.[18]

Sin duda, el proyecto de ley antes citado mostraba la decisión por parte de Sierra de abrir a las mexicanas las puertas de la institución de alta cultura que se proponía crear. Pero no por ello dejó de caer en serias contradicciones, cosa que por otra parte era bastante común que sucediera entre hombres y mujeres de esa época, cuando abordaban la temática educativa de las mujeres: atrapados, como ya señalamos entre la tradición y el cambio. Si bien el político campechano estaba consciente que dotar a las jóvenes de una educación superior respondía a una imperante necesidad de la modernidad, implantada ya en muchos países progresistas, de manera desafiante continuaba aferrándose al ideal femenino tradicional, como se puede observar en un discurso pronunciado en 1907 ante las alumnas de la Escuela Lerdo de Tejada:

> No por cierto, no; *todas vosotras estáis llamadas a formar almas*, estáis llamadas a sostener el alma de vuestros esposos y por eso os instruimos, y no les se-

[18] El Proyecto de creación de la Universidad Nacional de 1881 pasó a las Comisiones 1ª y 2ª de Instrucción de la Décima Legislatura, pero quedó en suspenso hasta su nueva promoción en 1910. *Ibid*., pp. 333-365.

réis inferiores; por eso os educamos… Mientras ellos se encargan de la parte material, de adquirir el sustento, *vosotras os encargáis del orden, la tranquilidad y el bienestar en los hogares y, sobre todo, de contribuir con un pan superior a formar almas, a formar espíritus, y esta es la obra suprema*.

No quiero que llevéis vuestro feminismo hasta el grado que queráis convertiros en hombres; no es esto lo que deseamos; entonces se perdería todo el encanto de la vida. No, dejad a ellos que combatan en las cuestiones políticas, que formen leyes; vosotras combatid el buen combate, el del sentimiento, formad almas, que es mejor que formar leyes.[19]

Pero retornando a las propuestas legislativas de Ezequiel Montes y de Justo Sierra, pese a las profundas diferencias ideológicas de sus autores, ambas coincidían en su posición respecto a la conveniencia de impulsar la educación superior femenina. Sin duda, en sendos casos constituyeron un importante acicate que aceleró la gradual integración de la juventud femenina a la Escuela Nacional Preparatoria y posteriormente, una vez cubierto el plan de estudios positivista, su inserción, aunque lenta, a alguna de las carreras profesionales a su alcance.

No obstante que ninguno de ambos proyectos logró obtener la aprobación del Congreso y convertirse en ley, el simple hecho de haberse hecho públicos y haber impulsado su discusión, rindió sus primeros frutos a muy corto plazo. Tan es así que, a poco de haberse dado a conocer, la joven Matilde Montoya abandonó la ciudad de Puebla, donde además de haberse dedicado exitosamente a la obstetricia, cursó algunas materias preparatorias necesarias para poder estudiar la carrera de Medicina, meta que, como ya indicamos, se había propuesto alcanzar costara lo que costara. Fue entonces cuando emprendió el camino a la capital de la república, al parecer y según versión del periódico *El Imparcial*, conocedor don Porfirio de los planes de la joven, le "sugirió" que se mudara a la ciudad de México para que fuera en la Escuela Nacional de Medicina dónde la primera médica mexicana acreditara sus estudios profesionales. Debemos considerar que para Matilde también debió ser decisivo el gran prestigio del que gozaba ese establecimiento, así como su destacada planta de

[19] Justo Sierra, "Escuela Lerdo de Tejada [La educación de la mujer]", *Obras Completas VIII La educación nacional*, pp. 327-330. El texto citado corresponde a un discurso pronunciado por el secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes, el 12 de agosto de 1907. Cursivas de la autora de este trabajo.

catedráticos, quienes gozaban de gran reconocimiento entre los círculos cultos del país.

Pero como suele suceder, las cosas resultaron más difíciles y complicadas de lo que Montoya había imaginado, como le faltaba acreditar algunas materias preparatorias, se vio obligada a inscribirse en San Ildefonso, motivo por el que tuvo que estudiar simultáneamente en sendas escuelas: la Preparatoria y la Nacional de Medicina, odisea académica excepcional que, a partir de entonces, la convirtió en un caso especial, ejemplo a seguir por muchas de sus contemporáneas. Finalmente, "contra viento y marea", sorteando todo tipo de obstáculos, la joven logró convertirse en la primera médica cirujana del país en agosto de 1887.[20]

De entonces a la creación de la Universidad Nacional de México en 1910, la matrícula fue en aumento, sobre todo en la "Preparatoria", donde, según registros del Fondo Escuela Nacional Preparatoria del AHUNAM, entre 1882 y 1900 se inscribieron setenta y dos alumnas, mientras que solo el año de 1910 tuvo un total de aproximadamente cuarenta alumnas matriculadas. Si bien es cierto que estas cifras eran incomparablemente menores a las de los varones, en el caso de las alumnas tuvo y tiene especial valor simbólico, pues representó un quiebre profundo en sus posibilidades y perspectivas educativas y laborales.-

Destacar que antes que Matilde finalizara sus estudios y se graduara, otras dos alumnas lograron obtener un título profesional, aunque éstos tenían una menor jerarquía que la correspondiente a cualquiera de las carreras liberales, como era el caso de Medicina. La primera de ellas era Lucía Tagle, quien en 1877 "conquistó nueva gloria en el estadio del saber", como consignaba un artículo de *El Monitor Republicano*, al presentar su examen profesional como Tenedora de Libros a título de suficiencia, en

[20] Cabe señalar que la joven había iniciado los estudios de Medicina en el Colegio del Estado de la ciudad de Puebla, donde radicaba junto con su madre, pero ante la posibilidad abierta por el Plan Montes y la invitación del secretario de Instrucción Pública para que estudiara en la ciudad de México, Montoya decidió matricularse en la Escuela Nacional de Medicina, probablemente animada por el mayor prestigio del establecimiento y de su cuerpo de catedráticos. Tanto sus estudios como su examen profesional fueron cuidadosamente seguidos por la prensa contemporánea, la que narraba cada detalle de tal proceso. Incluso, fue tal la importancia que se concedió a su caso, que el presidente de la República, el secretario de Gobernación, "y muchas damas y caballeros de los más escogidos de la sociedad" asistieron a su examen profesional. "Noticias. La Srita. Matilde Montoya", *La Patria*, 27 de agosto, 1887, p. 3.

la Escuela Nacional de Comercio.[21] La segunda estudiante fue Margarita Chorné y Salazar (1864-1962), joven que se graduó como dentista en 1886, sólo un año antes que Matilde Montoya.

Entre prejuicios, temores y el deseo de superación

Una vez solucionado el problema de la normatividad, el escollo más difícil de superar para las primeras alumnas de las escuelas nacionales debió radicar en superar las representaciones de género dominantes en la sociedad decimonónica que, como sabemos, rechazaba e impedía a toda costa la presencia femenina en el mundo cultural y laboral masculino. En particular porque, pese a su deseo de superación, a su inclinación por el estudio de la ciencia y a su férrea voluntad y carácter, estas jóvenes no lograron escapar a los arraigados prejuicios e intereses tradicionales que les impedían montar el vuelo hacia otros horizontes. De ahí que un rasgo común, característico en la mayor parte de los casos pioneros es que las interesadas se debatieran entre plegarse a la tradición l u optar decididamente por el cambio, como puede apreciarse en algunos artículos periodísticos contemporáneos o en los discursos y escritos de las propias alumnas, en los que podemos percibir el dilema y las contradicciones en medio de los cuales tenían que actuar.

Por ejemplo, según cuenta la escritora y teórica de la educación, Laureana Wright (1846-1896), para doña Soledad Lafragua viuda de Montoya (1840-1893), madre de Matilde, el principal reto que su hija tuvo que vencer durante sus estudios preparatorios y profesionales no precisamente era de carácter académico, como podía haber sido la dificultad que para ella implicaba alguna materia o su imposibilidad de comprender las explicaciones de determinado maestro, sino que consistía en demostrar ante toda la comunidad que "*la ciencia no estaba reñida con la virtud*". Por esta razón, además de advertir a su hija sobre los múltiples peligros que la acechaban en ambos establecimientos, la acompañaba a sus clases en la Preparatoria y la esperaba fuera de las aulas hasta que finalizaba sus actividades. Con el paso del tiempo, cuando Matilde se ganó su confianza y doña Soledad estuvo segura de su adecuado comportamiento, le permitió

[21] [Discurso de Lucía Tagle al sustentar su examen como tenedora de libros], *El Monitor Republicano*, México, 18 de septiembre de 1877.

transportarse sola a tomar sus lecciones, salvo en aquellas ocasiones en que éstas se prolongaban hasta el anochecer.[22]

Pero pese a tantos cuidados, al parecer éstos y otros esfuerzos resultaron insuficientes para silenciar las habladurías en contra de esta estudiante de medicina, "virtuosa neófita de la ciencia", como la califica Wright. El mayor riesgo que corría Matilde, afirma la escritora, fue que se le declarara "destituida de todo pudor":

> …haciendo circular la especie de que asistía al anfiteatro con todos sus condiscípulos, y que trabajaba sobre cadáveres desnudos, lo cual es absolutamente falso, pues este fue uno de los grandes escollos que tuvo que vencer, habiendo conseguido, aunque con grandes trabajos que el Director de la Escuela permitiera que los cadáveres se cubriesen convenientemente, cuando tenía que asistir a las clases, y cuando la materia de que se iba a tratar era de tal naturaleza que exigía que el cadáver permaneciese descubierto, los mismos alumnos la avisaban, y no asistía a clase, sino que esperaba a que todos se retiraran para encerrarse sola en el anfiteatro y hacer sus estudios sin testigos. Con tal motivo, el Director [sic] del Hospital Militar tuvo la deferencia de poner a su disposición todos los días un cadáver y los instrumentos del anfiteatro, y allí practicó por mucho tiempo operaciones y estudios anatómicos.[23]

El caso de Matilde no sólo es ilustrativo por sus méritos y conquistas como estudiante pionera de una carrera liberal, sino porque se convirtió en una de las primeras mexicanas que, gracias a su esfuerzo y conocimientos, logró desarrollar una atractiva trayectoria profesional. Como sabemos, desde muy joven trabajó como maestra de primera enseñanza, pero inquieta como era decidió ir más allá del campo de la docencia, de su práctica como partera o de auxiliar en las tareas médicas, por lo cual tomó la firme decisión de estudiar la carrera de Medicina.

22 Laureana Wright de Kleinhans, *Mujeres notables mexicanas*, 1910, p. 532.

23 Laureana Wright de Kleinhans, *Mujeres notables mexicanas*, pp. 540-541. Sobre el mismo punto, *El Correo de las Señoras* denunciaba la "promiscuidad de los dos sexos" que se daba en los hospitales y anfiteatros, lo cual, entre otros inconvenientes, provocaba que los profesores de fisiología y cirugía carecieran de la libertad necesaria para explicar sus lecciones. *Apud* Ana María Carrillo, *Matilde Montoya: primera médica mexicana*, p. 30.

La trayectoria escolar de Montoya es bastante conocida, y sin duda es la faceta de su vida profesional más recordada por la historiografía, en virtud de las dificultades que tuvo que enfrentar en su camino por las aulas y anfiteatros: profesores contrarios a la incursión de las mujeres a la Universidad, ácidas críticas en corrillos y editoriales de prensa y no se diga una menguada situación económica que ponía en jaque la posibilidad de continuar con sus estudios superiores. No obstante, aunque poco se ha reparado en el hecho, Matilde fue una profesionista exitosa hasta poco antes de su muerte ocurrida en 1938, gracias a lo cual logró conquistar su independencia económica, cosa poco común entre las mujeres de su tiempo, a la vez que llevó a cabo múltiples empresas en favor de la liberación de sus congéneres. El mérito de estas últimas iniciativas y esfuerzos lo compartió, en una primera etapa, con su amiga, la escritora, poetisa y teórica de la educación femenina, Laureana Wrigth, pero el trabajo conjunto que venían realizando finalizó de tajo debido al fallecimiento de esta última en 1896.

Entre las diversas empresas auspiciadas por Matilde destacan algunas sociedades mutualistas de mujeres, creadas con el objeto de capacitarlas para que pudieran desempeñarse como costureras y modistas. Con ello esperaba que las beneficiarias pudieran conseguir un empleo digno, lo que a su vez les brindaría un soporte económico y cierta independencia. De esta forma, se ponía en práctica un valor compartido por las mujeres ilustradas de su generación: la emancipación femenina por medio de la educación.

Pero Matilde también dedicó parte de su tiempo a la difusión de sus conocimientos e ideas a través de diversas publicaciones periódicas mayoritariamente dirigidas por y para mujeres; en ellas aconsejó a sus lectoras sobre la importancia que tenía el cuidado de su cuerpo y su salud, así como la de sus hijos, aspecto de suma importancia en una época en la que el índice de mortandad era muy alto. Lamentablemente, muchas de estas contribuciones se firmaban con seudónimos por lo que es difícil identificar con exactitud las que corresponden a la pluma de Matilde. Sin embargo, aquellas que sí están rubricadas revelan la modernidad de su pensamiento, como, por ejemplo, la que sugiriera a sus lectoras que visitaran periódicamente al médico para evitar o tratar ciertas enfermedades, en particular las consideradas como propias de las mujeres, algunas de las cuales eran muy poco atendidas por los agudos prejuicios sociales que generaban. Lo interesante es que al mismo tiempo que hacía ese tipo de

recomendaciones conminaba a los hombres a consultar al médico y asumir, como se diría hoy en día, una actitud sexual responsable.[24]

Como puede observarse, desde sus inicios, Matilde cobró fama y se convirtió en un verdadero ícono, ejemplo de superación e inspiración para otras mujeres que, según declararon, influenciadas por su trayectoria, decidieron abrazar la profesión médica. Su prestigio era creciente, desde finales del siglo XIX y durante las primeras décadas del XX diversos colectivos de mujeres, algunos de ellos vinculados al feminismo, buscaron acercarse a "su heroína",[25] como alguna de ellas llegó a llamarla, para recibir su apoyo moral, a través de las palabras de aliento y consejos que ésta pudiera brindarles. El hecho es muy revelador pues da cuenta de la gran estima que se le llegó a tener, no obstante que Matilde nunca quiso adscribirse tal denominación y más bien mostró algunas reticencias hacia los movimientos feministas radicales de Europa y Estados Unidos.

Montoya fue longeva, murió a los 79 años, hace ya varias décadas, pero su historia continúa siendo recordada como el inicio de un largo camino forjado con mucho esfuerzo y constancia para lograr mayor equidad entre hombres y mujeres, en los diferentes ámbitos de la vida, en especial los relacionados con su educación y realización profesional.

Pero quizás uno de los mayores méritos de Matilde y de las demás pioneras de los estudios superiores fue precisamente el que tuvieron la fuerza y la capacidad para superar sus propios prejuicios y temores y no se paralizaron ante el maltrato del que eran objeto. Esta negativa carga ideológica, experimentada por las propias alumnas y sus familiares, explica algunos de los motivos por los que, en el siglo XIX y primeras décadas del XX fueron tan pocos los casos de jóvenes mexicanas que se atrevieron a cursar estudios preparatorios o superiores. Sólo por dar una idea, en 1882, cuando Matilde inició los cursos de la Escuela Nacional Preparatoria, este plantel contaba con 930 alumnos varones inscritos. En contraste y como señalamos con anterioridad, entre 1882 y 1900 únicamente se inscribie-

[24] Matilde Montoya dio a conocer estas ideas a través de conferencias ofrecidas en su domicilio y en algunas sociedades filantrópicas, así también, se publicaron en diarios importantes como *El Imparcial* y *El Diario del Hogar*. Este y otros detalles son abordados en un libro en proceso de elaboración sobre la vida y obra de esta interesante mujer.

[25] "Señorita Matilde Montoya", *El Universal*, 27 de enero de 1938, p. 6.

ron 72 alumnas, de las cuales sólo un puñado terminó ese ciclo escolar y menos aún obtuvieron el pase para poder cursar estudios profesionales.[26]

El problema fue claramente señalado en 1905 por Dolores Correa Zapata, profesora de avanzada dedicada a la enseñanza y a la literatura, quien en el periódico *La Mujer Mexicana* se atrevió a cuestionar a la sociedad de su tiempo al preguntarse: ¿por qué en México únicamente hay una abogada? La destacada maestra y autora del artículo citado expresa sus sentires de manera enfática, aunque con un cierto tono de sarcasmo e impotencia, seguramente porque ella también había sufrido prejuicios semejantes y había sido objeto de la misma exclusión que muchas de sus contemporáneas:

> ¿Es quizás muy difícil convencer a los profesores legistas de que una mujer puede aprender leyes o está la dificultad en hacer que nuestros licenciados se resignen a que una mujer sea su colega? ¿O en someter al pueblo a que tenga por defensor a una señora? ¿O está quizá lo raro, lo humillante, lo incomprensible en el caso de que una mujer sea defendida por una compañera? Tal vez sea esto tan repelente, tan extraño como someterse a que sea otra mujer la que nos cure.[27]

En las líneas anteriores Correa señala algunos de los principales problemas que, desde su punto de vista, explican la marginación femenina de los estudios superiores y de la práctica profesional Sabía que sólo denunciando la situación con absoluta claridad se podría exponer un hecho inexplicable como el que ella deja al descubierto: ¿Cómo era posible, preguntaba, que, en un país con más de 12 millones de habitantes, de los que 7 millones eran mujeres, sólo hubiera una abogada? Hasta este punto del escrito presenciamos a una mexicana valiente e informada, promotora del cambio y, como tal, decidida defensora de María Asunción Sandoval, primera abogada mexicana, pero en contraste con esta avanzada y enérgica posición, en el siguiente párrafo la escritora nos sorprende con un lengua-

[26] María de Lourdes Alvarado, *Educación superior femenina*, Para obtener estos nombres se revisó el total de los Libros de matrícula del alumnado, mayoritariamente masculino, de la Escuela Nacional Preparatoria, durante el plazo señalado, Fondo Escuela Nacional Preparatoria del Archivo Histórico de la UNAM (AHUNAM).

[27] Dolores Correa Zapata, "La Sra. Lic. María Sandoval de Zarco", *La Mujer Mexicana*, 1 de octubre 1904, pp. 1-2.

je mucho más conservador. Correa terminó su artículo reproduciendo los mismos prejuicios y argumentos que pretendía combatir, al argumentar en favor de la defendida, que no había razón para criticarla, pues al mismo tiempo que atendía a las tareas de su profesión, cumplía puntualmente con sus "sagrados deberes de excelente hija y amante esposa". En una palabra, sostenía Correa que el estudio de la ciencia no estaba reñido con los valores y obligaciones femeninos, tal y como Laureana Wright lo afirmara respecto a Matilde Montoya algunos años atrás y como acontecía con buena parte de las pioneras que se atrevían a incursionar en el terreno de las carreras liberales, como podemos ver a continuación:

> Cuando nuestra buena suerte nos ha llevado alguna vez al hogar poético y risueño de María Asunción [Sandoval], casi hemos sentido próximo a escapar de nuestros labios un grito de triunfo que llegará a todos los oídos, que resonará en todos los hogares. ¿Ya veis? Hemos querido exclamar con toda el alma, *veis como la ciencia no quita a la mujer nada de su poética belleza ni tampoco la incapacita para el desempeño de los más humildes trabajos del hogar…* ¿Y veis como ese talle erguido y arrogante ante el jurado defiende al inocente, al débil, puede también inclinarse ante el brasero a preparar la suculenta sopa para el amado padre y el adorado esposo?[28]

Pero quizás el reto más difícil de vencer para esta generación de mujeres radica en que, además de esta necesidad de convencer y convencerse de que estudios y tareas profesionales eran compatibles con las labores femeninas tradicionales, las aludidas deberían superar sus propios temores y complejos y, en la mayor parte de los casos, su baja estima. Un ejemplo representativo de esta actitud es el caso de Lucía Tagle Meza, maestra de instrucción primaria que, llevada por sus inquietudes intelectuales y su especial deseo de superación, en sus tiempos libres se dedicó a estudiar en una academia privada pues, como hemos dicho, en la década de los 70 era impensable que una jovencita estudiara en alguna de las escuelas nacionales. Así, cuando se sintió suficientemente preparada, solicitó a la directiva de la Escuela Nacional de Comercio que se le aplicara el examen profesional para titularse como Tenedora de Libros. La Mesa Directiva de

[28] Dolores Correa Zapata, "La Sra. Lic. María Sandoval de Zarco", *La Mujer Mexicana*, 1 de octubre 1904, pp. 1-2.

la institución consideró que el carácter excepcional de la petición rebasaba sus funciones y decidió que lo que procedía en este caso era consultar al ministerio de Justicia e Instrucción, dado que se trataba de "la primera de su sexo que solicitaba esa honra". Para fortuna de Lucía, el permiso le fue otorgado y se acordó que el examen a título de suficiencia para la carrera de Teneduría de libros se llevaría a cabo el 13 de septiembre de 1877, en el edificio del ex hospital de Terceros.

La joven inició el examen pronunciando un "bellísimo discurso", como lo calificó *El Monitor,* en el que expresaba algunos de los sentimientos y temores que la embargaban en ese momento tan importante de su vida. Y no era para menos, como sucedía en ciertos casos especiales, al acto acudieron profesores de ambos sexos, literatos, militares de alta graduación y, por supuesto, los alumnos más adelantados de la Escuela de Comercio. Estas fueron las palabras de Tagle:

> Al presentarme ante un jurado y auditorio tan respetables, al sujetar a vuestro recto e ilustrado criterio el resultado de mis trabajos en la Teneduría de Libros, no puedo menos que estremecerme con la timidez natural de quien comprende que sus fuerzas gravitan dentro de un círculo demasiado estrecho. *¿Qué vengo yo a buscar aquí* en este recinto que impone por no sé qué grandiosa solemnidad, aquí donde *inteligencias inmensamente superiores a la mía*, han sabido recoger el fruto sazonado de esa simiente del alma, del pensamiento, cultivada con solícito afán y que se fecunda con el riego de la meditación y el trabajo? *¿Qué busco yo aquí…?*[29]

Desde nuestra perspectiva cabe preguntarnos si Lucía estaba realmente convencida de su supuesta inferioridad intelectual o únicamente era una estrategia utilizada para adelantarse a las críticas que seguramente se harían oír debido a su osadía. Aunque no lo podemos saber a ciencia cierta, es factible intuir que sus palabras respondían a ambos sentimientos: baja estima y temor a la crítica que, como es sabido, en ciertas ocasiones podía ser inclemente.

Pese a las dudas que le inspiraba enfrentarse a un ámbito desconocido, al temor natural de quien representaba a la primera mujer que se sometía

[29] [Discurso presentado por Lucía Tagle con motivo de haber presentado el examen profesional como Tenedora de Libros], *El Monitor Republicano*, 18 de septiembre de 1877, p. 8. Cursivas de la autora de este trabajo.

a una prueba de ese tipo y nivel, Tagle se atrevió a expresar ante el público que curioso la escuchaba la razón de su presencia en ese recinto. No era —afirmaba— ambición, pues jamás pretendió el oropel de la vanidad; esta —subrayaba— era ajena a su carácter; tampoco buscaba el aplauso público, que iluminaba el espíritu de forma momentánea para, después, dar paso a la oscuridad. Sus expectativas respondían a un objetivo más grande, más noble, más digno, porque "llevan en sí la encarnación de una idea que yo creo sublime *¡la emancipación social de la mujer*!" Si confiamos en lo dicho por la joven, esta era su verdadera meta, "el supremo ideal de sus insomnios".[30]

Al margen de su modestia, Lucía tenía muy claro la trascendencia del hecho que protagonizaba; como parte de su discurso confesaba que en caso de que debido a su "insuficiencia" el resultado del examen profesional le fuera desfavorable, de todas formas se sentiría satisfecha, ya que con el simple hecho de haber protagonizado este acto *daba un paso adelante en el desarrollo social de las mexicanas*, quienes, como ella misma lo afirma, emprenderían el vuelo a horizontes más amplios, que les permitirían superar el estado de ignorancia en la que siempre habían vivido. En tono por demás optimista celebraba los cambios realizados en favor de la educación de su género: "Hoy la mujer pide paso franco, marcha en pos de horizontes amplios y despejados para iluminar de luz la sombra de su ignorancia, en pos de campos abundantes en corrientes de ilustración, para apagar la sed que provoca el intenso calor que se respira bajo el sol de nuestro siglo".[31]

Pero a la par de esta optimista visión sobre el presente y futuro de sus congéneres, una vez más observamos que las primeras profesionistas constituyeron una especie de "generación puente", ubicada entre los prejuicios y representaciones del pasado y las aspiraciones de un mañana promisorio. Si bien aún sin proponérselo, estas jóvenes lograron enarbolar la bandera del conocimiento y del cambio; a la vez que protagonizaron avances simbólicos y concretos de gran importancia y trascendencia, permanecían profundamente ligadas a la concepción de género tradicional,

30 [Discurso presentado por Lucía Tagle con motivo de haber presentado el examen profesional como Tenedora de Libros], *El Monitor Republicano*, 18 de septiembre de 1877, p. 8.

31 [Discurso presentado por Lucía Tagle con motivo de haber presentado el examen profesional como Tenedora de Libros], *El Monitor Republicano*, 18 de septiembre de 1877, p. 8.

a las fuertes ataduras ideológicas que desde tiempo atrás les impedían levantar el vuelo, como una vez más podemos comprobar en las palabras con las que Lucía termina su intervención:

> No por eso [la mujer] pretende acompañar al hombre en los actos públicos, ni nivelarse con él en las asambleas; comprende que la naturaleza especial del hombre le destina exclusivamente a esta clase de tareas; ni menos por ello desprecia las dulzuras del hogar, antes bien, quiere llevar a éste el contingente de sus fuerzas morales, quiere, en una palabra, tener la rectitud de la conciencia ilustrada, para que se realice el ideal de todos los pensadores ¡La verdadera y eterna paz de la familia y el engrandecimiento de la patria! [32]

Gracias a su aplicación y conocimientos, los temores expresados inicialmente por la sustentante fueron vanos; a lo largo de las dos horas que duró el examen respondió a todas las preguntas que le hicieron los sinodales con gran precisión, pese a que gradualmente y con toda intención, el interrogatorio fue elevando su nivel de complejidad hasta el punto de plantearle "dificilísimos problemas", mismos que Lucía resolvió de "manera admirable".

Es muy probable que, con esta minuciosa descripción, lo que en el fondo le interesaba destacar al autor o autora del artículo citado era dejar claro que para otorgar a la sustentante la calificación de "perfectamente", con la cual fue evaluada, no se recurrió a ningún tipo de favoritismo, ni tampoco se había hecho alguna concesión especial debido a su condición femenina o a la excepcionalidad de su caso. Por el contrario, importaba que la comunidad académica y la opinión pública tuvieran absoluta certeza de que la primera mujer que se examinaba en una escuela profesional había sido sometida a idéntico o incluso a más rigor que sus compañeros varones y que se le había aprobado exclusivamente gracias a sus méritos y conocimientos científicos.

Pero hay otro caso más que nos parece importante traer a la memoria porque también es representativo de las condiciones y especificidades de cierto tipo de mujeres hacia finales del siglo XIX; se trata de Margarita Chorné y Salazar (1864-1962), primera dentista mexicana, cuya personali-

[32] [Discurso presentado por Lucía Tagle con motivo de haber presentado el examen profesional como Tenedora de Libros], *El Monitor Republicano*, 18 de septiembre, 1877, p. 8.

dad y actuación a lo largo de su vida desafió tanto a sus familiares como a la sociedad de su tiempo. Hija de la pareja formada por doña Paz Salazar y el conocido cirujano dentista Agustín Chorné, desde muy niña tuvo contacto con el oficio de su padre y, posiblemente, gracias a la estrecha relación que siempre mantuvo con este último es que desarrolló el gusto por actividades poco comunes entre las mujeres del siglo XIX, como la lectura, el estudio, y la música, en particular la ópera, la opereta y la zarzuela, espectáculos a los que solía acudir acompañada de su progenitor.

Debido a su insistencia, Margarita logró el consentimiento de sus padres para hacer estudios secundarios en el Colegio de la Paz o Vizcaínas, como comúnmente se le conocía. En este plantel tuvo la posibilidad de aprender materias que le resultaron "fascinantes": historia natural, higiene, nociones de ciencias físicas, matemáticas, teneduría de libros, inglés y química.[33] Pero no contenta con todo ello, al retornar de la escuela se acercaba al consultorio dental donde, poco a poco, se inició en los secretos de la profesión de la "dentistería" y en las fórmulas para preparar los diversos medicamentos necesarios para su práctica. Pasado algún tiempo, la joven, bajo la dirección de su padre y maestro, había aprendido la fabricación de prótesis y hasta de una dentadura completa; de hecho, contaba ya con los conocimientos de una dentista, pero carecía de un título que avalara sus saberes, así que, a partir de entonces, orientó sus esfuerzos hacia ese fin.

Según comenta su biógrafa, el mayor obstáculo para lograrlo fue su propia familia, en especial su madre, a quien "le parecía una locura que su hija se dedicara a una labor propia de varones; [estaba convencida que] ningún hombre pedirá en matrimonio a una joven que se pasa horas haciendo placas dentales y que huele a esencia de clavo ".[34] Pero estos argumentos no convencieron a Margarita, quien se caracterizaba por su gran carácter y tenacidad para lograr todo aquello que se proponía. Hacia mediados de la década de los 80 la joven ya contaba con los conocimientos necesarios, la suficiente práctica y el aval del doctor Ignacio Chacón, por los que inició los trámites para presentar el tan deseado examen profesional.

En este caso, el acto académico se llevó a cabo el último lunes de enero de 1886, en el paraninfo del edificio de la Escuela Nacional de Medicina, ubicada en la esquina de Santo Domingo y la Encarnación. Como en los

[33] Marha Díaz de Kuri, *Margarita Chorné y Salazar*, México, p. 26.
[34] *Ibid*., pp. 26-27.

casos anteriores, según la fuente consultada, Margarita respondió con seguridad y aplomo a los cuestionamientos del jurado, conformado por los doctores Rafael Lucio, Juan María Rodríguez y Luis Ruiz, quienes, una vez más, "trataron a la aspirante con mayor rigidez que la acostumbrada con los varones", como si desearan dejar claro tanto a ella como a los demás asistentes, que éste no era el camino adecuado para una dama. [35] Sin embargo, tras una hora de tensión, la postulante salió airosa y logró su propósito. Se había convertido en la primera cirujano dentista de su país.

La doctora Chorné continuó colaborando con su padre durante dos décadas, es decir, estudió y desarrolló una brillante carrera profesional, pues el consultorio familiar era uno de los "más famosos y prestigiosos" gabinetes de la ciudad de México. Además de la suavidad de sus modales y su buen trato, Margarita contaba con suficientes conocimientos de farmacología, por lo que ella misma preparaba los medicamentos que necesitaba. Todo ello la ayudó a contar con una abundante clientela, especialmente conformada por mujeres y niños, así como el hecho de haber permanecido soltera hasta una edad avanzada. Pero inesperadamente, rompiendo todas las reglas, en 1905, cuando tenía 40 años, participó su matrimonio con un hombre un poco menor que ella, el licenciado Antonio Dromundo. La Unión fue efímera; indignada por la infidelidad de su marido, decidió divorciarse no obstante que estaba embarazada. Con esta decisión demostró, una vez más la fuerza e independencia de su carácter y, como tantas mujeres de ayer y de hoy, gracias a su trabajo que conservó a lo largo de su vida, pudo formar sola a su hijo, Baltazar Dromundo, quien años después destacaría como el reconocido líder estudiantil por la autonomía universitaria.

A manera de conclusiones

A partir de la década de los ochenta del siglo XIX empezó a perfilarse un cambio en el comportamiento educativo de las mexicanas, quienes por vez primera se atrevieron a pisar las aulas de la Escuela Nacional Preparatoria y de las escuelas de estudios superiores, planteles que en 1910 constituyeron parte de la Universidad Nacional. Aunque predominaron las alumnas inscritas en San Ildefonso y en la Escuela Nacional de Medicina, donde podían seguir diversas especialidades que se consideraban

[35] *Ibid*., p. 35.

adecuadas para las mujeres, hubo algunas jóvenes atraídas por disciplinas tradicionalmente vedadas al género femenino, como son las carreras de Jurisprudencia o la de ensayador de metales, con lo cual aquellas que las eligieron desafiaban abiertamente las normas y representaciones sociales de la época, provocando apasionadas polémicas y juicios de todo tipo en torno al tema, los que se prolongaron durante las décadas siguientes.

Sin embargo, gracias al apoyo que les brindaron algunas autoridades educativas que por diversas razones simpatizaron con la apertura de los estudios profesionales al sector femenino de la población, al espíritu progresista de sus familiares, a las necesidad de incorporarlas a las actividades productivas, pero sobre todo, a sus inquietudes de superación, al valor y perseverancia de las jóvenes, paulatinamente, ante la sorpresa e inconformidad de una parte de la sociedad porfirista, empezaron a fracturarse las estructuras ideológicas que por siglos impidieron a las mexicanas el acceso al estudio y ejercicio de las profesiones liberales. Esta apertura continuó y se acrecentó en la etapa posrevolucionaria, cuando las nuevas condiciones políticas y económicas, así como la creciente influencia del exterior, obligaron a ese sector a ampliar y fortalecer su nivel de estudios para que estuvieran en condiciones de incorporarse, en mejores condiciones, a la vida productiva y al creciente mercado de trabajo. La brecha estaba abierta, lo demás sería cuestión de tiempo.

Anexo 1

*Matrícula Femenina de la Universidad Nacional 1910-1929**

	1910-11	*1911-12*	*1924*	*1925*	*1926*	*1927*	*1928*	*1929*
ENM	53	141	30	582	522	348	382	86
ENO			14	22	36	41	44	48
ENI	1	1		1	2	2	1	1
ENCQ			242	157	148	85	97	115
ENJ			2	5		10	15	32
ENBA	101		149	277	220	128	170	68
ENP Diurna	40	28	125	49	69	143	219	204

	1910-11	*1911-12*	*1924*	*1925*	*1926*	*1927*	*1928*	*1929*
ENP Nocturna			4	4	5	73	139	108
E. de Verano				345	228	191	175	170
FFyL	38		242	913	879	606	705	439
E N de Comercio y Admon.			197	186	293	200	175	127

Fuente: Elaboración propia basada, para los años de 1910 a 1912, en el Informe presentado por el Rector Joaquín Eguía Lis ante el Consejo Universitario, el 5 de diciembre de 1912. Para los nombres de las escuelas universitarias y el número de alumnas inscritas entre 1924 y 1929 utilizamos la información del *Anuario Estadístico 1959*.

Fuentes consultadas

Bibliográficas

Alvarado, María de Lourdes, *La educación superior femenina en el México del siglo XIX. Demanda social y reto gubernamental*, México, UNAM, 2004.

Carrillo, Ana María, *Matilde Montoya: primera medica mexicana*, México, Documentación y Estudios de Mujeres, 2002.

Díaz Covarrubias, José, *La instrucción pública en México. Estado que guardan la instrucción primaria, la secundaria y la profesional en la república, progresos realizados, mejoras que deben introducirse*, México, Imprenta del Gobierno, 1875.

Díaz de Kuri, Martha, *Margarita Chorné y Salazar, la primera mujer titulada en América Latina México*, UNAM, PUEG, 1998.

Mora, José María Luis, *Obras Sueltas de José María Luis Mora, ciudadano mexicano*, 2ª ed., México, Porrúa, 1963.

Sierra, Justo, *Obras Completas VIII. La educación nacional*, México, UNAM, 1948.

Wright de Kleinhans, Laureana, *Mujeres notable mexicanas*, México, Tipografía Económica, 1910.

Hemerográficas

El Monitor Republicano, Ciudad de México, 1877.
Diario de México, Ciudad de México, 1808.
El Siglo Diez y Nueve, Ciudad de México, 1869.
La Libertad, Ciudad de México, 1880.
La Patria, Ciudad de México, 1887.
El Universal, Ciudad de México, 1938.
La Mujer Mexicana, Ciudad de México, 1904.

Archivos y documentos

Diario de los Debates de la Cámara de Diputados. Décima Legislatura Constitucional de la Unión, México, Tipografía Literaria de Filomeno Mata, 1881, t. II.

Martínez de Castro, Antonio, *Memoria que el secretario de Estado y del Despacho de Justicia e Instrucción Pública presenta al Congreso de la Unión en marzo de 1868*, México, Imprenta del Gobierno, 1868.

Pautas para ser mujer periodista en el siglo XIX

Elvira Hernández Carballido
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

Todavía no se puede colocar nuestro periódico en el número uno de los otros muchos que honran la prensa mexicana; pero… ¡Quizá más tarde! Tal vez en la decadencia de nuestra vida, se recordará con placer, que unas pobres hijas de México, deseosas del progreso de su país; no descuidaron (aun a costa de muchos sacrificios) contribuir con sus humildes líneas, para lograr en su patrio suelo, ¡esa regeneración sublime del sexo femenino, que se llama la emancipación de la mujer! Quizá entonces, este periódico que es hoy un insignificante botón de la corona que ciñe la literatura de nuestra patria, forme una de sus más fragantes flores… Tal vez dentro de algún tiempo, habrá otras jóvenes que, siguiendo nuestro ejemplo, se lancen al difícil camino del periodismo, afrontando todas las espinas que en él se encuentran.[1]

Este fragmento del primer editorial redactado por las alumnas de la Escuela de Artes y Oficios para Mujeres que fundaron *Las Hijas del Anáhuac* (1873-1874) permite atisbar que ellas se consideraban periodistas, si bien fundaron un semanario para practicar sus clases sobre el oficio de la imprenta en ese texto demostraron que advertían la marginalidad social que padecían, la importancia de lograr un cambio y que, al publicar sus ideas, representaban un ejemplo para las futuras generaciones que aspiran a dedicarse al periodismo.

Con este punto de partida, quiero plantear que mi objetivo es trazar un escenario del ayer para seguir la huella de las pioneras del periodismo nacional e identificar las pautas que siguieron para fundar, dirigir y escribir en sus propios espacios impresos. Desde 1987, he realizado investigaciones para construir una genealogía de las periodistas mexicanas y he

1 "Súplica", *Las Hijas del Anáhuac*, p. 4.

comprobado que destacar la labor de las pioneras es representativo para valorar la participación de las mujeres en la prensa del país.

Desde mi propia experiencia como investigadora, he identificado tres características que permitieron a aquellas mujeres acercarse al oficio periodístico: pertenecían a la clase media, tuvieron la posibilidad de recibir una educación básica —ya sea en casa o en las pocas escuelas para mujeres que existían en la época— y les gustaba escribir. Su aspiración no era fácil porque la sociedad de la época esperaba de ellas que fueran solamente hijas, esposas y madres.

De ahí el profundo escepticismo con que se observó el arribo de escritoras al terreno de lo público, a través de la divulgación de sus textos: aparecían como forasteras, como inesperadas huéspedes temporales, e incómodas, por no haber sido formalmente convidadas —no del todo— a participar en eso que Alfonso Reyes llamó alguna vez el banquete de la civilización".[2]

Ante ese contexto, considero que ellas encontraron en los periódicos la posibilidad de publicar sus creaciones con menos dificultades: primero, con enfoque literario al insertar poemas, cartas y relatos; posteriormente, con tinte periodístico a través de artículos, crónicas y ensayos.

Infante (2008) ha señalado que estas mexicanas transitaron de una escritura personal e íntima a una pública, la cual sentó bases para establecer una tradición literaria femenina, que las convirtió en mujeres de letras, en escritoras. Sin embargo, yo agrego que, al momento de fundar una publicación habitual con fecha, formato de periódico, secciones y dirigida a un público específico, ellas se convirtieron en periodistas. De la intimidad pasaron a lo colectivo, a escribir sobre ellas para las demás, a volverse protagonistas de su cotidianidad y denunciar su situación como mujeres. El lapso de esta transformación tiene períodos muy significativos.

A su vez, este largo periodo de tiempo se subdivide en tres grandes etapas cuya delimitación responde, también, a los momentos de transición que caracterizan al proceso de afirmación de la escritura femenina en los diversos espacios de la cultura impresa decimonónica: 1805-1838, periodo durante el cual se desarrollan una serie de estrategias informales de escritura femenina, y se registra un temprano posicionamiento de las mujeres como público lector; 1839-1870, años en los que surgen las prime-

[2] Leticia Romero, *Una historia de zozobra y desconcierto. La recepción de las primeras escritoras profesionales en México (1867-1910,* p. 25.

ras publicaciones dirigidas expresamente a las mujeres, y se observa la progresiva inserción de la escritura femenina en la literatura nacional, en particular, en el terreno de la poesía; finalmente, en el periodo comprendido entre 1870 y 1907 se registra una plena incorporación de la escritura femenina a la cultura impresa, tanto en el surgimiento de las primeras revistas de mujeres escritas y dirigidas por ellas mismas, como en el establecimiento de una tradición literaria que —aun siendo incipiente—, introdujo en el canon literario dominante una versión propia de las experiencias y los símbolos socialmente definidos entonces como femeninos, y adscritos al ámbito de lo privado y de la subjetividad.[3]

El recorrido que les invito a realizar en este capítulo tendrá una brújula histórica que busca identificar las pautas que las motivaron a abrir las puertas del periodismo y que, a mi juicio, son cuatro significativas:

El contexto de una cultura dominada por un sistema patriarcal que obstaculiza su empeño de publicar sus experiencias, opiniones e inspiraciones, que algunas de ellas supieron enfrentar de acuerdo a su carácter y vena literaria.

La importancia que le dieron al tema de la educación como su mejor herramienta para romper estigmas y prejuicios, así como su máximo instrumento para hacerse visibles en una sociedad que las ignoraba.

La forma en que crearon redes entre ellas mismas para publicarse, para animar a otras jóvenes a publicar y su labor para formar una generación de periodistas, que a principios de siglo XX, marcaron antecedentes representativos del feminismo en México.

Los cambios más significativos se reflejan en los temas y perspectivas planteados en los textos publicados. Si bien las cuestiones del hogar, la belleza y el romanticismo estuvieron latentes en sus publicaciones, igualmente estaban presentes reflexiones que en esa época resultan primordiales para un cambio en la vida de las mujeres del siglo XIX.

Este trabajo tiene como referencia la metodología que apliqué en mi tesis de doctorado[4] y otras lecturas de epistemología feminista:

[3] Lucrecia Infante, "De la escritura personal a la redacción de revistas femeninas. mujeres y cultura escrita en México durante el siglo XIX", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, p. 71.

[4] Elvira Hernández Carballido, *Las otras soldaderas. La participación femenina en el periodismo nacional durante la revolución mexicana (1910-1917).*

Aplicar los tres objetivos básicos de la historia de la prensa: recuperar, reconstruir e interpretar.[5]

Determinar el punto de vista feminista, una de las vertientes reconocidas en la epistemología feminista como el enfoque que pone su énfasis en la experiencia de las mujeres y que sirve de guía para desarrollar una perspectiva de los márgenes hacia el centro del escenario elegido para recuperarlas. Se considera que este rumbo académico puede ser "más adecuado para recuperar la intuición y los afectos en el ejercicio del conocimiento".[6]

Identificar las publicaciones fundadas por mujeres en el siglo XIX y atisbar en sus artículos la construcción de género[7]: los mitos en torno al ideal femenino, los patrones estéticos y las normas de conducta impuestas, las instituciones que marcaban ese comportamiento y las personalidades femeninas que las periodistas representan y conforman por aspectos culturales pese a la imposición del sistema patriarcal de un comportamiento único y natural en las mujeres.

Provocaciones patriarcales

Resulta muy significativo que una de las primeras publicaciones firmadas por una mujer e insertada en un periódico de la época sea un texto de total defensa. La carta de Leona Vicario insertada en el diario *El Federalista* (1832) hizo un reclamo a Lucas Alamán, intelectual que minimizó la participación femenina en el movimiento de 1810:

> Confiese usted, señor Alamán, que no sólo el amor es el móvil de las acciones de las mujeres: que ellas son capaces de todos los entusiasmos y que los deseos de la gloria y la libertad de la patria no les son unos sentimientos extraños, antes bien, suelen obrar en ellas con más vigor, como que siempre los sacrificios de las mujeres, sea cual fuere la causa por quien los hacen, son más desinteresados y parece que no buscan más recompensa de ellas, más que la de que sean aceptados. [8]

5 Florence Toussaint, *Escenario de la prensa en el porfiriato*, p. 9.
6 Alejandra Araiza, "Pensar desde la epistemología feminista. Algunas pistas para recoger la genealogía de las mujeres en las Ciencias Sociales". *Acta Sociológica,* p. 50.
7 Joan Scott, "El género: una categoría útil para el análisis histórico".
8 Genaro García, *Leona Vicario. Heroína Insurgente*, p. 202.

Los puntos de vista de algunos hombres de la época pueden calificarse como detonadores para que las mujeres funden sus propios periódicos. Ibarra de Anda (1936) señaló que las cartas fueron representativas para manifestar su decepción o molestia por los contenidos de algunas publicaciones fundadas por hombres como *Almanaque de las señoritas* (1825), *El calendario de las señoritas mexicanas* (1838), *Presente amistoso dedicado a las señoritas mexicanas* (1847) y *La Semana de las señoritas* (1852):

> Nosotros no opinamos que la mujer tiene menos espíritu que el hombre; pero es fuerza creer que el suyo es diferente…puede prevenir en parte de la pequeñez de su cabeza, de la estrechez de su frente, de lo largo de su sueño, de su debilidad natural y del trabajo que toma su compostura para aumentar sus atractivos, la coquetería y la continua cortesía. Puede también depender de las vicisitudes de su salud, del tiempo que consagran en alimentarnos, criarnos, instruirnos. Ella está persuadida de nuestra superioridad, inclinada a la pereza y arrogante en nuestros homenajes: es cierto que su inteligencia es inferior que la nuestra. ¡Nadie duda que tiene menos memoria que nosotros![9]

Aunque también debe reconocerse que hubo otro tipo de "provocaciones patriarcales" que se caracterizaron por abrir espacio a las mujeres ya que se les invitaba a colaborar en sus páginas, principalmente poemas y relatos, entre los escritores que las invitaron a sus revistas se puede mencionar a Ignacio Manuel Altamirano y Manuel Acuña. De igual manera, cuando ellas decidieron fundar sus publicaciones los otros diarios lo daban a conocer con beneplácito:

> Un nuevo periódico redactado por las señoritas Guadalupe Ramírez, Concepción García y Ontiveros y Josefa Castillo, ha comenzado a publicarse en México con el nombre de Las Hijas del Anáhuac. No serían mis aplausos los que recomienden a las lectoras del Diario del Salvador la bella inspiración de esas señoras para emprender una obra que tanto dice de su talento y cultura.[10]

Pero así como celebraron ese nuevo semanario, otros periodistas posiblemente fueron determinantes para su desaparición. En efecto, cuando una

9 "Editorial", *Panorama de las señoritas*, p. 1.
10 "Gacetilla", *Las Hijas del Anáhuac,* 1874, p. 3.

de las colaboradoras desaprobó la decisión de Acuña de suicidarse, varios diarios externaron una fuerte reclamación:

> Una joven baja de inspiraciones que no son desconocidas, y con una arrogancia propia solo de quien no tiene talento ni experiencia, se había atrevido en un mal forjado artículo a hablar de nuestro inolvidable Manuel Acuña. Gran petulancia se necesita para que una joven sin sociedad, sin conocimientos y cuando todavía acaba de abandonar las muñecas, quisiera aparecer autora de un artículo en que se trata uno de los actos del hombre sobre el cual no han podido fallar aún los sabios. La persona que escribió ese artículo, se estimaba en algo su modestia debió abstenerse de hacerlo.[11]

Por la respuesta de las colaboradoras, que pidieron disculpas y ofrecieron "su humilde amistad" se observa que lograron asustarlas, dudar de ellas mismas y tal vez por ello, a las pocas semanas el semanario dejó de circular.

Pese a ello, surgieron más publicaciones de mujeres que a su manera enfrentaban alguna provocación patriarcal. En *El Álbum de la Mujer* (1883-1894) se presentaron varios artículos que analizan las posturas de Augusto Comte y Pierre-Joseph Proudhon sobre el deber ser femenino. El estilo apasionado de Gimeno (1850-1919) delata a una mujer culta, pero sobre todo aguda para la crítica y puntual en sus argumentos para cuestionar y poner en duda las reflexiones de dichos filósofos:

> Según el autor de "El catecismo positivista", el hombre es un ser eminentemente activo, y la mujer es sólo una influencia moral [...] Augusto Comte concede al hombre la dirección completa de la mujer bajo el pretexto de que él es más enérgico que ella. ¡Cuán falsa afirmación! A cada paso se ven mujeres teniendo que ocultar su energía para que el marido no se avergüence de lo que le falta. Al estampar este aserto el célebre socialista, se ha olvidado de muchos hechos históricos que nos presentan a la mujer enseñando al hombre a darse la muerte, antes que sucumbir al enemigo.[12]

11 "Ramillete de Flore", *El Siglo Diez y Nueve*, p. 3.

12 Concepción Gimeno, "La mujer según Augusto Comte", *El Álbum de la Mujer*, p. 42.

Adelantada a su tiempo, la directora de *El Álbum de la Mujer* también dirigió sus textos a los hombres para que cambiaran su manera de relacionarse con sus esposas e hijas, si bien reconocía el dominio que tenían sobre ellas, los persuadió para que ese don de mando tuviera como objetivo provocar una transformación en sus vidas:

IMAGEN 1.

Violetas del Anáhuac, Año 1, Tomo 1, Número 27, 1888-06-10.

VIOLETAS DEL ANAHUAC

PERIODICO LITERARIO

REDACTADO POR SEÑORAS

SEÑOR IGNACIO PUJOL.

SRTA. LAUREANA WRIGHT DE K.

PRECIOS DE SUSCRICION.

AÑO I. TOMO I. NUMERO 27.

MEXICO, JUNIO 10 DE 1888.

CONDICIONES.

Fuente: Colección de la Universidad de Texas. En <https://iiif.lib.utexas.edu/iiif/2/utldams_utblac_8dd16180-680b-4ecb-832c-2815829b8d99.jp2/full/3528,/0/default.jpg?download=true> Fecha de consulta: 26/04/2024.

> Os preguntamos con la inspirada poetisa catalana Josefa Masones: ¿Es acaso incompatible coser y raciocinar? Seguramente que no: los trabajos de la mujer son generalmente mecánicos, materiales y rutinarios; dejan al pensamiento libre, y éste, si no está encauzado, suele penetrar en sendas tortuosas en el inmenso piélago de los sueños, donde seguramente naufraga por carecer de foro, brújula y timón. Cuando la imaginación no está guiada por la razón, suele extraviarse en un dédalo de falsas ideas.[13]

Las observaciones de estas periodistas del siglo XIX también abordaban situaciones que marcaban diferencias y desigualdades entre hombres y mujeres en otros escenarios sociales. Sin duda, *Violetas del Anáhuac* (1887-1889) fue un semanario digno de destacar.

> Por una disposición que no nos atrevemos a calificar, los profesores disfrutan de $60. y las profesoras solo perciben 45!, y aunque los $60 no son tampoco suficientes para atender a los gastos de una familia, que además de alimentación necesita lavandera, criados, ropa, calzado, etc., 45 lo son mucho menos.[14]

Estos ejemplos permiten afirmar que en el periodismo hecho por mujeres en el siglo XIX lanzaba destellos de crítica hacia las situaciones de discriminación y sexismo que estaban latentes en la sociedad de esa época. Es importante aclarar que no era lo que caracterizaba a la mayoría de los textos que ellas escribían, pero estos discursos delatan el surgimiento de visiones femeninas analíticas y cuestionadoras, primera pauta que marcó el camino para ser periodista en ese contexto.

La educación, llave del cambio

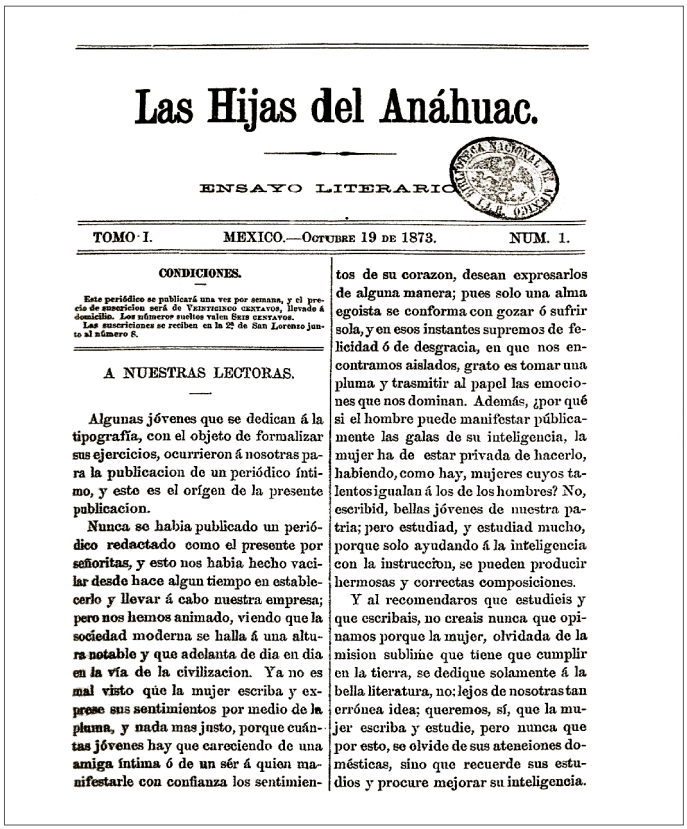
La labor de la educación era precisamente moldear los hábitos, controlar las pasiones, abortar desde la infancia los intentos de rebeldía, de modo que la propia conciencia fuese el fiscal de las acciones y cualquier coacción externa resultase innecesaria… Había obligaciones que alcanzaban a todas las mujeres, cualquiera que fuese su condición, como el acatamiento a los preceptos de la Iglesia, la laboriosidad, la honestidad, la sumisión al

[13] Concepción Gimeno, "El enemigo del hogar", *El Álbum de la Mujer,* p. 226.
[14] Mateana Murguía, "El profesorado en México", *Violetas del Anáhuac*, p. 17.

marido y a los superiores; pero las diferencias surgían al momento mismo de ponerlos en práctica.[15]

IMAGEN 2.

Portada del primer número de *Las Hijas del Anáhuac*, Tomo I, Núm. 1, 19 de octubre de 1873.



Las Hijas del Anáhuac.

ENSAYO LITERARIO

TOMO I. MEXICO.—Octubre 19 de 1873. NUM. 1.

CONDICIONES.

Este periódico se publicará una vez por semana, y el precio de suscricion será de Veintecinco centavos, llevado á domicilio. Los números sueltos valen Seis centavos. Las suscriciones se reciben en la 2ª de San Lorenzo junto al número 8.

A NUESTRAS LECTORAS.

Algunas jóvenes que se dedican á la tipografía, con el objeto de formalizar sus ejercicios, ocurrieron á nosotras para la publicacion de un periódico íntimo, y este es el orígen de la presente publicacion.

Nunca se habia publicado un periódico redactado como el presente por señoritas, y esto nos habia hecho vacilar desde hace algun tiempo en establecerlo y llevar á cabo nuestra empresa; pero nos hemos animado, viendo que la sociedad moderna se halla á una altura notable y que adelanta de dia en dia en la vía de la civilizacion. Ya no es mal visto que la mujer escriba y exprese sus sentimientos por medio de la pluma, y nada mas justo, porque cuántas jóvenes hay que careciendo de una amiga íntima ó de un sér á quien manifestarle con confianza los sentimientos de su corazon, desean expresarlos de alguna manera; pues solo una alma egoista se conforma con gozar ó sufrir sola, y en esos instantes supremos de felicidad ó de desgracia, en que nos encontramos aislados, grato es tomar una pluma y trasmitir al papel las emociones que nos dominan. Además, ¿por qué si el hombre puede manifestar públicamente las galas de su inteligencia, la mujer ha de estar privada de hacerlo, habiendo, como hay, mujeres cuyos talentos igualan á los de los hombres? No, escribid, bellas jóvenes de nuestra patria; pero estudiad, y estudiad mucho, porque solo ayudando á la inteligencia con la instruccion, se pueden producir hermosas y correctas composiciones.

Y al recomendaros que estudieis y que escribais, no creais nunca que opinamos porque la mujer, olvidada de la mision sublime que tiene que cumplir en la tierra, se dedique solamente á la bella literatura, no: lejos de nosotras tan errónea idea; queremos, sí, que la mujer escriba y estudie, pero nunca que por esto, se olvide de sus atenciones domésticas, sino que recuerde sus estudios y procure mejorar su inteligencia.

Fuente: Biblioteca Nacional de México. En <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/657a12a70d19e203f58f56d3> Fecha de consulta: 26/04/2024.

La visión analítica de una de las grandes estudiosas de la educación femenina en el siglo XIX traza un panorama desolador en torno al tema educativo y las mujeres en esta época, incluso, la mirada severa de la Mar-

15 Pilar Gonzalbo, *Educación de la mujer en la Nueva España,* p. 12.

quesa Calderón de la Barca[16] dibujaba figuras de mujeres que vivían en un estado de inacción y aburrimiento que las hacía seres pasivos, débiles, incapaces de pensar por sí mismas, porque nadie esperaba esto de ellas, no contaban como personas porque no las dejaban cultivar sus ideas ni desarrollar su inteligencia.

Sin embargo, las publicaciones periodísticas fundadas por mujeres muestran una evolución interesante en torno a su postura sobre la importancia de recibir una mejor educación. La Escuela de Artes y Oficios para Mujeres es un ejemplo de los cambios que empezaban a suceder en México. Fue fundada en 1871 con el objetivo de dotar a sus estudiantes de una cultura general, pero, sobre todo, de un oficio que, en caso necesario, les permita ejercer una ocupación "honorable y lucrativa".[17] Es importante destacar que esta escuela representó el centro de creación de uno de los primeros semanarios fundados por mujeres: *Las Hijas del Anáhuac*.

Sus colaboradoras firmaron sus textos con seudónimos y en el apartado titulado "A nuestras lectoras" sobresale la manera sencilla con que explicaban el motivo por el cual las mujeres recurrían a la escritura. El semanario presentó un tono sutil cuando trató de motivar a sus contemporáneas para que desarrollaran sus aptitudes literarias y las dieran a conocer públicamente. Sin embargo, puede advertirse cierta ambivalencia en su propuesta de recibir una mejor educación:

> Y al recomendaros que estudiéis y que escribáis, no creéis que opinamos porque la mujer olvidada de la misión sublime que tiene que cumplir en la tierra, se dedique solamente a la bella literatura, no; lejos de nosotras tan errónea idea; queremos, si, que la mujer escriba y estudie, pero nunca que por esto se olvide de sus atenciones domésticas, sino que recuerde sus estudios y procure mejorar su inteligencia.[18]

Diez años después, otra publicación periodística hizo énfasis en el tema, *El Álbum de la Mujer* (1883-1890), donde las cuestiones educativas de las mujeres estuvieron latentes en sus páginas, oscilando entre lo conserva-

16 Marquesa Calderón de la Barca, *La vida en México: Durante una residencia de dos años en ese país*.

17 Isabel Castillo Tenorio, "La regulación de la práctica escolar en la Escuela de Artes y Oficios para Mujeres de la Ciudad de México", p. 3.

18 Ilancueitl, "A nuestras lectoras", *Las Hijas del Anáhuac*, p. 1.

dor y lo emancipador. En algunos textos abogaba por una mejor educación porque solamente de esa manera las mujeres podían educar mejor a sus hijos y otras veces que era obligación de los hombres el que ellas fueran más instruidas. Recibió con beneplácito la titulación de la primera mujer que estudió medicina en México, Matilde Montoya. Al empezar el siglo XX, Concepción Gimeno mostró la evolución de su pensamiento al publicar en *La Mujer Mexicana* (1904-1908).

> Feminología es la historia del sexo femenino, manifestando la representación que ha tenido en todos los pueblos y épocas, tanto en la religión como en la ley, la poesía, el arte y la vida social. Mientras que una universidad de la mujer permitirá entrañar sus recursos con que contrarrestar las desdichas privadas y el mal ejemplo de una sociedad entera que no siempre ha creído en ella. El feminismo debe ser ya una realidad.[19]

Ella advertía que el feminismo no significaba masculinizar a las mujeres, sino reconocer la presencia femenina en todos los ámbitos sociales, presencia que continuaría utilizando "la coquetería y la gracia para vencer al Sansón social", pero que jamás adoptaría los defectos ni el comportamiento de los hombres. No quería los extremos, incluso rechazó rotundamente al personaje de Nora en la obra de teatro *Casa de Muñecas*: "No podemos romper abruptamente con lo que ha sido nuestra vida porque después ¿Quién seremos?".[20]

En 1887 apareció el semanario *Violetas del Anáhuac* y en sus primeros números se continuaba con la idea de que las mujeres sólo podían ser consideradas madres o esposas abnegadas, pero a la vez vislumbra un interés por mejorar la condición de las mujeres, principalmente en el aspecto educativo:

> Animadas por el deseo de elevar la instrucción y educación de la mujer por la mujer, al rango que sus aspiraciones, sus sentimientos, sus necesidades, su posición y especialmente sus deberes de hija, de esposa y de madre, le impone el avance universal y progresivo de las sociedades modernas, guiadas por el sendero de la dignidad, del saber, de la cultura y del trabajo al mayor

19 Concepción Gimeno, "Feminología", *La Mujer Mexicana*, p. 2.
20 *Idem*.

> grado de perfección en su educación intelectual, moral, cívica, social y doméstica, iniciada en las carreras científicas, literarias artísticas e industriales, hasta llevarla si fuera posible, a la sublime misión del profesorado y del magisterio; hemos procurado fundar una asociación con el fin de llevar a cabo nuestros propósitos, por medio del esfuerzo colectivo y con la protección de las clases ilustradas que confiamos alcanzar...[21]

En cada una de las redactoras del semanario existía la firme convicción de que por medio del periodismo levantaban la voz para enseñar, ilustrar e iniciar a sus compatriotas en esta profesión del periodismo, así como para introducirlas en el campo de la ciencia, historia y filosofía. Motivaban a sus lectoras a cuestionar su realidad y a recibir una mejor educación.

Bordados y tejidos de redes

Los semanarios que aparecieron en el siglo XIX fueron espacios de contacto e integración de las mujeres. Es así como varias de ellas no dejaron de motivar a sus lectoras para que escribieran y a través de sus textos poder atisbar la complicidad y apoyo entre ellas. Un caso muy representativo fue la solidaridad mostrada y el tono de denuncia de sus artículos en torno a la primera mujer que se tituló en la Escuela de Medicina, Matilde Montoya.

> Matilde Montoya ha escalado un puesto reservado a los sabios; ha destruido antiguas preocupaciones que encadenaban a la mujer mexicana en la oscura senda de la retrogradación; ha conquistado la gloriosa bandera del progreso, para que su sexo enarbole. El birrete doctoral es superior a una corona de laurel. ¿Hay algo más grande que poseer el secreto del organismo humano? ¿Sabéis cómo ha llegado la inteligencia mexicana a tan alta cima? Consagrando once años de su vida al estudio: once años que representan en una mujer toda su juventud. ¿Sabéis cómo ha ganado el diploma que tanto enaltece? Desoyendo sátiras de la ignorancia y los augurios pesimistas, hollando con firme planta los abrojos encontrados en su paso, luchando enérgicamente contra la tenaz oposición de sus enemigos, venciendo arduas dificultades, desafiando lo imposible.[22]

21 Elvira Lozano, "La minera jalisciense", *Violetas del Anáhuac*, p. 146.
22 Concepción Gimeno, "La primera doctora mexicana", *El Álbum de la Mujer,* p. 74.

De igual forma, en *Violetas del Anáhuac* la doctora Montoya representaba "la grandeza del alma y de la energía moral de la mujer". En el texto se relató su vida cronológicamente, se detalló su trayectoria de estudiante y se mostró indignación cuando citaron los ataques que la doctora sufrió constantemente por parte de la gente que no creía en su capacidad ni en su vocación. Por lo tanto, en algunos párrafos se le defendió de tales calumnias:

> Difícil la tarea sería la de enumerar las diversas versiones injuriosas que se propalaba por todas partes contra esta virtuosa neófita de la ciencia, durante los largos años de sus estudios; por lo que sólo mencionaremos y desmentimos una sola de las acusaciones gratuitas que se le lanzaron y que es la de declarar que ella estaba ausente de todo pudor, haciendo circular la especie de que asistía al anfiteatro con todos sus condiscípulos y que trabajaba sobre cadáveres desnudos, lo cual es absolutamente falso; pues este fue de los grandes escollos que tuvo que vencer habiendo conseguido, aunque con gran trabajo, que el Director de la Escuela permitiera que los cadáveres se cubriesen convenientemente, cuando tenía que asistir a las clases, y cuando la materia que se iba a tratar era de tal naturaleza, que se exigía que el cadáver permaneciera descubierto, los mismos alumnos le avisaban y no asistía a clase, sino que esperaba a que todos se retiraran para encerrarse sola en el anfiteatro y hacer sus estudios sin testigos.[23]

La misma directora de *Violetas del Anáhuac* durante un año publicó semblanzas de mujeres, principalmente contemporáneas, para enfatizar su trabajo y la manera en que lograron convertirse en escritoras, maestras o dedicarse a algún otro oficio. Escribió sobre varias de las colaboradoras del semanario como Mateana Murguía, Fanny Nataly (Titania) y Rosa Navarro. Las mismas colegas mostraron su cariño y admiración hacia Laureana Wright, quien también recibió la grata sorpresa que se redactó un texto sobre ella:

> Bien sabemos que la señora Kleinhans, que no posee una modestia artificial, va a mortificarse verdaderamente; ella nos había advertido con toda sinceridad que no se hablara de su persona en nuestra publicación. Pero, nuestro

[23] Laureana Wrigth, "La señorita Matilde Montoya", *Violetas del Anáhuac*, p. 51.

caballeroso editor apoyó nuestra idea y hemos decidido engalanar este número con el retrato y la biografía de nuestra estimada Laureanita. Ella se ha distinguido por sus atrevidos rasgos y por sus filosóficas conclusiones, cualidades que, si en un hombre son aplaudibles, en una mujer son título bastante para engrandecerla.[24]

La influencia de Laureana Wright es definitiva y puede comprobarse cuando al empezar el siglo XX varias jóvenes colaboraron en el semanario *La mujer mexicana* y un número representativo de ellas escribió en *Violetas del Anáhuac*, pero, además, rindieron un homenaje a su maestra que falleció en 1896, por lo que reprodujeron varios de sus artículos.

Fue precisamente en la publicación fundada por Wright donde textos de unidad, de reflexión y de motivación aparecieron en sus páginas, tal vez de manera discreta y esporádica, pero de gran significado, sobre todo tres de ellos: "Aquí estamos", "Despertamos" y "Marchamos con el siglo", firmados por María del Alba.

En el primero de ellos aseveró que las mujeres necesitaban instruirse para acabar con la duda y la indiferencia que habían caracterizado su vida. Se les trataba de persuadir para que vislumbraran un cambio en su cotidianidad.

> No pedimos imposibles ni exigimos al hombre en la sombría tragedia de la lucha el cumplimiento de su misión cristiana.
>
> No, no venimos a combatir.
>
> Pacíficas, como reclama la sensatez del juicio sólo les pedimos el esfuerzo bizarro de su razón y el consejo profético de su experiencia para que siempre nos ayuden a romper el antro tenebroso, la noche oscura de la ignorancia, llevándonos de la mano a ese magnífico Jordán que regenera el espíritu y conduce a la felicidad.[25]

A pesar de la forma prudente en que redactó sus ideas, el sentido es relevante, porque María del Alba daba muestras de estar completamente segura de que las mujeres merecían recibir una buena educación, pero aceptaba que para lograrlo el apoyo masculino resultaba significativo.

[24] Mateana Murguía, "Biografía de Laureana Wrigth", *Violetas del Anáhuac*, p. 315.
[25] María del Alba, "Aquí estamos", *Violetas del Anáhuac*, p. 4.

IMAGEN 3.

Laureana Wright.

Fuente: Tomado de *Mujeres notables mexicanas*, México, INEHRM, 2015. En <https://www.inehrm.gob.mx/es/inehrm/Historia_de_las_Mujeres_en_Mexico_libros> Fecha de consulta: 26/04/2024.

La citada colaboradora afirmaba que México requería de la superación femenina "para consolidar la paz de la que disfruta" y sobre todo para que cualquier mujer al educar bien a sus hijos les compartiera el amor a su patria y fuerza moral. Esos eran, para ella, los principales motivos que las

animaba para recorrer el camino del saber y se abrieran las puertas de la cultura, de las escuelas superiores, los institutos y las universidades.

Sin embargo, no limitaba los conocimientos que debía obtener una mujer, pues también consideraba que, aparte de instruir a los hijos, las mexicanas deberían educarse para influir en el desarrollo de su nación y por eso las invitaba a colaborar en el semanario, pues a través de él se podría propagar el amor a la educación en general.

En "Despertamos" le sugería a sus lectoras transformar su carácter ligero por el "reposado que nutre la inteligencia", las motivaba a abandonar la lectura de publicaciones frívolas e intentaba convencer a sus lectoras de que había revistas como *Violetas del Anáhuac* que hacían culto al arte, a la ciencia y a la literatura, más no a las pretensiones absurdas y vanidosas, las cuales consideraba ideas vacías que no traían ningún bien a la vida femenina.

Finalmente, a través de su texto "Marchamos con el siglo" expuso que en diversos países como Londres, París y Estados Unidos muchas mujeres eran ya profesionales, trabajaban para sostenerse, convirtiéndose así en una prueba fiel de que el sexo femenino marchaba junto al progreso y la civilización.

Del ángel del hogar a la mujer emancipada

Las primeras publicaciones dedicadas al público femenino se caracterizaron por ser totalmente conservadoras y tradicionales. Los temas del hogar llenaban las páginas, así como consejos para ser una buena ama de casa, esposa y madre. Por ejemplo, *Panorama de las señoritas* (1842) en su primer número definió la línea editorial del periódico de la siguiente manera:

> El panorama no es una definición científica, no es una compilación de severa filosofía, no va a ocuparse de las cosas públicas; no contiene lecciones de ningún género; no se trata de iniciarlas en las subdivisiones religiosas del tiempo y sus pronósticos, de remontarse al cielo a estudiar los astros, ni de escudriñar los abismos del mar y de la tierra. Se procura solamente presentar a las señoritas como hermosas, como madres, como amantes o esposas, como amigas y consoladoras, quiero dar a las señoritas un libro de puro entreteni-

miento, que no las fastidie, sino que al contrario les sirva de distracción en sus ocios.[26]

Ibarra de Anda (1935) consideró que este tipo de contenidos influyeron para que algunas lectoras, a través de cartas solicitaran un contenido diferente, sobre todo, escrito por mujeres. Fue así como surgieron publicaciones representativas, siendo una de las primeras *La Siempreviva*, fundada en 1870.

Al respecto su poesía "A nuestro sexo" publicada en el primer número de La Siempreviva utiliza el argumento de la educación como elemento de identidad de las mujeres, llamándolas a la hermandad "para vencer la ignorancia", un exhorto de alto nivel de conciencia feminista en la escala teórica de Lerner, que es como sigue:

1. Las mujeres toman conciencia de pertenecer a un grupo subordinado y entienden que como miembros de tal grupo han sufrido agravios.
2. Reconocen que su condición de subordinación no es natural sino socialmente determinada.
3. Desarrollan sentido de hermandad.
4. Definen de manera autónoma metas y estrategias para cambiar su condición.
5. Desarrollan una visión alternativa de futuro. [27]

En octubre de 1873, y durante cuatro meses, *Las Hijas del Anáhuac*, fundada por la Escuela de Artes y Oficios para Mujeres, publicaron recetas, consejos de belleza, relatos y textos que oscilan entre lo tradicional y lo progresista.

Algunas jóvenes que se dedican a la tipografía, con el objeto de formalizar sus ejercicios recurrieron a nosotras para la publicación de un periódico íntimo y este es el origen de la presente publicación. Nunca se había publicado un periódico redactado por señoritas y esto nos había hecho vacilar desde hace algún tiempo en establecerse y llevar a cabo nuestra empresa; pero nos

[26] "Editorial", *Panorama de las señoritas*, p. 1.
[27] Piedad Peniche Romero, *Rita Cetina, La Siempreviva y el Instituto Literario de Niñas: una cuna del feminismo mexicano 1846-1908*, p. 27.

> hemos animado[...] Escribid, bellas jóvenes de nuestra patria, y estudiar mucho, porque solo ayudando a la inteligencia con la instrucción, se pueden producir hermosas y correctas composiciones.[28]

Diez años después apareció *El Álbum de la Mujer*, nuevamente con un contenido tradicional y revelador para su época. La moda, la belleza y los bailes se exponían en sus páginas, pero también textos reflexivos que apostaban por un cambio.

> En vez de inventar Augusto Comte nuevos cautiverios para la mujer… ¿Por qué no inventa medios de remunerar mejor el trabajo femenino para que sea este su vanguardia? La mujer no quiere depender más que del trabajo, porque el trabajo es la única dependencia que no hiere la dignidad, la única dependencia que no envilece.[29]

Las transformaciones, quizá lentas, pero representativas en las perspectivas de las periodistas de la época, demuestran que al plasmar sus ideas en cada una de las publicaciones fundadas por ellas crecía la certeza de que el hogar no era su único espacio, que la educación era significativa para sentirse seguras de sí y que solamente de esa manera abrirían los espacios públicos que se les habían negado. Laureana Wrigth decidió no incluir recetas ni consejos en las secciones de *Violetas del Anáhuac*, el semanario representó un cambio total en su compromiso periodístico, no fue radical, pero sí transformadora.

> Delante de tal desequilibrio y de tanta usurpación, la mujer perfecta, hasta donde puede serlo nuestra raza, será la que tomándose los derechos y los recursos que indebidamente se le niegan se levante de la inutilidad en que vegeta… ¿Qué necesita la mujer para llegar a esa perfección? Fuerza de voluntad, valor moral, amor a la instrucción y, sobre todo, amor a sí misma y a su sexo para trabajar por él, para rescatarle de los últimos restos de la esclavitud que por inercia conserva.[30]

28 "Prospecto", *Las Hijas del Anáhuac*, p. 1.
29 Concepción Gimeno, "La mujer según Augusto Comte", *El Álbum de la Mujer*, p. 42.
30 Laureana Wrigth, "La mujer perfecta", *El correo de las señoras*, p. 3.

Las mexicanas del siglo XIX comenzaron a fundar sus propias publicaciones periodísticas con la firme convicción de que la escritura era un oficio que no les resultaba ajeno y que les daba la posibilidad de manifestar sus sentimientos y emociones, de mostrar con honesta sencillez su cotidianidad, pero también algunas reflexiones sobre su situación como mujeres, a veces con una visión tradicional, algunas cuestionadora y en destellos admirables, muy transformadora, apostando a la educación para poder dedicarse a algo más allá del hogar.

Periodistas, primero por intuición y después por una práctica convicción, vieron llegar a sus páginas a jóvenes que deseaban expresarse y recibieron cartas donde se coincidía con ellas, sus semanarios circularon y la fuerza de su iniciativa, considero, se refleja al iniciar el siglo XX, donde *La Mujer Mexicana* fue un seminario mucho más analítico y con una postura más cercana a los antecedentes del feminismo.

Las periodistas del siglo XIX se dieron voz y le dieron voz a sus contemporáneas, crearon sus propias estrategias para quitar los obstáculos del sistema patriarcal, consideraron que el cambio empezaba con una buena educación, crearon redes entre ellas y fueron transformando sus contenidos con discreción, pero con textos significativos que heredaron las otras generaciones y que podemos ver reflejados en las siguientes publicaciones como *La Mujer Moderna, La Mujer, La Revuelta*, hasta la revista *Fem* y el suplemento *Doble Jornada*.

Las pautas que fueron tallando el perfil de las primeras periodistas mexicanas fueron adquiriendo fuerza desde el momento en que ellas deciden fundar sus semanarios, marcar una línea editorial puntual, decidir sus contenidos y oscilar entre lo tradicional y el cambio social.

La revisión de estas publicaciones me permite hacer referencia a un proceso paulatino, quizá lento, pero muy revelador que crea un binomio que une al periodismo con el feminismo. En efecto, desde finales del siglo XIX, en México, el periodismo y el feminismo han ido formando una mancuerna que informa a la sociedad sobre lo que las mujeres viven, las vuelven protagonistas de los sucesos noticiosos, a través de su propia voz. Este binomio se compromete a visibilizar la situación femenina para denunciar la desigualdad social por cuestiones de género, aunque también reconoce las transformaciones que han posibilitado la participación de más mujeres en los escenarios públicos.

Si bien ellas no trabajaron con el suceso noticioso, materia prima del trabajo periodístico, sus textos los podemos identificar como crónicas, artículos, editoriales, columnas y ensayos donde expusieron su vida cotidiana, diversas formas de ser mujer y empezaron a atisbar las condiciones de desigualdad que vivían. Sutilmente rompían con algunos dogmas, marcaron un estilo y una originalidad. En cada uno de ellos se expresaba un natural y honesto punto de vista, desde su experiencia y desde su voz compartieron hechos, situaciones, emociones y opiniones.

Ellas siempre fueron protagonistas de sus textos, dieron voz a otras mujeres y así mismas, escribieron en primera persona y cuando lo consideraron necesario externaron su punto de vista desde una visión crítica y de denuncia. Hicieron visibles a sus contemporáneas y a ellas mismas, aspecto que en los demás periódicos de la época se observó. Y esa visibilidad es uno de los compromisos de quienes ejercen el periodismo, por eso afirmamos que esta época fue cuando surgieron las primeras periodistas de México. En sus publicaciones pueden observarse los cuatro ejes de la construcción de género que abordó Joan Scott y considero que el último tuvo su máxima expresión en cada periódico de la época.

En cuanto a los mitos que rodean al ideal femenino, se observaron las ideas que rodeaban la visión del papel de las mujeres en nuestra sociedad e influyeron en la creación y mantenimiento de estereotipos, pero también en su cuestionamiento: la mujer maternal, la mujer buena, la mujer bella, entre otros.

Los patrones estéticos y las normas de conducta que fueron impuestas a la vida femenina y presentadas como un consenso social poco a poco las cuestionaron.

Identificaron a la familia como una institución donde se adoptan las normas y valores que determinan su comportamiento en la sociedad y por ello apostaban a la educación fuera de ese ámbito.

Las personalidades femeninas que representan, pese a la imposición de un comportamiento único y natural en las mujeres de la época, rompieron con muchos supuestos y modelos tradicionales, destacando en ello a Laureana Wright. Son escritoras, pero también periodistas.

Fuentes consultadas

Bibliográfica

Araiza Díaz, Alejandra, "Pensar desde la epistemología feminista. Algunas pistas para recoger la genealogía de las mujeres en las Ciencias Sociales", *Acta Sociológica*, México, noviembre, 2020, pp. 29-57.

Calderón de la Barca, Marquesa, *La vida en México: Durante una residencia de dos años en ese país,* España, Editorial Rey Lear, 2011.

García, Genaro, *Leona Vicario. Heroína Insurgente,* México, INEHRM, 2020.

Gonzalbo, Pilar, *Educación de la mujer en la Nueva España*, México, El Caballito, 1992.

Hernández Carballido, Elvira Laura, *Las otras soldaderas. La participación femenina en el periodismo nacional durante la revolución mexicana (1910-1917)*, España, Academia Española, 2011.

Ibarra de Anda, Fortino, *Las Mexicanas en el periodismo*, México, Juventa, 1935.

Infante Vargas, Lucrecia, "De la escritura personal a la redacción de revistas femeninas. Mujeres y cultura escrita en México durante el siglo XIX", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, México, vol. XXIX, núm. 113, invierno, 2008, pp. 69-105.

Peniche Romero, Piedad, *Rita Cetina, La Siempreviva y el Instituto Literario de Niñas: una cuna del feminismo mexicano 1846-1908*, México, INEHRM, 2016.

Romero, Leticia, *Una historia de zozobra y desconcierto. La recepción de las primeras escritoras profesionales en México (1867-1910)*, México, Gedisa/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2016.

Scott, Joan, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG, 2000, pp. 265-302.

Toussaint, Florence, *Escenario de la prensa en el porfiriato*, México, Elementum, 2018.

Wrigth, Laureana, *Mujeres notables mexicanas*, México, Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, Tipografía Económica, 1910.

Hemerografía

El Álbum de la Mujer, Ciudad de México, 1883-1887.

El correo de las señoras, Ciudad de México, 1893.

El Siglo Diez y Nueve, Ciudad de México, 1873.

La Mujer Mexicana, Ciudad de México, 1904.

Las Hijas del Anáhuac, Ciudad de México, 1873-1874.
Panorama de las señoritas, Ciudad de México, 1842.
Violetas del Anáhuac, Ciudad de México, 1887-1889.

Electrónicas

CASTILLO TENORIO, Isabel, "La regulación de la práctica escolar en la Escuela de Artes y Oficios para Mujeres de la Ciudad de México, 1871-1879", *Conferencia Internacional Permanente para la Historia de la Educación*, Julio 26-29 de 2011, San Luis Potosí, México, 2011, disponible en: <https://www.repositoriodigital.ipn.mx/bitstream/123456789/5428/1/Ponencia%20ISCHE%2033%20ICT.pdf> (Consultado: 12/08/2023)

De la exclusión del canon al registro de la experiencia. La consideración de la escritura femenina como fuente para la Historia de las Mujeres en México (1805-1907)

Lucrecia Infante Vargas
Instituto Mora

Introducción

Mi interés por las publicaciones periódicas femeninas durante el Porfiriato comenzó hace más de treinta años, y como suele ocurrir cuando se persigue un tema durante mucho tiempo, en algún momento me hice una pregunta que todavía hoy suele ser pasada por alto, e incluso obviarse ¿dónde y cómo habían aprendido a escribir las primeras mujeres que dejaron plasmadas sus ideas, emociones y experiencias de vida en las páginas de aquellas revistas? Y con ello no me refiero, desde ahora es menester subrayarlo, a las "mujeres de letras", es decir a las primeras escritoras mexicanas que, como atenderemos más adelante, sobrepasando las reticencias del canon establecido desde una noción androcéntrica de la literatura, finalmente fueron reconocidas como tales a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Hablo más bien de aquéllas que desde un primer lugar como lectoras, escribieron cartas a la sección de "remitidos", un espacio de interacción editorial que, a la postre, nos ha permitido identificar al menos de manera parcial a ese público de las mujeres receptoras de estos medios impresos.

Ahora bien, dicha interrogante se justificaba por el hecho de que la investigación que aborda diversos aspectos de la Historia de la Educación, realizada desde la década de mil novecientos ochenta por Pilar Gonzalbo, Anne Staples y Lourdes Alvarado, entre otras historiadoras, mostra-

ba con respecto a la minoría de mujeres novohispanas, y más tarde las del México independiente, que al interior de sus familias recibieron una educación básica o de primeras letras, es decir que aprendieron a leer y a veces, no siempre, también a escribir.[1] Esta incógnita tampoco resultaba menor frente a la idea, hasta entonces generalizada, de que salvo los casos de excepción, como el de Sor Juana Inés de la Cruz, el registro formal (es decir canónico) de las "primeras" escritoras mexicanas se ubicaba hasta el último tercio del siglo XIX.

Antes de continuar con las implicaciones generadas por la búsqueda de respuestas a esta pregunta, es oportuno recordar que uno de los parteaguas epistémicos más relevantes, que hacia la década de mil novecientos setenta provocó que se señalara la ausencia de las mujeres en el recuento histórico predominante, fue la reconsideración de las dificultades —o incluso la imposibilidad— de observar su presencia en el pasado desde la revisión de las fuentes tradicionales. En otras palabras, la intención de "integrarlas" a la Historia desde los registros del pasado, legitimados como tales (en su mayoría de carácter institucional), se enfrentó de inmediato con un problema sustantivo: de manera predominante, aquellas huellas del pasado solo registraban las acciones realizadas por los varones en los distintos ámbitos de lo público y el ejercicio del poder, de los cuales hoy contamos con suficiente documentación al respecto. Las mujeres, en cambio, fueron excluidas de manera tácita, en tanto que su quehacer y acciones ocurrían en los espacios de la cotidianidad y lo privado, los cuales, también ahora es posible afirmarlo, no se consideraban parte de los ámbitos del acontecer humano que importaba preservar, pues se les pensaba solo como el lugar de las mujeres de acuerdo con su destino *natural*: las labores de limpieza, preparación de alimentos, el cuidado materno, y muchos otros quehaceres que, no obstante, soportan el andamiaje de toda sociedad.

Esta consideración supuso un giro metodológico fundamental para reconocer que en su mayoría las huellas de esa presencia se encontraban de manera tangencial, o indirecta, en otro tipo de vestigios que la historiografía tradicional no reconocía como testimonios válidos (léase "verdaderos") para reconstruir el pasado. Así, y en palabras de Carmen

[1] Entre otros: Pilar Gonzalbo, *Las Mujeres en la Nueva España*; María de Lourdes Alvarado, "La prensa como alternativa educativa para las mujeres de principios del siglo XIX", pp. 267-285; Anne Staples, "La lectura y los lectores en los primeros años de vida independiente", pp. 94-126.

Ramos Escandón (una de las pioneras de la Historia de las mujeres en México) cuando en su interés por indagar "los aspectos de la vida cotidiana, del ámbito de la vida material [...] los mundos interiores de la casa, la comida, el vestido", hacia mil novecientos ochenta la Escuela de los Annales de manera inevitable se topó, digámoslo así, con la creciente evidencia que daba cuenta de la manera en que cada periodo histórico "socialmente constituye la feminidad (y) la masculinidad", sin embargo, como afirma la misma autora, el interés de esta corriente historiográfica por las mujeres no implicó por sí misma su valoración como sujeto histórico: "Debemos anticiparnos al error común de confundir historia de la familia, de la cotidianidad o aún de la sexualidad con la historia de la mujer",[2] si dio cuenta de una novedosa y abundante documentación sobre su presencia en estos espacios, sobre sus múltiples acciones, actividades, quehaceres y, para la reconfiguración teórica que aquí nos interesa observar, también abonó, entre otros aspectos, a la gestación de las primeras reflexiones sobre la relevancia de las prácticas, no formales, del aprendizaje de la escritura.[3]

En este orden de ideas, las siguientes páginas ofrecen una breve reflexión sobre algunos de los aspectos sustanciales que, a lo largo de las últimas cuatro décadas, han replanteado la consideración del registro de la experiencia de las mujeres a través de la escritura, más allá de los géneros y estéticas del canon demarcado por una Historia de la literatura androcéntrica, y que, para el caso de la historiografía nacional vinculada con este ámbito de investigación, ha mostrado su relevancia como testimonio de la experiencia de vida de las mujeres en sus múltiples y diversos aspectos.[4]

[2] Carmen Ramos Escandón, "La nueva Historia, el Feminismo y la mujer", pp. 7-9.

[3] Excede al propósito de este breve recuento el seguimiento pormenorizado de obras precedentes que, aun cuando muy alejadas de las intenciones particulares de la Historia de las mujeres y de género, de forma tangencial o incluso indirecta, avistaron diversas prácticas de escritura de las mujeres, y por lo cual, en su justa medida podemos considerarlos antecesores de esta línea de estudio. Me refiero en particular a los trabajos de Josefina Muriel, *Conventos de Monjas en Nueva España* (1946); *Recogimientos de mujeres* (1974) y *Cultura femenina* (1982); así como los de Pilar Gonzalbo ya referidos.

[4] Este breve recuento retoma los planteamientos centrales que de manera parcial desarrollé en mi tesis de doctorado, publicado después como libro digital, y que he continuado explorando en diversos artículos y capítulos de libro, referidos en la bibliografía.

Larga, compleja y sinuosa es la historia del proceso mediante el cual, a lo largo del siglo XIX, las mujeres se posicionaron como lectoras y, más aún, como un importantísimo grupo de consumidoras de cultura impresa. Asimismo, aun cuando de nueva cuenta pueda parecer obvio, esta etapa fue un antecedente crucial para el posterior surgimiento (pero sobre todo el reconocimiento) de esa nueva identidad cultural de lo femenino: la mujer de letras, la escritora.

Ello es así porque durante mucho tiempo la escritura gestada por las mujeres no participó de los grandes anales de la literatura mexicana, pues como ya se mencionó, a excepción de la bien conocida *Décima musa*, ninguna otra pluma de mujer figuró en dicho recuento sino hasta la segunda mitad del siglo XIX; de esta forma, la posibilidad de revertir dicha afirmación ha significado una compleja y nada sencilla resignificación de la historiografía canónica, y de la historia de la literatura en particular.

En otras palabras, y como ya se anticipó, la reconsideración historiográfica de la escritura como un registro de la experiencia de las mujeres en el pasado, más allá de su inclusión en los distintos cánones literarios, forma parte de las reflexiones que a lo largo de la segunda mitad del siglo XX introdujeron la historia cultural, la historia de las mujeres, de las mentalidades, de la lectura, de la cultura escrita, de la prensa, de la vida privada, de la vida cotidiana, y de manera inevitable, de la literatura y de la crítica literaria. Todas son vertientes que, como ya mencioné, se entrecruzan necesariamente con el abanico historiográfico antes mencionado.[5]

Y es en este rejuego de influencias intelectuales, donde la definición de la escritura como una expresión humana cuya intención elemental es dejar registro textual de "un sinnúmero de experiencias y voluntades con el ánimo de comunicarlos",[6] que la escritura de las mujeres, en tanto una vía de expresión individual, comenzó a replantearse como un elemento consustancial a la progresiva autoconfiguración subjetiva e intelectual de una identidad compartida.

[5] Un texto fundamental al respecto fue el de Sandra Gilbert y Susan Gubar, *La loca del desván. La escritora y la imaginación literaria del siglo XIX*.

[6] Evelia Trejo, *"Los límites de un discurso. Lorenzo de Zavala, su "Ensayo histórico" y la cuestión religiosa en México"*, p. 33.

Desde dicha perspectiva, la reconsideración de la figura de la escritora (o mujer que escribe) supuso, en un primer momento, alejarse del concepto establecido por la teoría o la crítica literaria hegemónicas donde la noción de "creatividad, historia literaria o interpretación histórica (se basan) enteramente en la experiencia masculina (proclamada) como universal".[7] En un segundo momento, la escritura y la tradición literaria se observaron entonces como expresiones que, al surgir de una realidad histórica particular, daban cuenta de los diversos entornos materiales, emocionales, y mentales que participaban de la ya mencionada gestación de una conciencia de sí mismas y de su identidad como sujetos sociales. Todo lo cual resultaba por tanto un entramado "esencial del pasado de las mujeres".[8]

En dicho contexto, investigaciones como la de Lilia Granillo "Escribir como mujer entre hombres, poesía femenina mexicana del siglo XIX", no sólo dieron cuenta de un relevante corpus de publicaciones femeninas de diversa índole, y de la obra de mujeres poetas en ese periodo; sino que también inauguraron líneas de investigación no imaginadas previamente (como el uso de los seudónimos femeninos por escritores de fama, o el seguimiento de posibles casos de plagio de poesía femenina). De manera relevante, para los fines de esta reflexión, se demostró que una de las implicaciones sustanciales de la dinámica de género implícita en algunas de las instituciones culturales del siglo XIX (entre ellos el canon literario), fue el demérito y menosprecio del valor intelectual y artístico de la escritura realizada por las mujeres y, en consecuencia, su marginación sistemática.[9]

Esta develación fue determinante también para vislumbrar que, derivado del establecimiento de la escritura como una manifestación en estricto sentido racional, muchas otras prácticas de lectura y escritura realizadas por las mujeres en distintos momentos y ámbitos fueron asimismo invalidadas como testimonios elementales de dicha experiencia. Aun cuando, y es menester subrayarlo, desde la rigidez del canon literario dicha escritura no tuviera una intención de racionalidad.

Antes de continuar, vale la pena recordar que otra de las reconsideraciones determinantes que surgieron de las dificultades enfrentadas por la incipiente Historia de la Mujeres fue, precisamente, el análisis de la literatura como un registro del pasado que, aun sin proponérselo, ofrecía

7 Elaine Showalter, "La crítica feminista en el desierto", pp. 76-77.
8 *Ibid*.
9 Lilia Granillo, *Escribir*, 2000.

un mar insospechado de información sobre su presencia, pues, tal como afirmara en su momento Nicole Girón:

> …si reconocemos a la imaginación como un elemento inscrito tanto en la reconstrucción del pasado que desde la veracidad persigue la historia; como en la pretensión literaria de verosimilitud, es decir, de "construir" una "representación creíble de la realidad" la literatura es una ventana única para observar territorios del pasado que, por lo general, no suelen consignarse en las fuentes tradicionales, es decir, en registros generados por las diversas estructuras que norman la vida social y, de manera particular el ámbito de lo público, pero no así de su contraparte: lo privado. Espacio simbólico y material donde ocurren gran parte de las acciones que conforman la vivencia humana en su estrato más rudimentario y consustancial. Tal como los usos y costumbres relacionados con la indumentaria, la alimentación, la materialidad y el uso del espacio.[10]

A partir de dicho horizonte resulta comprensible que, como de igual modo afirmaron Michelle Perrot y Georges Duby en la ya clásica obra colectiva *Historia de las mujeres en Occidente*, coordinada por ambos durante los primeros años de la década de mil novecientos noventa, la Historia de las mujeres haya sido una de las primeras vertientes de la historiografía que encontró en la literatura una valiosa mina de información sobre el ser y quehacer de las mujeres en el pasado. El papel central de la literatura como una fuente se constató incluso desde esta primera reflexión: "el discurso de los hombres sobre las mujeres, o al menos la imagen que se forjan de ella"; pues más allá de que la literatura o cualquier otro testimonio del pasado inevitablemente da cuenta del ideal, imaginario y estereotipos que sobre las mujeres y lo femenino predominan en su realidad inmediata, "la exigencia de lo verosímil les permite a algunos autores conocerlas mejor. Es el caso de Shakespeare, Racine, Balzac o Henry James, cuyas obras —dice Duby— son un hervidero de mujeres de rostro individualizado".[11]

Dicho sea de paso, lo mismo sucede para el caso de la Historia de México. La literatura brinda pistas inagotables, aunque todavía muy poco exploradas, para rastrear la presencia de las mujeres en distintos ámbitos.

[10] Nicole Girón, "Historia y literatura", p. 99.

[11] Georges Duby citado en Carmen Vázquez, "La historia y la literatura. Encuentros y desencuentros", p. 172.

Ya sea desde la representación de los "constructos culturales que conforman la percepción del mundo simbolizado como femenino [...] imágenes modélicas, producto de un imaginario de predominio masculino",[12] y que son señalados por Julia Tuñón (otra de las pioneras de la Historia de las mujeres en nuestro país); o de su presencia en espacios y actividades con mínima posibilidad de registro en testimonios de carácter tradicional. Registros que, por cierto, en más de una ocasión nos muestran un actuar y quehacer femenino muy alejado de los estereotipos de la sujeción, resignación y pasividad con que durante mucho tiempo se les adjudicó en la historiografía. Por el contrario, nos acerca también a territorios apenas advertidos como registros de su actividad cotidiana, entre otros, los relacionados con la hoy llamada cultura material: la indumentaria, el mobiliario, los utensilios y técnicas de diversas índoles en cuya creación y propagación las mujeres han tenido una participación fundamental, aunque hasta muy recientemente observada como tal.

Segundo trazo. Ampliando el horizonte de las mujeres y la escritura

En términos generales, y desde la reconsideración historiográfica aquí señalada, la escritura femenina no reconocida como tal, pero registrada en la redacción de cartas, diarios, o crónicas conventuales; la lectura individual —o en grupo— en las salas destinadas a la costura y el bordado; la memorización y recitado de poemas en las tertulias y otros espacios de sociabilidad; el aprendizaje de un idioma diferente al propio mediante la traducción e inclusive, el aprendizaje rudimentario de la tipografía y la encuadernación, se dejó ver como un insospechado escenario de actividades y prácticas que, como ya se dijo, sin pensarse como tales, representaron un antecedente formativo crucial. Para decirlo de otra manera, una especie de entrenamiento informal en el uso de la escritura que contribuyó a explicar por qué, desde 1805, en las páginas del primer impreso cotidiano de la Nueva España, el *Diario de México,* se publicaron los ya mencionados "remitidos" y las cartas firmadas por puño y letra de una mujer.

Por otro lado, la recuperación de la escritura de las mexicanas en las publicaciones periódicas aumentó el corpus de textos que dejaban atrás la idea de que la tinta y el papel habían llegado a sus manos hasta el úl-

[12] Julia Tuñón, "Introducción", p. 24.

timo tercio del siglo. Así, y aun cuando de manera breve, es importante mencionar que a partir de 1805 y hasta 1838, año en que surge la primera publicación periódica dirigida a un público femenino: el *Calendario de las Señoritas Mexicanas* (editado anualmente por Mariano Galván hasta 1843). La presencia escrita de las mujeres en los medios impresos se mantuvo de manera constante y progresiva, ya fuera mediante el simple envío de saludos y felicitaciones al editor, o de adivinanzas, charadas, poemas, y solicitud de consejos.

Uno de los muchos textos del *Diario de México* que nos brinda un testimonio emblemático de la manera en que la escritura se convirtió en un vehículo a través del cual las mujeres exponen sus ideas en el ámbito de lo público —tránsito sustancial en su futura configuración como ciudadanas— es la "Carta de una señorita a otra…" enviada por *Pepita* al *Diario de México* en 1806, quien deja entrever una ligera burla (¿o un refinado sentido del humor?) cuando se lamenta por "no contar" con la inteligencia necesaria para representar a sus congéneres:

> A la verdad, querida amiga, si tuviera una bien cortada pluma, un estilo florido, y la más persuasiva elocuencia, tomaría con ardoroso interés la defensa de mi sexo, más ¿qué puede hacer una mujer sin instrucción, que no tuvo otro patrimonio que la estupidez, que nació para vivir y morir sepultada en la ignorancia?[13]

A partir de entonces, y a lo largo de las dos décadas siguientes, más de una veintena de publicaciones femeninas aparecen, en un ritmo promedio de cinco a seis cada año, cuya única interrupción obedece a los continuos conflictos armados que suceden hasta la década de los años setenta, y que entre otros muchos impactos, impiden la llegada de los suministros básicos en las imprentas: la tinta y el papel.

De regreso a las publicaciones mencionadas, tenemos entre algunas de las más importantes: *El Museo Yucateco* (1841), que bajo la batuta de don Justo Sierra O´Reilly consigue aparecer cada mes, y durante un año, en la ciudad de Campeche; el *Semanario de las Señoritas Mexicanas. Educación científica, moral y literaria del bello sexo* (1841-1842), editado en la ciu-

[13] Pepita, "Carta de una señorita a otra, que se halla ausente de esta ciudad", *Diario de México*, 3 de septiembre de 1810.

dad de México por Isidro Rafael Gondra; *El apuntador. Semanario de teatros, costumbres, literatura y variedades* (1841), revista publicada por Ignacio Cumplido, también impresor del *Presente Amistoso Dedicado a las Señoritas Mexicanas* (una verdadera joya tipográfica), cuyos tomos anuales aparecen en 1847, 1851 y 1852. En la década siguiente destacan *La semana de las señoritas Mexicanas*, que en sus distintas épocas (1850, 1851, 1852) publicó la imprenta de Juan R. Navarro, también responsable de la publicación de otro par de importantes revistas, *La Camelia. Semanario de literatura, variedades, teatros, modas. Dedicado a las señoritas mexicanas,* que circuló de 1852 a 1853, y *El Álbum de las Señoritas* (1855-1856).[14]

Un cambio relevante durante este periodo es el incremento que de forma paralela se registra entre las publicaciones femeninas y —el número de mujeres que comienzan a participar en ellas como colaboradoras. Así, mientras que en 1838 sólo se publica un texto firmado por una mujer con su nombre y apellido real; hacia 1859, el número de firmas se incrementa a treinta y nueve. Si en términos cuantitativos el aumento es indiscutible, el terreno ganado por las escritoras es claro también en la ampliación de las temáticas que abordan, y los géneros literarios en que lo hacen. Con relación a este último aspecto, aun cuando la poesía se mantiene como género predilecto, aumenta muy significativamente la cantidad de traducciones, cuentos, novelas, y ensayos. Y cabe mencionar que ya no sólo escriben sobre los tópicos románticos de costumbre (el amor maternal, la muerte, la naturaleza, o las desavenencias amorosas); tampoco sobre los rubros que, para entonces, se han convertido en secciones indispensables de estas revistas: moda, consejos domésticos, o la crónica semanal de eventos sociales. Ahora también escriben sobre asuntos que —así lo afirman— les atañen e inconforman; en primer lugar, el escaso nivel de instrucción escolar de las mujeres, y ciertos comportamientos masculinos que consideran moralmente ofensivos (como el adulterio). De igual modo es relevante que, aunque de manera esporádica, se publica la traducción de notas que informan sobre los avances del sufragismo en Inglaterra y los Estados Unidos de Norteamérica.

En suma, la demarcación de este nuevo continente letrado, en el que las mujeres escribían de sí mismas a partir de su vivencia y de su experiencia particular, fue asimismo la consolidación de un tránsito crucial en esta his-

[14] Para un recuento pormenorizado véase de mi autoría, *De la escritura al margen*, 2017.

toria de apropiación de la palabra escrita: el paso de lectoras a redactoras, y el cruce de la frontera privada hacia el territorio de lo público.[15]

Último trazo

Otro aspecto determinante para la incorporación de la huella escrita de las mexicanas al corpus de la evidencia histórica fue la demostración de una primera gran época de revistas para mujeres escritas por ellas mismas. El inicio de esta etapa, que en la temporalidad de mis investigaciones cierra en 1907, está marcada por la publicación de *La Siempreviva* (1870-1872), dirigida y redactada en Mérida, Yucatán, por las también oriundas de dicha península Rita Cetina Gutiérrez, Cristina Farfán, y Gertrudis Tenorio Zavala. Desde mi perspectiva, este periodo (1870-1907) representa la culminación del tránsito en el proceso de apropiación de la escritura por parte de las mujeres mexicanas, y que, al mismo tiempo, nos ha permitido comprender por qué la demanda del derecho de las mujeres a la educación superior fue una exigencia permanente en las páginas de todas la revistas femeninas que conforman esta etapa final del siglo XIX y los primeros años del XX.[16]

En ese sentido, y aunque no es posible extendernos aquí sobre ello, es imprescindible mencionar aunque sea de manera breve a Laureana Wright de Kleinhans, una de las figuras más relevantes no solo para la relectura de la historia de las mexicanas y la escritura hasta aquí relatada, sino también para el inicio de la pedagogía protofeminista observada hace ya muchos años por Lourdes Alvarado, y en cuyo seguimiento de dos textos centrales de Laureana: *La emancipación de la mujer por medio del estudio* y *Educación errónea de la mujer y medios prácticos para corregirla*, da cuenta de la precisión con que esta librepensadora señaló que la única diferencia sustancial entre hombres y mujeres era la desigualdad con respecto al nivel de instrucción recibida (es decir de los conocimientos formales adquiridos en la escuela). No sorprende, por tanto, que en toda su obra encontremos de manera insistente la demanda del acceso de las mujeres a una educación superior como una condición elemental para la reformulación de la identidad femenina subyacente en la conciencia y subjetividad de cada mujer.

15 El desarrollo puntual de este tránsito puede revisarse en "De intrusas solitarias a mujeres de letras".

16 Véase: *Las primeras conquistas femeninas: escritura, prensa y educación. (1830-1916)*.

IMAGEN 1.

Retrato de Rita Cetina. Autor desconocido.

Fuente: Archivo General del Estado de Yucatán, Fondo Rita Cetina (1841-1953), caja 1, vol. 1, expediente 42, Tomado de *Rita Cetina, La Siempreviva y el Instituto Literario de niñas: una cuna del feminismo mexicano 1846-1908*, México, INEHRM, 2015. En <https://inehrm.gob.mx/work/models/inehrm/Resource/1484/1/images/RitaCetina.pdf> Fecha de consulta: 26/04/2024.

En otras palabras, Laureana Wright identificó la necesidad imponderable de gestar una confianza interna que transformara de raíz la introyección de la idea de desigualdad entre los sexos. Un proceso de autoafirmación sin el cual no sería posible que las mujeres transitaran hacia un modelo de educación que promoviera el desarrollo de sus habilidades intelectuales. Dicho horizonte de transformación se define de manera rotunda en este breve fragmento que pertenece a unos de los ensayos ya referidos: *Educación errónea de la mujer*.

IMAGEN 2.

Portada del primer número de la revista *La Siempreviva*, sábado 7 de mayo de 1870, año 1, núm. 1.

LA SIEMPREVIVA

REVISTA QUINCENAL

ORGANO OFICIAL DE LA SOCIEDAD DE SU NOMBRE.

BELLAS ARTES.—ILUSTRACION.—RECREO.—CARIDAD.

REDACTADA EXCLUSIVAMENTE POR SEÑORAS Y SEÑORITAS.

AÑO I.) MERIDA, SABADO 7 DE MAYO DE 1870. (NUM. 1.

INTRODUCCION.

Fuente: Tomado de la edición facsimilar de la revista *La Siempreviva*, en Melchor Campos García (coord.), *La Siempreviva, 1870-1872. El arte de combatir por la emancipación de las mujeres*, Yucatán, Instituto para la Equidad y Género en Yucatán/Instituto de Cultura de Yucatán, 2010. En <https://inehrm.gob.mx/work/models/inehrm/Resource/1484/1/images/RitaCetina.pdf> Fecha de consulta: 26/04/2024.

> Proclamar dentro de los límites del decoro y la justicia la emancipación de la mujer, la igualdad de la educación, de principios y de derechos entre ambos sexos por medio de una revolución intelectual que la mujer tiene que efectuar por sí misma y con el auxilio de sus propias fuerzas, como se efectúan todas las revoluciones [pretende] hacerla apta para atenderse y bastarse a sí misma, dándole la instrucción por salvaguardia, el trabajo por recurso y la dignidad por égida […] ¿Qué necesita la mujer para llegar a esta perfección? Fuerza de voluntad, valor moral, amor a la instrucción y, sobre todo, *amor a sí misma y a su sexo*, para trabajar por él, para rescatarle de los últimos restos de esclavitud que por inercia conserva.[17]

Esta misma convicción atraviesa las páginas de todas las publicaciones que dieron voz a las mujeres a lo largo de las tres últimas décadas del siglo XIX y los primeros diez años del XX que aparecieron en esta última etapa. De manera especial en las doce dirigidas por mujeres (impresas en su mayoría en la ciudad de México), y cuyas directoras, no es un dato menor, para entonces contaban con más de veinte años dentro del mercado de los medios impresos. En primer lugar, la ya referida y emblemática *La Siempreviva* (1870-1872); las *Hijas del Anáhuac* (1873-1874), administrada y dirigida literariamente por Concepción García y Ontiveros (autonombrada "redactora en jefe") y elaborada en las prensas de la Escuela de Artes y Oficios para Mujeres; *El Recreo del Hogar* (1879), publicada en Tabasco por las manos también de las ya mencionadas Rita Cetina y Gertrudis Tenorio.

Aun cuando tampoco es el propósito de este breve recuento, resulta imprescindible subrayar la pertenencia al magisterio que vincula a muchas de las primeras escritoras que participaron en estas revistas, sea como fundadoras o colaboradoras. Este rasgo no es mera coincidencia, por el contrario, es una evidencia más de la intrínseca relación entre el proceso de apropiación de la escritura y la demanda del acceso a la educación. De igual modo, tampoco es casual el hecho de que la mayor parte de los proyectos editoriales ya mencionados fueron gestados o apoyados de manera directa por quienes también fueron pioneras en acreditarse como profesoras de primeras letras (único nivel de formación magisterial al que inicialmente tuvieron acceso las mujeres en México), o bien en la fundación de asociaciones políticas. Entre ellas, Rita Cetina, Dolores Correa Zapata, Mateana Murguía de Aveleyra, Refugio Barragán de Toscano, Esther

[17] Lourdes Alvarado, *Educación*, pp. 95 y 120.

Tapia de Castellanos, Concepción García y Ontiveros, Josefina Pérez de García Torres, Laura Méndez de Cuenca, María Enriqueta Camarillo, y otras tantas que todavía esperan ser rescatadas del olvido.[18]

A manera de conclusión

Para terminar, es necesario reiterar que los ámbitos de investigación a los que me ha llevado el recuento de la expresión escrita de las mujeres en los medios impresos, dan cuenta de dos importantes influencias que han abonado al ingreso de las mujeres como agentes históricos. Por un lado, la reflexión histórica que centra su mirada en la cotidianidad, la vida privada y la construcción de los imaginarios y las representaciones culturales; por otro, una vertiente de investigación feminista que, en palabras de la filósofa Graciela Hierro, en tanto pone al descubierto "la creación y la práctica de la cultura femenina [entendida como el] 'conjunto de saberes, obras, hechos, acciones, actitudes, costumbres, símbolos, tradiciones, rituales, lenguajes, gusto, preferencias, principios y procedimientos desarrollados por las mujeres' [devela también] la experiencia de sus intereses y necesidades" .[19]

Desde dicha perspectiva, repensar la historia de las mujeres y la escritura más allá de los recuentos de la Historia de la literatura, o incluso de una Historia del Feminismo enfocada de manera predominante en el devenir de su actuación política, y considerar la relevancia de contar con registros escritos que fueron gestados por ellas mismas, nos acercan a la experiencia particular de su vivencia desde el ser mujer, atraviesa necesariamente por el viraje epistemológico señalado por Sandra Lorenzano, desde el cual se valida la trascendencia socio cultural que para las mujeres ha significado el acto de tomar "la pluma para convertirse en sujetos de su propia enunciación"[20] en tanto que, como hemos insistido en señalar, el aprendizaje y uso de la escritura forma parte del proceso elemental de la autoafirmación y configuración de la identidad.

[18] Entre ellas tenemos, y solo como referencia minúscula, a Rosaura Zapata, Estefanía Castañeda y Carmen Ramos del Río, fundadoras del Jardín de Niños en México, y cuyos cuantiosos textos de carácter pedagógico forman parte sustancial de la memoria de esta institución y del papel que ellas y muchas otras mujeres tuvieron en este proceso fundacional.

[19] Graciela Hierro, *Ética*, 1985, p. 15.

[20] Sandra Lorenzano, "Mujeres y escritura: a propósito de Otramente", p. 359.

En el mismo orden de ideas, y dada la exclusión que históricamente sufrieron las mujeres de las preciadas llaves del saber: la lectura y la escritura; es preciso reiterar la relevancia de legitimar esas huellas como registros que, además de mostrar los mecanismos y las estrategias desarrolladas por las mujeres para realizar éstas y otras actividades no permitidas, nos brindan información puntual de los espacios y las prácticas de convivencia y sociabilidad "femeninas" donde y a través de las cuales, además del aprendizaje informal, se tejieron las redes de apoyo, comunicación y complicidad que necesariamente antecedieron la posibilidad de que las mujeres se pensaran desde la libertad y la autodeterminación: la cocina, los baños y lavaderos, la sala de bordado, lectura y oración, las tertulias, las iglesias, los paseos, tan solo por mencionar algunos.

Asimismo, y como parte de la recuperación de la escritura de las mujeres en sus múltiples variantes, aunque ceñido al corpus de los medios impresos que han ocupado mi atención (publicaciones periódicas femeninas), su propia búsqueda y localización sigue siendo no sólo una tarea, sino toda una aventura permanente, al igual que la preservación de aquéllas que ya están resguardadas en fondos reservados, y que esperan la conversión al formato digital que haga posible su difusión, o incluso las reviva en el antiguo entramado de la tinta y el papel, como lo ha conseguido el equipo coordinado por la historiadora Clara Inés Ramírez con el facsímil de *Las Hijas del Anáhuac. Ensayo Literario. 1873-1874*.[21]

Permanece también el reto de generar una memoria textual, desde las posibilidades tecnológicas del momento actual, en una amplia diversidad de formatos materiales (impresión, textil, plástico) o de índole virtual (blogs, etcétera).

Para terminar, y como dije al inicio de estas líneas, dado que en la reconstrucción del pasado de las mujeres las huellas más difíciles de encontrar son las elaboradas por ellas mismas, quiero mencionar un proyecto de gestación de una memoria colectiva de *Relatos* en el que participé hace un par de años. La elección del Relato como un género que permite la interacción entre el registro de la vivencia personal, la condición histórica y la ficción, cumplió con el objetivo central de generar un testimonio sobre la vivencia de las ancestras que motivaron este ejercicio, y el propósito elemental de rescatar del olvido su experiencia de vida. Pues tal como afirman Amparo Espinosa Rugarcía y Ethel Kolteniuk Krauze, creadoras

[21] Clara Ramírez, *Las Hijas del Anáhuac. Ensayo Literario. 1873-1874*.

de la "Hermandad de las Talladoras de Palabras" y pioneras en la preservación de la memoria femenina:

> Las palabras son viento y van al viento…No nos conformamos con ellas, por eso necesitamos La Escritura. La Escritura se queda, permanece, trasciende el tiempo y el espacio. La Escritura contiene, resume y explica la experiencia, el conocimiento y el destino de la humanidad […] Apropiarse de La Escritura no significa necesariamente hacer literatura. Pero apropiarse de La Escritura es el arte de la vida, escrita con tu puño y letra, y este camino necesitamos recorrerlo todas las mujeres.[22]

Como escribí en la introducción de este libro, fue desde dicha intención que al relatar las historias de vida de las mujeres que nos antecedieron, reconocimos la trascendencia histórica de su ser y hacer. La experiencia de "tallar" con palabras estas Historias, nos confirmó el poder de la escritura como proceso de transformación y de configuración de la identidad. Una experiencia que reafirmó nuestra pertenencia a esa trama de vida que nos ha permitido tejer la nuestra, y en la que se conjuran todas las vivencias de ese linaje ancestral. El de todas esas mujeres que antes de nosotras construyeron un lugar en el mundo y nos lo hicieron posible, también.[23]

Fuentes consultadas

Bibliográficas

Alvarado, María de Lourdes, "La prensa como alternativa educativa para las mujeres de principios del siglo XIX", en Pilar Gonzalbo (coord.), *Familia y educación en Iberoamérica*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 267-285.

————, "Transcripción y estudio introductorio", en *Educación y superación femenina en el siglo XIX: dos ensayos de Laureana Wright*, México, UNAM, (Cuadernos del Archivo Histórico de la UNAM, 19), 2005.

Chumacero, Leticia, *Una historia de zozobra y desconcierto. La recepción de las primeras escritoras profesionales en México (1867-1910)*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México- Gedisa, 2016.

[22] Amparo Espinosa Rugarcía y Ethel Kolteniuk Krauze, *Secretos, leyendas y susurros. Rituales para mujeres que se atreven a apropiarse de la escritura*, pp. 9-10.

[23] Lucrecia Infante, "Presentación", pp. 11-12.

ESPINOSA, Amparo Rugarcía y Ethel Kolteniuk Krauze, *Secretos, leyendas y susurros. Rituales para mujeres que se atreven a apropiarse de la escritura*, México, DEMAC, 2007.

GILBERT, Sandra M. y Susan Gubar, *La loca del desván. La escritora y la imaginación literaria del siglo XIX,* Valencia, Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer, 1994.

GIRÓN, Nicole, "Historia y literatura: Dos ventanas hacia un mismo mundo", en Fernando Curiel, *et al*., *El historiador frente a la historia. Historia y literatura,* México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, pp. 61-106.

GONZALBO, Pilar, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987.

GRANILLO VÁZQUEZ, Lilia, *Escribir como mujer entre hombres, poesía femenina mexicana del siglo XIX*, Tesis de doctorado, UNAM, 2000.

HIERRO, Graciela, *Ética y Feminismo*, México, UNAM, 1985.

INFANTE VARGAS, Lucrecia, "De intrusas solitarias a mujeres de letras. La inserción de la escritura femenina en la literatura nacional (1847-1876)", en Miguel A. Castro, Blanca Estela Treviño, Pablo Mora (coords.), *Historia de las literaturas en México. Siglo XIX, Vol. 2. Una cartografía de las letras de México (1848-1876),* México, UNAM-Coordinación de Humanidades-Instituto de Investigaciones Bibliográficas-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2021, pp. 297-311.

————, "De lectoras y redactoras. Las publicaciones femeninas en México durante el siglo XIX", en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (editoras*), La República de las letras. Asomos a la Cultura Escrita del México decimonónico* (volumen II), México, UNAM- Instituto de Investigaciones Filológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005, pp. 183-194

————, "Las primeras conquistas femeninas: escritura, prensa y educación. (1830-1916)", *KORPUS*, vol. II, núm. 4, enero-abril 2022, pp. 133-146.

————, *De la escritura al margen a la dirección de empresas culturales: mujeres en la prensa literaria mexicana del siglo XIX (1805- 1907),* España, Sevilla, Benilde Ediciones, 2017.

INFANTE, Lucrecia y Verónica Vázquez (editoras), *Historias del pasado que son presente. Relatos de mujeres,* México, Editorial PAX, 2019.

LORENZANO, Sandra, "Mujeres y escritura: a propósito de *Otramente*", *Debate Feminista*, núm. 20, octubre, 1999, pp. 356-361.

RAMÍREZ, Clara y Claudia Llanes (ed.), *Las Hijas del Anáhuac. Ensayo Literario. 1873-1874*, México, IISUE-UNAM, 2022.

RAMOS, Carmen, "La nueva Historia, el Feminismo y la mujer", en *Género e Historia*, México, Instituto Mora/UAM, 1992; pp. 7-37.

SHOWALTER, Elaine, "La crítica feminista en el desierto", traducción de Argentina Rodríguez, en Marina Fe (coord.), *Otramente. Lecturas y escrituras feministas*, México, PUEG-UNAM, 1999, pp. 75-112.

STAPLES, Anne, "La lectura y los lectores en los primeros años de vida independiente", en *Historia de la lectura en México*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 94-126.

TREJO, Evelia, "*Los límites de un discurso. Lorenzo de Zavala, su "Ensayo histórico" y la cuestión religiosa en México*", México, UNAM/INAH/FCE, 2001.

TUÑÓN, Julia, Mujeres, *Entre la imagen y la acción*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-DEBATE, (Historia Ilustrada de México), 2015.

VAZQUEZ, Carmen, "La historia y la literatura. Encuentros y desencuentros", en *Reflexiones sobre el oficio del historiador*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, pp. 159-176.

Índice general

TOMO I

Introducción 7

Margarita Vasquez Montaño y Ana Lau Jaiven

APROXIMACIONES A LAS MUJERES DEL MÉXICO ANTIGUO

De la ausencia a la visibilidad.
La evolución en el estudio de las mujeres mexicas y mayas 17

Miriam López Hernández

Las relaciones de género en la sociedad mexica 47

María Rodríguez-Shadow

La exhibición del poder femenino entre los mayas:
naturaleza y sentido 69

Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva

LAS MUJERES EN LA NUEVA ESPAÑA: CUERPOS, ETNICIDAD, CONDICIÓN SOCIAL Y MORAL

Piedad y sumisión.
Las mujeres en la religiosidad católica novohispana 93

Antonio Rubial García

De beaterios a conventos.
Una opción para la mujer en el virreinato de la Nueva España.....129
Manuel Ramos

Cuerpos femeninos y espacio conventual en la Nueva España.....165
Genevieve Galán Tamés

Africanas, afrodescendientes y afromexicanas.....199
María Elisa Velázquez Gutiérrez

Cuerpos femeninos y moral sexual, siglos XVIII y XIX.....221
Fernanda Núñez Becerra

Discursos, faltas y penas. Cuerpos y sexualidades
en los albores de la modernidad mexicana.....249
Marcela Suárez Escobar

MUJERES DEL SIGLO XIX: ENTRE LA INDEPENDENCIA
Y LAS TRANSFORMACIONES DE LA MODERNIDAD

Insurgentas: las mujeres en la lucha
por nuestra independencia 273
Angélica Noemí Juárez Pérez

Las mujeres de la Independencia: la sutil mutación.....295
Moisés Guzmán Pérez

De novohispanas preindependentistas
a mexicanas prerrevolucionarias.
Las mujeres de principios y finales del siglo XIX..... 333
Anne Staples

Alas para volar: la educación superior
de las mujeres en México, siglo XIX.....361
María de Lourdes Alvarado

Pautas para ser mujer periodista en el siglo XIX.....391
Elvira Hernández Carballido

De la exclusión del canon al registro de la experiencia.
La consideración de la escritura femenina
como fuente para la Historia de las Mujeres en México (1805-1907). 413
Lucrecia Infante Vargas

TOMO II

La tradición feminista radical de Yucatán. De Rita Cetina Gutiérrez
a Elvia Carrillo Puerto y compañeras (1870-1924).....15
Piedad Peniche Rivero

El lento proceso de individuación
de las esposas mexicanas en el divorcio, siglos XIX y XX 39
Ana Lidia García Peña

Las mujeres en la Revolución Mexicana. Participación,
resistencia y adaptación en tiempos de guerra. 71
Margarita Vasquez/Felipe Ávila

Mujeres anarquistas en la Revolución Mexicana 101
Anna Ribera Carbó

Presencias y legados de las maestras normalistas
y no normalistas de la primera mitad del siglo XX en México.....127
Oresta López Pérez

"Ni preferentemente Masculino ni parcialmente Femenino".
Los debates por el sufragio femenino en México, 1917-1953 165
Ana Lau Jaiven

Primeras comunistas en México:
entre el nacionalismo revolucionario
y el internacionalismo proletario, 1919-1935 193
María de Lourdes Cueva Tazzer

Los afanes sufragistas del Frente Único
pro Derechos de la Mujer, 1935-1940.....221
Verónica Oikión Solano

Las mujeres de clase media, trabajo y crítica
a la desigualdad de género. Ciudad de México, 1870-1950 249
Susie S. Porter

Mujeres fotógrafas del cambio de siglo mexicano (1880-1920) 275
Laura Capote Mercadal

Las mujeres en las artes visuales mexicanas de 1911 a 1953:
complicidades, encuentros y resistencia 295
Liliana Moctezuma

Violencias femeninas y maternidad. Delincuencia, visiones
y justicia en la ciudad de México (primera mitad del siglo XX) 321
Martha Santillán Esqueda

Control y violencias: la prostitución
y su explotación en México en el siglo XX 347
Fabiola Bailón Vásquez

La patologización del desorden de género:
Una lectura en clave feminista de la doxa
y práctica psiquiátrica en la ciudad de México (1900-1950) 371
Oliva López Sánchez

TOMO III

SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX:
MOVILIZACIÓN Y AGENCIA FEMENINA

Cuerpo y belleza transnacional:
los años dorados en México 17
Elsa Muñiz

Construir lo político: las mujeres
y los movimientos estudiantiles mexicanos del siglo XX 49
Denisse Cejudo Ramos

Las guerrilleras socialistas
durante la Guerra Fría mexicana (1964-1982) 71
Adela Cedillo

El proceso de visibilización y reconocimiento
de lesbianas en tanto sujetos políticos y sociales 101
Adriana Fuentes Ponce

Como muestra un botón: Rosa Delia Amaya Castro,
líder agrarista de Sonora 129
Ana Luz Ramírez Zavala

Mujeres *en* migración durante la segunda mitad del siglo XX 149
Irina Córdoba Ramírez

Las aportaciones de las modelos de arte en la Escuela Nacional
de Pintura, Escultura y Grabado "La Esmeralda" 171
Vanessa Montoya

MUJERES DE CARA AL SIGLO XXI: HISTORIA RECIENTE Y ACTUALIDAD

Arte feminista en México: más de 50 años desdibujando
las fronteras entre arte, activismo y teoría (1970-2023) 199
Sonia Yuruen Lerma Mayer y Cecilia Itzel Noriega Vega

Tocar el fondo, revolucionar la vida. Tres décadas
de experiencias y luchas de mujeres indígenas 229
Gisela Espinosa Damián

El sujeto político mujeres-afromexicanas: algunas notas
sobre su "aparición" en el contexto mexicano del siglo XXI 263
Itza Amanda Varela Huerta

El desplazamiento forzado desde las experiencias
y saberes de niñas y jóvenes de Guerrero:
un ejercicio de microhistoria y memoria del presente 277
*Valentina Glockner, Rebecca M. Torres, Mariana Becerra Sánchez
y Carolina Aguilar Román*

Feminicidio y violencias feminicidas: un cambio
de paradigma para nombrar, investigar y erradicar
las violencias contra nuestros cuerpos-territorios (1970-2023) 305
Emanuela Borzacchiello

Colectivos de mujeres buscadoras:
procesos de organización y resistencia 329
Mercedes Zúñiga Elizalde

Hacia la despatriarcalización del Estado-Nación:
mujeres que construyeron el pasado, mujeres
subversivas que luchan por los retos del presente 351
Natividad Gutiérrez Chong

TOMO 1

HISTORIA DE LAS MUJERES EN MÉXICO:
PANORÁMICAS, ABORDAJES Y APROXIMACIONES

DEL MÉXICO ANTIGUO A LA CREACIÓN DEL ESTADO NACIÓN

LOS PROCESOS FUNDACIONALES DESDE LA ÓPTICA DE LAS MUJERES

MARGARITA VASQUEZ MONTAÑO
ANA LAU JAIVEN
Coordinadoras

fue editado por el

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDIOS HISTÓRICOS
DE LAS REVOLUCIONES DE MÉXICO

Se terminó en la Ciudad de México en noviembre de 2024.

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

INEHRM