

omni la zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

**LA MUJER Y SU COMPORTAMIENTO DURANTE EL
PERÍODO DE LA INDEPENDENCIA EN MÉXICO, 1767-
1824.**

**LA MORAL CATÓLICA COMO COSTUMBRE
NOVOHISPANA EN LA CONTINUIDAD DEL
COMPORTAMIENTO DE LA MUJER**

TESIS DOCTORAL QUE PRESENTA

RAÚL ROMERO RAMÍREZ

Directores:

**LOLA VALVERDE LAMSFUS
ABEL JUÁREZ MARTÍNEZ**

INDICE

INTRODUCCIÓN O PROTOCOLO DE INVESTIGACIÓN

TEMA DE INVESTIGACIÓN.	3
JUSTIFICACIÓN DE LA TEMÁTICA.	8
ESTADO DE LA CUESTIÓN.	20
PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN (HIPÓTESIS).	28
TIPO DE FUENTES.	31
CAPITULADO.	42

PRIMER CAPÍTULO.

EL COMPORTAMIENTO DE LA MUJER: ANTECEDENTES DE LOS SIGLOS XVI y XVII. Desde la <i>Instrucción de la Mujer Cristiana (1524)</i> hasta las <i>Memorias Históricas (1736)</i>.	49
I BASES NORMATIVAS EN EL COMPORTAMIENTO: NORMATIVIDAD MORAL RELIGIOSA.	51
II BASES NORMATIVAS EN EL COMPORTAMIENTO: NORMATIVIDAD MORAL SECULAR O CIVIL.	69
III ROLES Y ACTIVIDADES EN EL COMPORTAMIENTO.	96
IV LOS PRIMEROS VISOS DE TRANSGRESIÓN DE LA MUJER.	111

SEGUNDO CAPÍTULO.

EL COMPORTAMIENTO DE LA MUJER: LA ÉPOCA BORBÓNICA.

Desde la instauración de la Casa Borbón (1700) hasta el establecimiento de la Ordenanza de Intendentes (1784).	160
I INSTAURACIÓN BORBÓNICA POR FELIPE V Y FERNANDO VI (1700-1759): EL CASO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS.	162
II INSTAURACIÓN BORBÓNICA INTERIOR POR FERNANDO VI (1713-1759): EL CASO DE LOS GITANOS Y LOS MASONES.	182
III IDEALES DE LA INSTAURACIÓN DESPÓTICA ILUSTRADA POR CARLOS III Y CARLOS IV (1759-1808): EL CASO DE LOS ILUSTRADOS.	201
IV REALIDADES FRENTE AL DESPOSTIMO ILUSTRADO DE CARLOS III Y CARLOS IV (1759-1808): CASOS HISTÓRICOS DE EQUILIBRIO Y DESEQUILIBRIO PATRIMONIAL DE LA NORMA MORAL.	235

TERCER CAPÍTULO.

EL COMPORTAMIENTO DE LA MUJER: LA ÉPOCA DE LA INDEPENDENCIA.

Desde los colegios ilustrados en Nueva España (1753) hasta la Constitución liberal (1824).	274
I IMAGINARIO JESUITA COMERCIAL: DESEQUILIBRIO DE AUTÓNOMÍA Y LIBERTAD MERCANTIL. EL CASO DE BÁRBARA BETANZOS, INDÍGENA NOBLE (1772-1793).	277
II IMAGINARIOS JESUITA Y ARISTÓCRATA ILUSTRADA: DESEQUILIBRIO DE AUTOSUFICIENCIA. EL CASO DE MARÍA IGNACIA RODRÍGUEZ DE VELASCO, CRIOLLA ARISTÓCRATA (1794-1851).	296
III IMAGINARIO JESUITA E ILUSTRADO: DESEQUILIBRIO DE IGUALDAD. EL CASO DE JOSEFA ORTIZ DE DOMÍNGUEZ, CRIOLLA ACOMODADA, (1810-1829).	328
IV IMAGINARIO ILUSTRADO Y LIBERAL MASÓN: DESEQUILIBRIO DE IDENTIDAD. EL CASO DE LEONA VICARIO, MESTIZA ACOMODADA, (1811-1842).	360
V IMAGINARIO ILUSTRADO Y MASÓN: DESEQUILIBRIO DE LIBERTAD DE DECISIÓN. EL CASO DE MARÍA TERESA MEDINA DE LA SOTA Y RIVA, CRIOLLA ACOMODADA, (1807-1824).	410

CONCLUSIONES.	448
---------------------------	------------

FUENTES.	466
----------------------	------------

PROTOCOLO DE INVESTIGACIÓN

Tema de investigación

La tesis versará sobre el comportamiento de algunas de las mujeres que transgredieron la norma moral católica y los tradicionales roles sociales, así como las actividades productivas novohispanas que tuvieron lugar durante la época borbónica y el periodo de la independencia en México hasta su primera Constitución: 1767 a 1824.

De tal modo que nuestra constante es la mujer transgresora como excepción en la continuidad del comportamiento de la mujer bajo la moral católica como costumbre predominante de la época. Si bien estas mujeres transgresoras son las menos, ya que la moral católica heredada de la Península se impuso con sus modelos piadosos como costumbre obligada para el comportamiento de la mujer y continuidad histórica tras la independencia en México, se les consideran como precedente y pioneras en la apertura de ciertas libertades, representando símbolos de una incipiente autosuficiencia o autonomía, en medio de una sociedad aún muy cerrada a los derechos y libertades civiles, en tanto que fortalecieron sus saberes y empezaron a romper algunos paradigmas novohispanos, gracias, entre otras bondades, a los ideales del movimiento independentista, provenientes de pensamientos y acciones jesuitas, ilustradas y masonas.

La primer variable a tratar será pues, el comportamiento de la mujer (Cf. Arrom: 1998), parte fundamental que determinará la investigación, y para ello se definirá a éste como la manera de proceder que se tiene en relación con su entorno o mundo de estímulos naturales y sociales, pudiendo ser consciente o inconsciente, voluntario o involuntario, público o privado, tangible e intangible, según las circunstancias que lo afecten.

Ahora bien, el comportamiento estudiando en las mujeres en este trabajo, se desarrolla mediante una serie de acciones que, cuando se practican repetidamente como hábitos y se reglamentan, pueden considerarse costumbres, una costumbre moral.

El comportamiento y la moral están íntimamente relacionados pero la moral es secundaria, pues resulta de una serie de reglas o normas por las que se rige el comportamiento de un ser humano en relación a la sociedad, a sí mismo y a todo lo que lo rodea. Estas reglas o normas crean una conducta

moral determinada que enmarca las acciones en la naturaleza y sociedad de quien las sigue, manteniendo o creando una costumbre moral.

De esta forma, la segunda variable a tratar será el tipo de moral para la época a estudiar, 1767-1824, esto es, el orden propuesto sobre los principios conforme a los cuales debe obrar un sujeto (Cf. Aranguren: 1994), siendo para entonces, la costumbre moral católica la imperante en la Nueva España; aquella basada en la religión Cristiana Apostólica y Romana.

La moral católica está compuesta de una serie de reglas o normas que ha dispuesto la Iglesia Católica a sus feligreses de acuerdo a principios teológicos, y que se ocupa "de los principios éticos de la doctrina sobrenatural revelada", aplicándolos a la vida cotidiana del católico y de la Iglesia, emanados de la Sagrada Escritura (Biblia), la Tradición Apostólica, el Credo, los Concilios y Dogmas como el de la Inmaculada Concepción, Asunción de María, la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía y la transubstanciación del vino y el pan en la sangre y cuerpo de Cristo, los Sacramentos, el perdón de los pecados por parte de la Iglesia mediante Penitencias e Indulgencias, y la Salvación del alma por medio de la fe en Jesucristo y de las Buenas Obras (CIC: Prólogo).

Son particularmente las Buenas Obras, las acciones cristianas favorables para la Iglesia, para la Fe en Cristo y por ende para la Salvación, que suelen o deben hacer los varones y las mujeres novohispanas en su vida pública y privada. Estas acciones formaron parte del comportamiento que bajo la norma cristiana rigió a las mujeres, así que éstas debían realizarlas ya sea mediante las obras de virtud teologal (Fe, Esperanza y Caridad), virtud infusa (del Espíritu Santo), virtudes cardinales (Prudencia, Justicia, Templanza y Fortaleza) o las del Espíritu de Misericordia.

Además de esta acción, se esperaba que la mujer siguiera un "buen comportamiento", de acuerdo a los cánones de la religión católica, manteniendo su fidelidad espiritual a la Iglesia, a la Corona, a Dios, y a su Esposo. Esta normatividad religiosa se halla también influyendo en otros comportamientos de la mujer que puede entenderse desde un rol social, es decir, por su estatus social dentro de la familia y su condición sociocultural en la sociedad, así como por su rol social y actividad productiva como "actora" propiamente dicha, esto es, a partir de la actividad productiva que ejerció, sea lícita o ilícita, remunerada o no.

Así pues, la tercera variable para esta investigación lo es el rol social y la actividad productiva de la mujer. El rol social, es un concepto sociológico que hace referencia a las pautas de conducta que la sociedad impone y espera de un sujeto, persona o individuo (actor social), en una situación determinada tal como representación (Cf. Lemay: 1999). Por ello, en cuanto a su rol social, éste se puede estudiar como hija, hermana, sobrina, tía, abuela, prometida, esposa, madre, viuda o monja. En cuanto a su actividad productiva, es decir, la consiste en la confección, manufactura o creación de productos o servicios donde al unísono se generan tanto en el trabajador como en el producto o servicio, un tipo de valor social que es propio para cada época y puede llegar a trascender el tiempo siendo éstos el conjunto de fuerzas de trabajo (Cf. Savchenko: 1987). Así, ésta se destaca por una gran diversidad de ocupaciones.

Las mujeres, como lo han sido en el transcurso de la historia, fueron activas y emprendedoras durante el periodo de independencia. Podemos hacer una clasificación general para determinar su ocupaciones, por ejemplo, en lo privado, como cuidadoras de sus hermanos menores u otros parientes, cocineras y lavaplatos en sus hogares o de los de familiares, costureras o bordadoras para sus familiares, fregonas o limpia pisos en sus hogares, ayudantas en casa de sus parientes, etc.; así como en lo público, primeramente desde el ámbito religioso, dentro de la Iglesia en la práctica de rezos, oraciones y novenas (rezanderas) dentro del hogar, asistiendo puntualmente a los oficios de la iglesia (feligresas), ejercitando la caridad a través de una organización eclesíastica (grupos de oración y actividad espiritual) que agrupaba a mujeres quienes organizaban a su vez actividades piadosas en casas de cuna, labores de asistencia a hospitales, visita a ancianos, arreglo de festejos religiosos, participación en las misas y procesiones, visitando recogimientos, conventos y cárceles de mujeres, etc. En segundo lugar en el ámbito civil, como trabajadoras en el servicio doméstico, artesanas, ayudantes de panadería o abarrotes, comerciantes por su cuenta, como vendedoras en los mercados o de puerta en puerta (vendedoras ambulantes), manejadoras de talleres que se dedicaron a la costura o bordado, obreras (en textiles, cigarros, etc.), danzarinas o actrices, ladronas y prostitutas.

Para abordar los roles y actividades antes mencionados, existirá una cuarta variable que está enmarcada en el imaginario social, a fin de explicar el origen de la sociedad y las significaciones de todo lo que ocurre dentro y fuera de ella en un tiempo determinado, realizándose un análisis subsecuente que explica la cohesión que genera esa "entidad supraindividual" que llamamos sociedad, a partir de los miembros que la componen, el movimiento en la consolidación de los nuevos sistemas de significados y significantes creados, establecidos, cambiantes y que se

reproducen. De esta forma, el imaginario social surge en la incesante y esencialmente indeterminada creación socio-histórica y psíquica de figuras, formas e imágenes, que proveen contenidos significativos y lo entretienen en las estructuras simbólicas de la sociedad, pues es imposible entender lo complejo de las sociedades actuales, sin la evolución del marco de la historia de las civilizaciones (Cf. Castoriadis: 1989).

De esta manera tenemos un imaginario espacial, espiritual y material para cada época y por el cual podemos comprender mediante el análisis concreto de casos históricamente situados en tipos generales de comportamiento gracias a las variables instituidas como pensamiento y acción social, religiosa, política, filosófica, científica, etc. Ahora bien, añadiremos al imaginario social la idea de la cultura que Raymond Williams posee, a fin de consolidar socioculturalmente el estudio histórico siendo la cultura, un conjunto de significados compartidos colectivamente que se producen al interior de una comunidad cambiante y en respuesta a su experiencia vivida, haciendo de la cultura algo ordinario (Cf. Williams: 1989) De esta manera, el imaginario sociocultural que por periodos ha de establecerse para ser estudiado parte de acuerdo a las condiciones dadas por el imaginario espacial creado en una época determinada, y esto da por resultado que tanto los individuos como los grupos humanos establecen un comportamiento que, o bien, esta generando una función equilibradora, o bien una desequilibradora en el comportamiento social y por la que se legitima y se conserva, o se hace ilegítima y se pierde cierto orden social establecido (Cf. Ledrut 1987). Así existe un imaginario espacial que impide el cuestionamiento de la realidad instituida por los ajustados a la norma (función equilibradora), generando ordenamiento y obediencia; y otro por el contrario, que propicia mayormente movimiento, cambio y ruptura, permitiendo un cuestionamiento de lo establecido por las normas (función desequilibradora), generando una transgresión y rebeldía.

Una quinta variable representa la temporalidad por la que abordaremos el caso de la mujer, es decir, de acuerdo a la época; así determinaremos que para el siglo XVI existe un patrón humanista cristiano ascético español proveniente del discurso hispano contrario a la actividad socialmente productiva de la mujer; para el siglo XVII existe un patrón humanista cristiano moderado favorable a la mujer, de carácter halagador y socialmente justificante proveniente del discurso novohispano; y para el siglo XVIII existe un patrón despótico ilustrado mercantil favorable a la mujer a quien se observa como persona y siendo socialmente útil, proveniente del discurso subjetivo a la manera kantiana del “yo pienso” (Cf. Gonzalbo: 1985; Ferrer: 2002).

Por otra parte, durante el periodo de independencia en México que abordaremos (1767-1824), hubo en el comportamiento de algunas de las mujeres “rebeldes”, una cierta transgresión a la norma moral católica y una abierta transgresión a los tradicionales roles y actividades productivas novohispanos antes mencionadas, esto debido a su estatus social que les permitió ser educadas y ejercer su rol y actividad productiva en la cercanía a varones quienes representaron un movimiento racional distinto en comparación a la mentalidad escolástica entonces vigente, bajo las ideas, modelos y formas de pensamiento jesuitas, ilustradas y masonas que las influenciaron en sus pensamientos y vida práctica, haciendo de ellas mujeres excepcionales. Su vida, advertida por sus correligionarios varones que las apoyaron y alentaron en la insurgencia, fue muestra de un influjo favorable más que la tradicional dominación sobre ella en el estatus quo social novohispano. Si bien es cierto que fueron las menos, de una sociedad, aún establecida en el orden colonial, fueron ellas “muestras excepcionales” que dan inicio a una larga lucha por acciones propias, un poco más independientes y tomando decisiones autónomas, a las que la costumbre novohispana les imponía.

De esta manera, una sexta variable abordada en esta Tesis lo representan las ideas y prácticas jesuitas (Cf. Torales: 2008), ilustradas (Cf. Tanck: 1993) y masonas (Cf. Solís: 1997), que en su conjunto coincidían en la importancia del estudio accesible para todos los grupos de la sociedad, en ámbitos como teología, oficios, gramática, lenguas (incluyendo las indígenas), medicina, derecho, humanidades y arte, con el fin de obtener estos saberes para lograr una autosuficiencia, cierta autonomía, igualdad de derechos y libertad soberana, llegando a tocar algunos sectores sociales acomodados de la población novohispana.

De este modo y bajo estas variables, es que se estudiarán en particular algunos casos extraordinarios del comportamiento de la mujer indígena, criolla y mestiza que participa en los ideales autónomos que soporta la revolución de independencia, en el entendido de que su comportamiento siempre estuvo determinado por el influjo de esas ideas, por un lado debido a su estatus social, al tipo de educación recibida, al tipo subjetivo de recepción que tuvieron hacia con dicha educación, y el que un grupo de varones estudiosos y críticos de su época estuvieron a su alrededor para apoyarles y alentarlas, tratando de proporcionarles lo necesario para una vida segura tras el desequilibrio y la transgresión social que vivieron, así, ellas los respaldaron y los siguieron. Sin embargo, a pesar de esto, aunque hubo en ellas un cambio drástico o más que sutil y momentáneo en su comportamiento, éste no se hizo general a las demás mujeres de su entorno o en sus descendientes

y predecesoras, por lo que sus acciones fueron dejadas de lado por las demás mujeres que fueron “devoradas” por la vida normativa de conducta moral novohispana.

El movimiento independentista y sus ideas, no lograron hacer un cambio generalizado en la forma como se desempeñó la mujer en su rol social y actividad productiva, por lo que no hubo de inmediato un cambio en el imaginario sociocultural de México en recién lograda época independiente. De esta forma, la actividad de la mujer en la vida social tampoco fue protagónico, pues el rol de la mujer se mantiene tal cual como venía sucediendo en la colonia, principalmente como “ama de casa”, y si bien cambia el estatus social del varón, y en teoría, el de la mujer, eso sucede sólo en los ideales republicanos que fracturarán al Antiguo Régimen, más no tocarán las estructuras morales y sociales de comportamiento novohispano basadas en el control de la creencia católica entre la feligresía femenina, que por cierto, representaba la inmensa mayoría de la grey espiritual de la Iglesia Católica.

Justificación de la temática

En primer lugar, para comprender por qué, es importante estudiar el tema de la mujer, así como por qué es importante conocer sobre su comportamiento, será necesario referirnos al estudio de la mujer mediante el feminismo y el estudio histórico de género, ambos entendidos a partir de una identificación de la mujer en sus condiciones sociales, remarcando su importancia en su relación a órdenes culturales y psicológicos; así como discutir la importancia y pertinencia de realizar una visión crítica sobre condiciones de dominación y resistencia; el concepto de diferencia; la disciplinabilidad y diferencia entre Historia Política e Historia Social; las nuevas corrientes de la Historia; la forma de periodización, y el tipo de metodología empleado, que a continuación se propone como justificación.

La temática sobre el estudio de la mujer ha resultado de interés para conocer el pensamiento, la actividad y el sentido de una mitad del género humano, lo femenino. El estudio de lo femenino, si bien puede haber sido tocado desde hace mucho tiempo y en la gran mayoría de las sociedades históricas, solo ha sido tomado a consideración para su estudio de forma seria y relevante para la historia, a partir de los movimientos de los años sesenta y setenta del siglo XX, mediante el estudio del conjunto heterogéneo de ideologías, movimientos políticos, culturales y económicos, que la mujer ha protagonizado y que en general, tienen como objetivo, la igualdad de derechos entre varones y mujeres, generando un amplio conjunto de teorías sociales interpretativas, tal como lo

menciona la filósofa y ensayista española, teórica del feminismo, Celia Amorós Puente en su obra *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1985).

Son estas teorías generadas a partir de la actividad cultural que dan pie al estudio de la mujer en distintos campos disciplinares, ámbitos sociales y contextos históricos. En la Historiografía estas teorías han dado lugar a la aparición de subdisciplinas de estudio, como por ejemplo la Historia Feminista o los Estudios de Género, entre otras.

Tras la revolución por el sufragio universal durante el siglo XX y el Movimiento de Liberación de las Mujeres en la década de los setentas, se promovió en el mundo feminista la examinación de la Historia y la condición de la mujer en ella. En este contexto, apoyadas en las subdisciplinas teóricas de la Historia Social y más tarde en la Historia Cultural y de la Vida Privada entre otras, se gestó una nueva forma de analizar la Historia, dando por resultado los Estudios de Historia de Género.

Entonces, en varios países los estudios de género dieron inicio, primero aventurándose a crear marcos generales para poder advertir lo que se sabía de la mujer y poder precisar lo que debía estudiarse más a fondo. En los Estados Unidos por ejemplo, Joan Kelly-Gadol, profesora de Historia del City College of New York, de la City University of New York, fue una estudiosa de la historia de la mujer en Europa, sus escritos son reconocidos por su acercamiento innovador al tema, tal como lo demuestra su ensayo "The Social Relation of the Sexes: Methodological Implications of Women's History" (1976), donde explica una nueva metodología para el análisis del tema de la mujer desde una perspectiva feminista académica. Del mismo modo sería autora del afamado ensayo "Did Women Have a Renaissance?" (1977), en donde presenta una visión feminista del rol de la mujer en la sociedad durante el periodo de 1350 a 1530, cuestionando la visión contemporánea del Renacimiento bajo el argumento de que el poder y la acción de las mujeres se redujeron durante la Edad Moderna. Este cuestionamiento inspiraría al feminismo académico, tanto norteamericano como europeo.

Sin embargo fue en 1989, a través del también afamado artículo de Gisela Bock, "Women's History and Gender History: aspects of an International Debate", en donde se definió con claridad el significado de género, aludiendo a un conjunto complejo de relaciones y procesos sociales, culturales e históricos, donde no sólo se utiliza como categoría analítica, sino como una realidad cultural, tanto

en el pasado como en el presente, teniendo implicaciones para todos los tipos de historia que se practican hoy (Bock: 1991, 16).

Volviendo al escrito de Joan Kelly-Gadol, según Ana Lidia García, doctorada del Colegio de México, a partir de entonces inicia un debate historiográfico relativo a la autonomía de la mujer con respecto a la historia global, tal como lo plantea en su ensayo “Historia de las mujeres del siglo XIX: algunos problemas metodológicos” (1998). Resultado de ello serán dos concepciones distintas: una que plantea que la historia de las mujeres es una historia separada y autónoma a la tradicional historia mundial, como lo proponen los trabajos compilados de Bonnie S. Anderson y Judith P. Zinsser; mientras que la otra plantea que la historia de las mujeres es una historia ligada a la historia mundial, por lo que hay que buscar sus vínculos con el proceso social global, tal como lo muestran los estudios compilados por Georges Duby y Michell Perrot.

Por su parte, en el círculo académico feminista destaca Bonnie S. Anderson, quien inició cátedra en este tipo de estudios en el entonces recién fundado Colegio de Artes Liberales, bajo el programa de estudios sobre las mujeres de acuerdo al Brooklyn College en la década de 1970, identificada a él gracias a su relación con en el Movimiento de Liberación de la Mujer de la Universidad de Columbia y con la rama del Comité Coordinador de las Mujeres de la Profesión Histórica, en Nueva York. Anderson junto con Judith P. Zinsser, son autoras de la ya clásica *Historia de las mujeres: Una historia propia* en 2 tomos (1988), trabajo que se esfuerza por recopilar la historia de las mujeres en Europa desde la prehistoria hasta el presente mediante la tesis de que, las mujeres han sido consideradas como una categoría de seres distinta al de los varones, fuera del tratamiento de clase, nación o época y aparecían en la historia, sólo ligadas a ellos, siempre al cuidado del hogar o a la crianza de los hijos, sin que se subrayara su actividad en otras tareas que realmente han llevado a cabo las mujeres de todas las épocas, naciones y familias.

En cuanto a quienes ligan a la mujer a la historia mundial, se halla la obra *Historia de las Mujeres* en 5 tomos (1990), un estudio de larga duración bajo la dirección de Georges Duby y Michelle Perrot, quienes recogen el balance de las investigaciones sobre el tema desde los años setentas, particularmente en el mundo anglosajón, en Francia, Italia y otros países europeos, incluyendo España. La obra trata sobre una serie de estudios que han abordado las mujeres académicas, particularmente feministas, sobre sus antepasadas a fin de comprender las raíces del dominio que padecieron y el significado de las relaciones entre los sexos a lo largo del tiempo y en diferentes

lugares intentando comprender el lugar de la mujer en la sociedad, esto es, su “condición”, sus roles y su poder, su silencio, su voz, su permanencia y su transformación.

Cabe señalar que en la mencionada obra, en su tomo 4 destinado al siglo XIX, destacan, para esta Tesis, el estudio de Mary Nash “Identidad cultural de género, discurso de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres en la España del siglo XIX” (1990). Nash, ha sido catedrática de Historia Contemporánea de la Universidad de Barcelona y directora del Grupo de Investigación consolidado Multiculturalismo y Género de la misma Universidad, pionera en los estudios de las mujeres en España, quien fuera presidenta fundadora de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres y coordinadora de la red europea de género de la European Social Science History Conference hasta 1998. Hay que mencionar también que recientemente se ha dedicado al movimiento de las mujeres en Europa, a partir de su obra *Mujeres en el mundo: Historia, retos y movimientos* (2006), texto que con una visión global, trata el asunto sobre los movimientos de las mujeres a lo largo de los siglos XIX y XX en la lucha por la conquista de sus derechos y libertades fundamentales.

Del mismo modo, destaca en el mismo tomo coordinado por Duby y Perrot, el ensayo de María del Carmen Simón Palmer “Mujeres rebeldes”, que toca la formación de las mujeres en ideologías conservadoras, librepensadoras, masonas y espiritistas, crítica y estudio bajo un gran conocimiento de las letras, de acuerdo a su actividad como investigadora científica del Instituto de Filología del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España (desde 1991), y como lo demuestran otros estudios suyos con respecto al análisis del discurso, tal cual su Manual bio-bibliográfico *Escritoras españolas del siglo XIX* (1991) y como editora de las 2.000 microfichas de la Biblioteca Nacional de España, *Escritoras españolas. 1500-1900* (1992).

Cabe señalar que para una historia general de las mujeres en España se cuenta con la obra de Cándida Martínez López y Susanna Tavera *Mujeres en la Historia de España* (2000); mientras que para un análisis historiográfico se cuenta la obra que recoge las mejores ponencias del Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación Histórica de las Mujeres, donde la historiadora de la mujer en la época medieval española, María Isabel Val Valdivieso, la coordinó bajo el nombre de *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica* (2004), editada por la Universidad de Valladolid, donde se advierten las vertientes actuales de pensamiento teórico metodológico para abordar el tema del género para España. Finalmente, Isabel Morant Deusa

elaboró la ya afamada *Historia de las mujeres en España y América Latina. De la prehistoria a la Edad Media*, Volumen I (2005) y junto con María Ángeles Querol han elaborado los siguientes tomos de *Historia de las mujeres en España y América Latina. Mundo Moderno*. Volumen II (2005), *Historia de las mujeres en España y América Latina. Del siglo XIX a los umbrales del XX*, Volumen III (2005) e *Historia de las mujeres en España y América Latina. Del Siglo XX a Los Umbrales Del XXI*, Volumen IV (2006).

Por parte de las estudiosas del tema en el País Vasco, se ha llevado a cabo una seria revisión y una nueva interpretación de la Historia de las Mujeres a partir de su metodología en los años recientes (1990-2012), haciendo intervenir de modo más importante en los estudios a la economía y al fenómeno de la industrialización, sin olvidar los temas clásicos de exclusión, pero con un interés económico con respecto al trabajo, la migración y la pobreza.

Al respecto, Pilar Pérez-Fuentes Hernández, quien ha sido Presidenta de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres y actual miembro del grupo consolidado "La experiencia de la sociedad moderna en España desde 1875 a 1990" (2013-2015) de la UPV/EHU y del grupo "Treball, Institucions i Gènere" de la Universidad de Barcelona, reflexiona sobre la metodología a tratar con respecto de la mujer a través de la economía, tal como sucede particularmente en su ensayo "El Trabajo de las Mujeres en la España de los Siglos XIX y XX: algunas consideraciones metodológicas" (1995), considerando importante tomar en cuenta la situación económica en la condición de la mujer frente a la familia, al trabajo y a su misión social, como lo indica uno de sus primeros trabajos "Misión social de la mujer, 1911" (1993), subrayando la importancia de la historia económica y social en el rol de la mujer como trabajadora. A partir de entonces, se da a la tarea de precisar desde un punto de vista económico social, cómo el trabajo femenino es de importancia, no solo familiar, y cómo al mismo tiempo excluye a la mujer de lo social, tal cual está expuesto en su ensayo "La historia económica y social frente al trabajo femenino: Estado de la cuestión y perspectivas" (2003) y en su libro "*Ganadores de pan*" y "*amas de casa*": otra mirada sobre la industrialización vasca (2003). Estas investigaciones la condujeron hacia la conformación de un serio enfoque de la acción de la mujer y su posición ante la economía familiar, tal como puede verse en su ensayo "Mujeres, trabajos y economías familiares en España, siglos XIX y XX" (2009). Destaca también el más reciente interés sobre lo investigado alrededor de la condición económica y el trabajo de la mujer en la obra que coordina, *Entre dos orillas: las mujeres en la historia de España y América Latina* (2012). Finalmente, no puede dejar pasar su interés por la mujer en la vida política, consideraciones expuestas en los

ensayos “Condicionamientos de la participación política de las mujeres” (1990) y “Las desigualdades de género en el sistema político” (2005), entre otros.

De la misma manera y en temas relacionados con Demografía Histórica, Historia Económica e Historia Social, bajo un interés similar, se halla Mercedes Arbaiza Vilallonga, quien se interesa por la familia, el trabajo, la migración y las condiciones de vida, involucrado a la mujer en dichos temas. Es autora de diversos ensayos que intentan descubrir el quehacer de la mujer en la sociedad vasca industrializada y las condiciones en que se encuentra a partir de distintos momentos históricos. Con una mirada microscópica intenta retratar y escudriñar la vida cotidiana de la mujer en su matriz económico y social, tal como lo hace en su artículo “Familia, trabajo y reproducción social: una perspectiva microhistórica de la sociedad vizcaína a finales del Antiguo Régimen” (1996), resultado de diversos ensayos en los que parte de la fecundidad, las migraciones laborales, el trabajo doméstico y la industrialización. Otros ensayos abordan “La ‘cuestión social’ como cuestión de género: Feminidad y trabajo en España. 1860-1930” (2000), “La construcción social del empleo femenino en España.1850-1935” (2002) y los “Orígenes culturales de la división sexual del trabajo en España. 1800-1935” (2003).

Una orientación más particular lo es la elaborada por Lola Valverde Lamsfus, quien en sus investigaciones y publicaciones se ha dirigido esencialmente hacia la Historia Social, ocupándose de la Demografía Histórica, la familia (matrimonio, ilegitimidad, expósitos, etc.), el estudio del siglo XIX vasco y la historia de las mujeres a través de su visión sobre la exclusión de la mujer, tanto en la Historia, como en la sociedad. Así parte del estudio de la familia, el matrimonio, las casas de recogimiento y castigo, la prostitución, etc., y aborda dichos temas en diversos escritos, particularmente en el libro *Entre el deshonor y la miseria: infancia abandonada en Guipúzcoa y Navarra, siglos XVIII y XIX* (1994) y en los ensayos, “Entre la corrección y el castigo: la casa de la Galera de Pamplona en los siglos XVIII y XIX” (1992), “La época de la reglamentación de la prostitución en el País Vasco, siglos XIX y XX” (1999), así como su más reciente ensayo “Estrategias de supervivencia de las mujeres pobres en Guipúzcoa. Los casos de San Sebastián y Tolosa 1885-1915” (2012).

Por lo que toca a México, podemos advertir que el feminismo académico y los Estudios Históricos de Género inician con el “Nuevo Feminismo” de los años setenta, aunque como ha demostrado la obra de Anna Macías, *Contra Viento y Marea. El movimiento feminista en México hasta 1940* (1982), el

movimiento feminista en México se originó en el siglo XVII con sor Juana Inés de la Cruz. Por su parte, los Estudios de Historia de Género obedecen a una metodología más acuciosa, si bien con pretensiones literarias, académicas y críticas, constituirán una postura teórica disciplinar.

Estos estudios de género se institucionalizaron mediante el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer del Centro de Estudios Sociológicos del Colegio de México, fundado en 1983, gracias al interés de mujeres investigadoras, mexicanas y extranjeras, sobre temas diversos emanados de una serie de preguntas y supuestos planteados sobre el tema de la mujer en los años sesenta, setenta y ochenta. Desde entonces, la investigación de estudios de género ha sido apoyada en otros centros de investigación de prestigio nacional como el Programa Universitario de Estudios de Género de la U.N.A.M. fundado en 1992. Como estos, las Investigaciones sobre Estudios de Género a cargo del Instituto José María Luis Mora alrededor de 1992, han generado una extensa investigación seria y dedicada sobre diversos temas alrededor de la metodología (Ramos, 1992), las fuentes (De Castele 1992) y la relación con los varones (Gadol, 1992); del mismo modo puede decirse acerca de los estudios emprendidos por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco hacia finales de los noventa con investigaciones sobre la metodología feminista (Harding; Connelly; Mies y De Barbieri, 1998), metodología de la mujeres (Mies; y Bartra, 1998) y la metodología de las mujeres del siglo XIX (Jaiven, 1992 y García, 1998), generándose un análisis más detallado de los estudios pioneros acerca de la condición (Lagarde, 1990), posición (Gordon, 1984), situación (Gonzalbo, 1998), conducta (Alegría, 1981) y comportamiento (Arrom, 1988) de la mujer.

Así, la condición de la mujer, entendida ésta como la naturaleza o propiedad de una persona de acuerdo a su circunstancia fisiológica y/o socioeconómica en un determinado grupo social, se ha estudiado en temas que van desde la sexualidad (fisiológica) hasta lo laboral (socioeconómica) y mediante distintas teorías psicológicas, sociológicas, etc. Por otra parte, se ha considerado la posición de la mujer, es decir, el lugar y el poder de la mujer mediante el análisis de sus funciones y lugares que ésta ocupa en la sociedad, en comparación con la que corresponde a los varones, estudiándose a través de temas de sexo como categoría social y poder como cambio social, mediante distintas teorías políticas, económicas, etc. También se ha hecho con respecto a la situación de la mujer, referida ésta como un lugar o un momento en particular en el que se encuentra una persona en un medio ambiente físico o en un contexto social, estudiándose en temas que van desde su relación con la ecología o geografía (medio ambiente) hasta su relación con una comunidad o cultura (contexto) y también, mediante distintas teorías biológicas, antropológicas, etc. Existe un estudio

más acerca del porqué de la conducta de la mujer, entendido éste como la manera de proceder que una persona tiene en relación con su psique y frente a un entorno natural o mundo de estímulos sensoriales pudiendo ser consciente o inconsciente de ello, se ha estudiado en relación con el mundo material y espiritual de la mujer, y mediante distintas teorías psicológicas, antropológicas, religiosas, artísticas, etc. (Cf. Bock: 1991).

Sin embargo, el estudio de la mujer en la modernidad, por lo que respecta a su comportamiento, es decir, la manera de proceder que un sujeto, persona o individuo tiene en relación con la sociedad o en relación entre ella y otras personas, pudiendo ser voluntaria o involuntaria, pública o privada según las circunstancias, resulta de indagar hechos que, mediante el involucramiento de ideas, modelos, formas de pensar y valores adquiridos, tuvo ese sujeto, persona o individuo para comportarse tal cual lo hizo. Este involucramiento de ideas, modelos, formas de pensamiento y valores distintos, hablan de una influencia que, para este estudio, se refiere a los jesuitas, ilustrados y masones, tales provenientes de un grupo de varones, los cuales, debido a su función desequilibradora en la sociedad de su época, poseen más que dominación sobre la mujer, un influjo en ciertas mujeres con vidas atípicas y excepcionales, lo que resultó en ser más que una postura política, una conveniencia social para ella, y más que una diferencia, una semejanza con ella. Dichos temas son poco estudiados, pues como dijimos, la gran mayoría de las investigaciones antes dichas versan y teorizan más sobre la condición, posición, situación y conducta de la mujer.

Prueba de ello es la reflexión que realiza Linda Gordon, en su ensayo “¿Qué hay de nuevo en la Historia de las Mujeres?”, presentado en el Congreso Feminista de Indiana, EE.UU. en 1986, en el cual asegura que existen inconvenientes que hay que atacar en cuanto a ciertas problemáticas en los estudios sobre la mujer, tales como: la visión dominación y resistencia; el concepto de diferencia; la disciplinabilidad entre Historia Política e Historia Social; la forma de periodización y el tipo de metodología empleado, entre otros.

De este modo, el tema “la mujer y su comportamiento durante el periodo de independencia en México, 1767-1824”, intenta ser una propuesta ante este análisis crítico que sigue hoy vigente, pues mediante la Historia Cultural, basada en las Tradiciones Socioculturales, se conforma un interés, ya no político ni social, sino el de comprender, mediante el comportamiento sociocultural, una conciencia en la persona que realiza la acción, orientada por valores, ideales de pensamiento subjetivo en la mujer, y que a través de una influencia proveniente de ciertos varones poseedores de

ideas de función desequilibradora, muestra a la mujer decidida a seguirlas en pensamiento y obra; esto en oposición a la anterior teoría y disciplinamiento objetiva, que atribuía el cambio social de comportamiento a una serie de fuerzas ajenas a la voluntad consciente, una especie de condición.

Es entonces, de esta forma que se seguirá disciplinariamente a Raymond Williams, quien en su obra clásica *Sociedad y Cultura 1780-1950. De Coleridge a Orwell* (1958), afirmó que la manifestación cultural y el comportamiento social, están condicionados por el sustento material y la conciencia de quien realiza el comportamiento de cambio o transgresión, respectivamente. Así, siguiendo a Williams, la producción cultural siempre está estrechamente ligada a las condiciones materiales e institucionales que están, a su vez, directamente relacionadas con el mensaje comunicativo, que para efecto de esta tesis, resulta ser la moral cristiana como función equilibradora y las ideas jesuitas, ilustradas y masonas como función desequilibradora, las que sustentan el desarrollo concreto de las fuerzas productivas de la sociedad novohispana y durante el periodo de la independencia. También el estudio seguirá la afirmación de Williams, con respecto a la movilidad, la cual determinará cambios significativos en el comportamiento de varones y mujeres; siendo para nuestro caso un hecho la inmovilidad de la gran mayoría de mujeres indígenas, criollas, mestizas, etc., en la época novohispana manteniendo su rol social y actividad productiva tradicional, pero sólo en cierto tipo de mujeres (sin distinción de casta), debido a las ideas jesuitas, ilustradas y masonas, las influyen, si bien no de la misma manera que al varón, sí las hacen enfrentar a la continuidad y norma moral católica como costumbre novohispana, haciendo en ellas que ocurra movilidad y determinando cambios significativos en su comportamiento vistas en su rol social y actividad productiva.

Abundando en lo anterior, para abordar los ideales imaginarios sobre el comportamiento de la mujer, en el presente estudio se parte de verlos como un instrumento de legitimación y conservación del orden sociocultural establecido, impidiendo el cuestionamiento de la realidad instituida, teniendo una doble función equilibradora y desequilibradora, de acuerdo a Raymond Ledrut (1987); así, una función equilibradora del imaginario, propiciará mayormente una inmovilidad social, estatización y fetichización de ciertas costumbres y normas, manteniendo con ellas una condición sociocultural y estatus quo social, donde se espera que la mujer se comporte, tanto en su rol social como en su actividad productiva, de acuerdo a dicho imaginario equilibrador. Pero también, el imaginario tendrá una función desequilibradora que propiciará mayormente movimiento, cambio y ruptura, permitiendo un cuestionamiento de lo establecido. De esta manera, el imaginario y la cultura que existen en la Nueva España, gracias a las condiciones materiales e institucionales que están

primeramente reimplantadas y luego se autogeneran, son el marco sociocultural en que la mujer se desenvolverá.

Por lo que toca al tipo de periodización, la feminista Joan Kelly Gadol en su artículo “La relación social entre los sexos: implicaciones metodológicas de la Historia de las Mujeres” (1984), apunta que se ha recurrido a la historia para comprender la situación de la mujer dando por sentado que se trata de un asunto social, mostrando a las mujeres como un asunto excepcional, por lo que los historiadores recurren a hacer estudios de la mujer o historiografía de lo femenino ocupando sus tradicionales periodizaciones sin la atención de que es la mujer su objeto de estudio. Partiendo de ello, Silvia Arrom propone en su libro *Las Mujeres de la Ciudad de México, 1790-1857* (1988), una nueva periodización para el estudio de la mujer en el siglo XIX en México, iniciando la primera mitad del siglo desde las reformas borbónicas, ya que éste gobierno ilustrado promovió la participación educativa y laboral pública de la mujer.

Siguiendo estas recomendaciones críticas, esta tesis no sólo obedece los cánones académicos feministas, es decir, la teoría política que analiza y explica la lucha contra la desigualdad entre sexos, sino también a la Historia de Género que promueve al análisis de las relaciones sociales de varones y mujeres en la construcción cultural y social mediante identidades subjetivas que se hallan intrincadas en relaciones de poder en el discurrir histórico (Cf. Ortega: 1995). De este modo se propone el estudio de la mujer y su comportamiento durante el periodo de independencia en México, sea realizado a partir de 1767, cuando ocurre la expulsión de los jesuitas en España y sus colonias afectando la vida de sus discípulos y, en el caso que nos ocupa, discípulas, pero dejando formados y formadas ya varias generaciones, muchas de las cuales fueron en su mayoría mujeres de clase acomodada castellana, criolla e hijas de principales indios, instruidas en la lectura, escritura, aritmética, doctrina cristiana, costura, cocina, lavado, planchado, entre otras actividades, a fin de saber manejar su hogar y sus pertenencias personales y familiares, otorgándoles un punto de vista que pretendía de ellas cierta autonomía. Tal como ocurrió en uno de los estudio de caso que se presenta en este trabajo sobre el comportamiento de la india acomodada Bárbara Betanzos, instruida por los jesuitas y quien una vez casada hacia 1772 será pieza clave del comercio de la Mixteca Alta. La periodización termina después de lograda la independencia de México y tras haberse promulgado su primer Constitución Federal en 1824, cuando los masones yorkinos de ideas liberales se hacen del poder gubernamental afectando los intereses realistas y masones escoceses de corte político conservador, a través de ideas y acciones que la insurgente y liberal mestiza Leona

Vicario tiene bien entendidas como derechos nacionales: sociales (*Pueblo*), individuales (*Persona*), económicos (ocupación y empresa), y en un territorio-país que deben ser salvaguardados por la federación.

En cuanto al tipo de metodología para esta tesis, primeramente hay que decir que se apega al feminismo y a la vez al estudio de género; pues no es posible hacer una historia de género que no se asiente en lo esencial de la doctrina feminista, que es la igualdad (Cf. Valverde: 2012). En cuanto al feminismo, el estudio intenta restituir a la mujer en la historia y se le devuelve la historia a las mujeres, tal cual indica la feminista Joan Kelly Gadol en su mencionado artículo (1984); y en cuanto a que es un Estudio Histórico de Género, lo es al analizar las relaciones sociales y culturales para la conformación del comportamiento de la mujer en sus relaciones de poder, pues siguiendo a Mary Nash, nuestra investigación radica no solo en releer la historia en clave femenina como tarea de rescate para hacerla visible, sino la tarea de presentar instrumentos para repensar la dinámica histórica en su conjunto, y en la sociedad contemporánea por lo que ello también supone "(...) contemplar el significado decisivo del ámbito privado en el desarrollo histórico y el papel de las mujeres en su seno. Implica desarrollar una visión histórica más desde el aspecto socio-cultural que desde el marco político tradicional" (1999).

Metodológicamente, en segundo lugar, habremos de utilizar la categoría de *movilización* que ocupa Silvia Marina Arrom en su obra *Las mujeres de la ciudad de México 1790-1857* (1988), para comprender mejor el comportamiento de la mujer durante el periodo de independencia en México para este trabajo (1767-1824). Tomando en cuenta que debemos referirnos al estudio del comportamiento de la mujer mediante las ideas y pensamientos, prácticas y acciones, jesuitas, ilustradas y masonas como parte de las promesas de los movimientos insurgentes para realizar cambios en la situación de la mujer, una vez alcanzada la independencia, éstos no se realizaron del todo, aunque se advierte que ocurrieron avances significativos durante este periodo gracias a los casos atípicos y extraordinarios de ciertas mujeres y varones que prepararon el camino para tiempos posteriores en terrenos tales como, las letras y artes, la educación, la legalidad, la familia y la espiritualidad marianista, por los que mejorará su condición haciéndola más autosuficiente y autónoma, así como generando en ella una conciencia subjetiva sobre la igualdad de derechos y libertad soberana.

Del mismo modo, en tercer término, para entender la importancia del comportamiento de la mujer durante la época citada, es menester determinar que su estudio depende del análisis de las fuentes con respecto a dos elementos habidos en ellas, esto tal como lo plantea Margarita Dalton Palomo en su obra *Mujeres, Diosas y Musas: Tejedoras de la Memoria* (1996), esto es, uno del tipo *descriptivo* y otro de tipo *prescriptivo*. Ambos son particularmente importantes ya que conforman el discurso y establecen ideas, formas de pensamiento y generan acciones que encubren o legitiman la relación varón-mujer y que en esta Tesis será de suma importancia detectar y explicar en cuanto se expresa que existe un influjo más que una dominación, por parte de cierto tipo de varones en la vida extraordinaria del tipo de mujer “rebelde” que aquí nos interesa, siendo una conveniencia social para ella y una semejanza con ella, desatándose un comportamiento consciente sobre la influencia del pensamiento que el sujeto varonil posee y brinda sus ideales como valores a su acompañante femenina.

Ahondando en lo anterior, si bien la norma es el sometimiento y la dominación de la mujer por el varón mediante la moral católica novohispana representando la inmovilidad, este trabajo intenta aportar, desde la perspectiva de la movilidad, y por medio de la presentación descriptiva y prescriptiva, una serie de estudios de caso, haciendo notar cómo debido al estatus social, al uso de los privilegios, a la postura personal de la mujer ante la vida y a la Influencia del pensamiento varonil, la mujer acata conscientemente comportamientos acorde con valores como los jesuitas, ilustrados o masones.

Finalmente, los casos a ejemplificar en este trabajo están alrededor de comprender por qué, y cómo ocurrió el cambio de comportamiento sociocultural, tanto en roles sociales como en actividades productivas en ciertas tipo de mujeres, hallándose un influjo de función desequilibradora en ellas, devenido de ciertas ideas de la época, de su propio estatus social, del tipo de educación recibida, de tipo subjetivo de recepción que tuvieron hacia con dicha educación, y de modo como un grupo de varones estudiosos y críticos de su época estuvieron a su alrededor para apoyarles y alentarlas. Particularmente en éste último punto, se desarrolla el influjo del discípulo de jesuitas, Nicolás Ruis en el comportamiento de su esposa, también discípula de los jesuitas, Bárbara Betanzos; el caso de la Influencia jesuita y aristócrata ilustrada del sacerdote y teólogo Mariano Beristáin y de la moda aristócrata española, en el comportamiento de María Ignacia Rodríguez de Velasco; el caso de la Influencia jesuita e Ilustrada de sus estudios y de los conspiradores, tanto de su esposo Miguel Domínguez como del general Ignacio Allende, en el comportamiento de Josefa Ortiz de Domínguez;

el caso de la Influencia ilustrada y masona de su esposo Andrés Quintana Roo y de los “Guadalupes” en el caso del comportamiento de Leona Vicario; y el caso de la influencia ilustrada y masona de la Sociedad de los Caballeros Racionales de Cádiz y la sociedad secreta de Xalapa, en el comportamiento de María Teresa Medina de la Sota y Riva.

Estado de la Cuestión

Respecto a los estudios generales de Género en Occidente, podemos decir que son obras clásicas los estudios de los años ochenta acerca del cuestionamiento sobre feminismo y academicismo bajo la búsqueda de una metodología adecuada y que diera posibilidad al estudio de temáticas nuevas. Al respecto, Anna Fernández Poncela, perteneciente al Departamento de Política y Cultura de la UAM Xochimilco, en su ensayo “Estudios sobre las mujeres, el género y el feminismo” (1994), nos recuerda cuáles fueron esas temáticas: aquellas relacionadas con el trabajo doméstico por autoras marxistas feministas (Bentson, Seccombe, Della Costa y Selma, Gardiner, Harrison, Coulson, Magas y Waittight, entre otras); sobre la división del trabajo, producción y reproducción (Jelin, Larguía y Dumolin, Deere, Benería y Roldán, entre otras); sobre los movimientos sociales, y movimientos feministas, así como su participación política (Jelin y Feijoo, Bonder, Vargas, Astelarra, Barbieri y Oliveira, Ardaya, y otras); sobre la sobrevivencia en la crisis y el planeamiento feminista ante el desarrollo (Chueca, Arriaga, Berger y Bubinic, Huaman, Delpino, Potocarrero, Aguilar, y otras); sobre el desarrollo psicológico y la sexualidad la mujer (Chodorow, Eichenbaum y Orback, entre otras), sobre la vida cotidiana (principalmente Heller); sobre la subjetividad y la identidad femenina (De Laurentis, Jelin, y otras); sobre el entrecruzamiento entre etnia, clase y género (Benería y Sen, Sacks, Stolke, entre otras); sobre las relaciones de género en la el desarrollo y la naciente idea de globalización (Portocarrero, Elson y otras), sobre la subjetividad y el psicoanálisis (Daly, Irigaray, Kristeva, Cixous, Alcoff, Amorós, de Laurentis, Barret, Weedon, Scott, entre otras); temas tratados en múltiples textos que aparecieron en los EE.UU., Gran Bretaña, Europa y algunos países latinoamericanos. Al respecto, una obra que compila algunos de estos textos es la de Teresa de Laurentis, *Feminist studes, critical studes* (1986).

Ya hemos dicho que los estudios generales sobre Historia de Género, sea el punto de vista Feminista sobre las mujeres o el de Estudios Históricos de la Mujer, y sus dos concepciones distintas sobre que la historia de las mujeres es una historia separada y autónoma a la tradicional historia mundial o que la historia de las mujeres es una historia ligada a la historia mundial por lo que hay que buscar sus

vínculos con el proceso social global, han sido tomados en su generalidad en un primer momento y bajo el primer punto de vista y primera concepción en el mundo anglosajón, en la obra de Bonnie S. Anderson y Judith P. Zinsser, *Historia de las mujeres: Una historia propia* (1988); y por lo que respecta al segundo punto de vista y segunda concepción en el mundo académico europeo, en la obra coordinada por Georges Duby y Michelle Perrot, *Historia de las Mujeres* (1990).

De este tratamiento primeramente hay que considerar la teoría por la cual surge el interés para el estudio de la mujer, para ello es menester precisar que el surgimiento de la historia de las mujeres, sin duda, está relacionado a los aportes teóricos y estudios prácticos del marxismo, los cuales guiarán a la Historia Social, primera corriente histórica que atenderá este nuevo campo de estudio (García: 1998). Así, fue a partir de la Escuela de los Annales y particularmente al nacimiento de la “Nouvelle Histoire”, aunado a la apertura de las Ciencias Sociales hacia nuevos métodos, temas y cuestionamientos abarcando más allá de los campos político, económico y social, que hace uso del estudio multidisciplinar y emigra del sujeto histórico hacia los procesos sociales de masas, preocupándose por los grupos subalternos en los procesos de cambio, y vinculándose al desarrollo de la industrialización, dando pie a una nueva corriente histórica que vaticina un mejor entendimiento para estos grupos “olvidados” por la historia clásica, la Historia Cultural.

La Historia Cultural nacería a propósito de la concepción de una “historia total” que fue impulsada desde los Annales y abordada con el interés de estudios como el de la demografía, las mentalidades, la ciencia, lo cotidiano, la historia urbana, la historia de la familia, etc., con un sentido más amplio acerca del tipo de fuentes a consultar, incorporando, no solo el documento de archivo, las series estadísticas, fuentes documentales de índole histórico o de rastros materiales, sino también la literatura, el folclor, las tradiciones, las artes, la iconografía, etc. Esta amplitud de fuentes permitió una nueva concepción de la Historia para la nueva época posmoderna que inició a partir de los años setentas y que coincide, como veremos, con el nacimiento de los estudios históricos feministas y académicos sobre la mujer.

Siguiendo a Mary Nash en su ensayo “Replanteando la historia: mujeres y género en la historia contemporánea” (1991), en su etapa inicial, la historia de la mujer se desarrolló con la finalidad de recuperar la experiencia colectiva e histórica de las mujeres y hacer visible su rol como agentes sociales, iniciando primero con el ahondamiento en los estudios sobre las “mujeres notables” por ser nombradas en la historia clásica; de las “excluidas” por estar ausentes pero en un estado de

excepción; y finalmente las “apéndice” por ser elementos accesorios o ligadas a movimientos sociales de la historia clásica. En todos los casos estos primeros estudios oscilaron entre el protagonismo de la mujer como luchadora de su transformación personal y social, o la mujer como víctima de una sociedad patriarcal que le impedía realizarse.

Ambos enfoques habrán de ir cediendo ante la investigación histórica social y cultural de la mujer, pues fueron caminos limitados pero importantes de inicio, ya que al profundizar en las complejas relaciones y cambios que las mujeres han vivido en las sociedades pasadas, bajo la nueva metodología antes descrita, se ha abierto el abanico de condición, posición, situación, conducta y comportamiento de la mujer, bajo un estudio profundo de sus roles y actividades públicas y privadas. Así, la Historia Social primero, y la Historia Cultural después, han ido abarcando con más detalle la Historia de la Mujer y con ella, abriendo caminos teórico metodológicos más amplios hacia nuevos planteamientos propios en los Estudios de Género.

Por lo que toca a la temática sobre los Estudios de Género en México se discutieron sus problemas, métodos, fuentes y temáticas de manera sistemática y académica iniciando los años noventa a través del Instituto Mora y la UAM Xochimilco, a partir y sin olvidar las aportaciones clásicas en este campo del Colegio de México. Para el presente estudio, el ensayo “Historia de las mujeres del siglo XIX: algunos problemas metodológicos” (1998) de Ana Lidia García, revela algunos de dichos problemas, tales como: el predominio de la idea tradicional sobre una anarquía temporal que imposibilita una periodización femenina, distinta a las clásicas establecidas; el predominio de investigaciones monográficas contributivas o reivindicativas de la mujer en el campo del movimiento insurgente, de la educación, o del movimiento obrero; y la carencia de estudio de la época por la Historia Social. A dichos problemas se enfrenta este presente trabajo.

Por otra parte, los estudios sobre la Mujer en México pueden contarse desde finales del siglo XIX, esto de acuerdo con Carmen Ramos Escandón, quien en su estudio “Quinientos años de olvido: historiografía e historia de la mujer en México” (1997), comenta que pueden establecerse tres periodos: los estudios de precursoras militantes (1870-1920); los de las burócratas de partido (1920-1960); y los de las académicas feministas (1960-1980).

Ramos considera que la historiografía del primer periodo se aboca fundamentalmente a la actividad de la mujer en cuanto a su intervención a favor o en contra de la época porfirista y de la Revolución

Mexicana, teniendo como preguntas de investigación ¿por qué algunas mujeres apoyaron o no, a estos movimientos?; ¿qué actividades realizaron en contra o favor, del porfirismo, del magonismo y del Partido Liberal Mexicano?; ¿cuáles son las posiciones explícitas del porfirismo, magonismo y PLM sobre la mujer?; ¿cuáles son las posiciones explícitas o no, de los caudillos acerca de la mujer?; ¿qué pensaron los jefes y la tropa revolucionaria sobre la mujer?; ¿cómo se revolucionan o no, las conductas femeninas con el movimiento armado?; ¿qué significa para los comportamientos femeninos su participación en esferas diferentes a los tiempos de paz? Entre los estudios de las precursoras militantes se encuentran las obras *Alto y Por la tierra y por la raza* así como el periódico *Vesper* y el folleto *República femenina*, fundado por la opositora al gobierno de Díaz, participante del club “Hijas de Cuauhtémoc y participante en el Plan de Tacubaya, Juana Belén Gutiérrez de Mendoza. Una autora más de este periodo es Dolores Jiménez y Muro, también contraria a Díaz y autora de un plan político cultural para la “reivindicación de la raza indígena”. Por lo que toca a la Revolución, la secretaria de Venustiano Carranza, Hermila Galindo sobresale gracias a su disertación en el Congreso Feminista de 1916 y luego, por la obra *La doctrina Carranza y el acercamiento indolatino*, promotora de la situación política mexicana y difusora cultural del liberalismo carrancista, involucrada en la Ley del Divorcio y Relaciones Familiares de 1915.

Respecto al segundo periodo, Ramos ve en los estudios un interés por ligar los valores partidistas políticos, tal como sucede en los trabajos presentados en los Congresos Feministas de 1931, 1933 y 1934 que versan sobre nacionalismo y feminismo, en particular llama la atención, el estudio sobre *La evolución de la mujer en México* de Margarita Robles de Mendoza, mencionando a Sor Juana Inés de la Cruz, Leona Vicario y Josefa Ortiz de Domínguez como “modelos de mujeres ejemplares”, apuntando que las mujeres deben colaborar más cercanamente con el varón y para ello la necesidad de cultivarse más, esto para ingresar a la vida pública de la nación y bajo una vía partidista política. Si bien los trabajos giran en torno a lo que la Revolución Mexicana aportó al partido y a la mujer, también dan inicio los trabajos sobre la condición económica del capitalismo como el libro de Matilde Rodríguez Cabo *La mujer y la revolución*, quien negó la importancia del movimiento revolucionario como causa del proceso de emancipación femenina, y se abocó históricamente a sus orígenes precedentes. Finalmente, en 1939 el trabajo *La mujer mexicana en la organización social del país* de Adela Formoso de Obregón Santacilla, sienta precedente para un estudio de auto reflexión, considerada ésta a un siglo de la muerte de Leona Vicario, donde la crítica respecto a la actividad productiva de la mujer es muy fuerte y les reclama por su inmovilidad, egoísmo y falta de cultura. Un par de trabajos más que atestiguan el movimiento del sector femenino del partido político en el

poder lo son *La mujer mexicana es ciudadana*, de María Ríos Cárdenas (1934) y la *Historia político-social cultural del movimiento femenino en México* de Artemisa Sáenz Royo (1954).

Por lo que toca al tercer periodo, en 1961 se publica la primera obra bajo un criterio académico, aunque aún bajo un marco conmemorativo y tipo de texto literario, sobre la actuación de la mujer durante la Revolución Mexicana. *Mujer*, obra de Ángeles Mendieta Alatorre, es una recopilación sistemática de esas mujeres, obra basada en el Archivo de la Secretaría de la Defensa Nacional. Esta daría paso a publicaciones más metódicas y analíticas, como *La mujer y los derechos sociales* de Ifigenia Martínez de Navarrete quien la publicó en 1969 bajo una preocupación económica, haciendo un análisis de las funciones que desempeña la mujer en la industria, el hogar, las aulas y el trabajo, así como la responsabilidad del Estado hacia la mujer en cuanto a sus derechos sociales.

De este modo, con respecto al nacimiento de la reflexión y el estudio sobre el tema de la mujer, es conveniente para México partir del año de 1968, pues es a partir del cuestionamiento que el movimiento hippie de los años sesenta representado por una anarquía no violenta, que inicia una seria preocupación por el medio ambiente y el rechazo al materialismo occidental, detonando una crítica sobre la situación de “libertad de los sexos”, e iniciando el proceso del movimiento de la revolución sexual en nuestro país. Así, cuando los jóvenes mexicanos de educación bachiller y/o universitario, se cuestionaron la posibilidad de establecer un nuevo orden autonómico sobre el manejo de su sexualidad y la creación de una cultura juvenil que rompiera con los cánones impuestos por los adultos, se dieron a la tarea, algunos de ellos, de teorizar sobre tal situación.

Las académicas feministas, según Ramos, son en su mayoría profesoras universitarias y miembros de la generación del 68 o de grupos feministas formados en los años sesenta. Tras la creación en 1970 del *Mouvement de libération des femmes* (Movimiento de Liberación de las Mujeres) en Francia y del *Women's Lib* (Libertad Femenina) estadounidense, ambos en contra de la explotación de la mujer y de su sumisión ante el varón, fue que comenzaron a publicarse los primeros trabajos de reflexión en México con un interés por hacer una historia de la mujer donde se le rescatara como actor social histórico, otorgándole una imagen y memoria colectiva propia con el objeto de “invertir la jerarquía de datos relevantes en la historiografía, revisar el bagaje metodológico tradicional y ampliar los campos de investigación histórica”, según indica Verena Radkau en su artículo “Hacia una Historiografía de la mujer” (1986).

Así inicia la revisión crítica de la imagen y actuación de la mujer mexicana, entonces, Rosario Castellanos, aparecerá como un icono del baluarte femenino académico. En su obra *Mujer que sabe latín...*; dedicada al gran pensador mexicano Luis Villoro, publicada en 1973, menciona como primeras categorías de análisis: la imagen de la mujer, la participación de la mujer en la educación y la biografía de la mujer del siglo XIX. En el mismo año, aparece la obra de Alicia Diadiuk *Viajeras anglosajonas en México*, un estudio antológico que inicia con un acotamiento del pensador mexicano Leopoldo Zea: “Comprender los puntos de vista ajenos es ampliar los propios”. En la obra se nombran las miradas de afamadas damas del siglo XIX y hasta mediados del XX por México quienes se expresan sobre las costumbres y carácter de las mujeres en México. Será en 1975, cuando Naciones Unidas proclame el Año Internacional de la Mujer bajo el lema “Igualdad, desarrollo y paz”, que inicie un “boom” en las publicaciones sobre las mujeres. Si bien las publicaciones son muchas y desde diversas posturas críticas, destacan las obras colectivas. Una de ellas, *Imagen y realidad de la mujer* (1975), una compilación de ensayos por Elena Urritia, resulta de interés, primero por la carta-prólogo que le escribe Tomás Segovia a Elena donde le expresa la importancia del rescate de la mujer como actor social del país y le pide que someta a consideración a los autores compilados: Juan José Arreola (Implantación del espíritu), Rosa María Fernández (sexismo como ideología), Alaíde Fopa (feminismo y liberación), Carlos Monsiváis (sexismo en la literatura mexicana), Santiago Ramírez (patrones culturales en la vida genital y reproductiva de la mujer mexicana), María Antonieta Rascón (la mujer y la lucha social), y del mismo Segovia (Fourier y la mujer), generando temas de interés para ser abordados más tarde por la historiografía en México. De esta manera, la Literatura, la Historia, la Sociología, la Pedagogía y la Psicología, entre otras disciplinas, se interesan por la mujer. Un ejemplo lo es *Sicología de las mexicanas* de Juana Armanda Alegría, un estudio realizado entre 1977-1978 que aparecerá publicado en 1981, teniendo por objeto mostrar las razones de ser de las mexicanas mediante su historia, su economía, su religión y su sique gracias a un acercamiento a los aspectos psicológicos de la mujer y un esbozo de historia de la mujer mexicana, desde el imperio azteca hasta la época actual.

Por su parte, la visión crítica a partir de la ideología marxista del Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, edita la obra *La mujer y el movimiento obrero mexicano en el siglo XIX* (1975), con el interés de mostrar la función social de la mujer, su misión, influencia, rol de esposa y madre, así como su situación como obrera en la fábrica, trabajando como costurera, como tipógrafa, como cigarrera y en el terreno de la educación; su condición de explotada y de emancipación; así como una breve historia de las asociaciones que la defendieron como obrera. Bajo la misma

orientación, resulta de interés la obra de Carmen Anderson y Marcela Grossgerge quienes se aventuraron a escribir *La mujer: ni objeto ni símbolo* (1975) para darle más que imagen, una personalidad humana y denunciar la discriminación contra la mujer desde una perspectiva feminista marxista, ocupándose de forma general de la clase social, el campesinado, los orígenes de la marginación, los varones sin castigo, la búsqueda de sí misma, y el futuro para el núcleo familiar y la mujer indígena en México. En el mismo sentido, la obra compilada *La mujer: explotación, lucha, liberación* (1976) de Margarita de Leonardo, Jorge Carrión, Teresa Arreola, Clara Eugenia Aranda y Elaine Levine, tocan a más detalle las clases sociales, la educación, la ideología, el control natal, el sistema capitalista sobre la mujer, la historia y teoría de la emancipación de la mujer y el sistema socialista y la mujer.

A los tres grandes periodos propuestos por Ramos para una historiografía de la mujer, podemos añadir un periodo actual (1980-2012), en donde los estudios ya están elaborados por especialistas que reconocen las metodologías historiográficas de la Historia Cultural (tradiciones socioculturales, sociología de la cultura, historia sociocultural e industrias culturales), la Microhistoria Económica y Cultural, la Historia Regional, la Historia de la Vida Cotidiana y de la Vida Privada, la Historia de lo Marginal, y la Historia de Género. Los primeros trabajos de este periodo trataron sobre una reflexión en cuanto a la condición, situación y comportamiento de la mujer en general, en diferentes épocas y en casos particulares de las mujeres afamadas en la historia de México, gracias a los Estudios de Género.

Inaugura este periodo la obra *Mujeres y vida cotidiana* (1984) de Teresita de Barbieri, quien consideró la condición femenina como problema serio de estudio, recurriendo a algunos indicadores demográficos, sociales y económicos en México, así como a la clase social media, a la clase obrera y a la unidad doméstica, aplicando un tratamiento metodológico bajo las historias de vida, tipificando el trabajo doméstico, reconociendo la economía familiar, ligando las relaciones de trabajo y familia, y advirtiendo la toma de decisiones e influencia de los medios sobre la mujer.

De esta manera resulta un referente obligado para esta tesis, las obras escritas en éste último periodo. Al respecto, existen diferentes trabajos sobre el comportamiento de la mujer que son de gran importancia para el estudio histórico de género. Estos intentan desentrañar la importancia del rol social o de la actividad que la mujer desempeñó y cómo su actividad se desarrolló entre una sociedad esencialmente varonil, a fin de entender su comportamiento y posibles cambios que fueran

no solo para la persona femenina, sino para las mujeres en grupos más generalizados. Si bien los estudios realizados son amplios en cuanto a temas sobre el cambio de comportamiento en la mujer durante la época de la independencia, tanto del pueblo común, como de la clase acomodada, abocándose a la familia, al convento, a las normas, al matrimonio, al divorcio, a las tradiciones, al empleo, a la moral e incluso a la sexualidad, estos comportamientos se explican de manera general, y sólo algunos provienen de un análisis particular, por lo que es necesario realizar un estudio más a fondo sobre ciertos comportamientos en la mujer de clase acomodada, esto debido a la mayor cantidad de fuentes que podrían explicar mejor dicho comportamiento y apoyar algunas de las generalizaciones de dichos estudios.

Entre los trabajos de investigación sobre la condición, comportamiento y situación de la mujer durante el fin del periodo colonial y durante el movimiento de independencia se destacan los trabajos de Marcela Lagarde (1990), Ana Lau Jaiven (1993), Josefina Muriel (2000), Silvia Marina Arrom (1988), Pilar Gonzalbo Aizpuru (1998) y María del Carmen Ramos Escandón (1992), por mencionar a las pioneras y las más importantes. A decir de ésta última autora, la nueva organización en Nueva España a través de las reformas borbónicas no trajo consigo cambios considerables para la situación de la mujer, pues ésta se mantuvo recluida en las actividades domésticas (Ramos: 1992, 56). Sin embargo, si bien la mujer seguía siendo vista como pasiva, sin poder, absorta en los deberes familiares, confinada al hogar y subordinada a la actividad y pensamiento del varón, de acuerdo a los estudios en esta época, puede observarse que a diferencia de la mujer de la ciudad, la mujer rural tuvo una actividad más práctica y productiva en la sociedad colonial (Gonzalbo: 1987, 38-46). Cabe decir que la sociedad novohispana era eminentemente religiosa y el rol que jugó la Iglesia fue determinante en el comportamiento de la mujer, tanto rural como urbana, sin importar la casta, y la mujer se mantuvo junto al varón de su familia o al de su confesor, bajo un comportamiento dependiente, tanto en sus actos como en sus pensamientos, los cuales giraban alrededor de los actos y pensamientos de los varones (Arrom: 2001, 2).

Estas tres aseveraciones son muy importantes para este trabajo, pues constituirán la base de dónde partir para hacer posible la investigación sobre el comportamiento de la mujer. Pero además, para sostener esta investigación, serán de gran apoyo los trabajos sobre los roles de la mujer para la época, que a decir de Marcela Lagarde, son los “cautiverios de la mujer”, roles que el varón asignó a la mujer de forma general, a base de la norma moral, y aunque pudiera ser que para una mayoría de las mujeres la vivencia del cautiverio significa sufrimiento, conflictos, contrariedades y dolor, hay

felices cautivas por lo que siguen su rol moral de hija, esposa, madre o monja sin desobedecer, sin embargo, las mujeres que no se condicionan a vivir su “realización personal” sobre esta base de cautiverio, serán acusadas y perseguidas en su rol transgresor de prostituta, presa o loca (Lagarde: 1990, 36). También las actividades productivas de la mujer resultan ser de suma importancia social y personal. Si bien las mujeres pudieron participar en más actividades laborales públicas de acuerdo al Decreto Real de 1799 para Nueva España, a decir de Ana Lau Jaiven, una de las actividades que jamás debería de dejar de hacer la mujer era la de “ama y gobernadora de casa y de familia”, que de ninguna manera significaba intervención y total control de la economía personal y familiar, más bien el hacer una administración muy medida, economizando al máximo en la atención del orden y limpieza de su casa, la educación de los hijos y las tareas propias como cocinar, fregar, coser, bordar, etc. (Jaiven; 1993, 153). Finalmente, otra característica importante en la investigación resulta ser la propia cultura femenina en la época novohispana, donde la educación en religión y letras sobresalen para la mujer de la ciudad, más que para la rural, aunque la Iglesia tuvo su influencia también por medio de la educación de las órdenes, como la de los franciscanos y particularmente para este estudio, de los jesuitas, como importantes directores espirituales y confesores, en las que la mujer pudo aprender a leer y escribir. Su escritura, si bien la menor comparada en cantidad a la del varón a final de la época novohispana y durante la independencia, está representada por una abundante escritura sacra, mística y teologal hecha por monjas y mujeres recluidas, así como de poesía lírica inspirada en su moral cristiana, como nos lo hace saber Josefina Muriel (Muriel: 2000, 317).

Así pues, la norma moral católica cristiana estableció para Nueva España, y mantuvo al menos hasta la primera mitad de siglo XIX en México, el rol social y la actividad productiva de la mujer intacto, al igual que el pensamiento y la práctica sociocultural tradicional “propios de su sexo”, persistiendo en ese “feliz cautiverio” debido a la fuerza de la costumbre y control de la feligresía, continuando su comportamiento moral en torno a una obediencia a la Iglesia; todo ello a pesar y en contra de muchos de los ideales de autosuficiencia, autonomía, derechos y libertades civiles que abanderaron el movimiento de independencia.

Problema de Investigación (Hipótesis)

Respecto al problema de investigación, los cuestionamientos pertinentes establecidos para esta tesis han sido los siguientes: El general trata sobre ¿cuál es el comportamiento de la mujer antes, durante la época borbónica e inmediatamente posterior al movimiento de la Independencia en México?; para

abordar el estudio primeramente se pregunta ¿cuál es el comportamiento de la mujer antes de la época borbónica?, ¿cuál es la normatividad religiosa y secular que se mantuvo en la mujer y cuáles fueron los roles y las actividades de la mujer en el marco que antecede al gobierno borbónico?, así como ¿cuáles fueron los primeros visos de transgresión de la mujer en este tiempo? En un segundo momento, se abordan las preguntas ¿qué es lo que cambia en el marco político-económico y sociocultural borbónico, que incita el movimiento de Independencia en México y origina que suceda una transgresión por algunas mujeres en cuanto al comportamiento tradicional novohispano? Y en tercer lugar ¿cuáles fueron los cambios de comportamiento que se aprecian en la mujer durante la época borbónica y en el movimiento de Independencia, así como determinar el tipo de comportamiento que persistió al final de la Independencia?

Como hipótesis sostenemos las siguientes:

1.- Las mujeres en Nueva España, al final del siglo XVIII, siguen un comportamiento acorde con una conducta moral de índole católica, impuesta por la Iglesia como la norma Novohispana patriarcal ya sea en su rol social general de hija, prometida, esposa, madre, viuda o monja, así como en su actividad productiva general como cuidadoras, cocineras, lavaplatos, costureras, bordadoras, fregonas, comerciantes, vendedoras ambulantes, obreras, trabajadoras de servicio doméstico, etc., y la mujer, conscientemente, intenta no caer en la transgresión social y así evitar ser acusada de indecente, pecadora o loca. Sin embargo, al inicio del movimiento de independencia, las mujeres tomaron un bando, sea a favor de los realistas o de los insurgentes, pero considerando todas, que no transgredían la norma, pues la Iglesia estaba dividida, y una facción también apoyaba el movimiento independentista, por lo que les concedía “razón de comportamiento”.

2.- Las actividades en la vida de las mujeres de la época, están de acuerdo, primero, a la moral católica novohispana, en segundo término a la propia casta y estatus social en que se hallan, y en tercer término, a la cercanía al bando de pensamiento político del varón con respecto a la postura realista e insurgente de la época. Si bien la mayoría de las mujeres se encontraba sometida, dominada y obediente a la norma moral patriarcal católica, hubo casos excepcionales de mujeres, quienes por su estatus social, percepción de la vida y actitud, tuvieron la oportunidad de educarse más allá de la norma moral clásica, apoyadas e influenciadas por algunos varones críticos quienes contribuyeron a que estas mujeres lograran cambios en su comportamiento, por lo que sus relaciones con varones fueran más allá que una conveniencia social para ellas, una diferencia, donde

el varón tuvo a bien tener una semejanza con ellas; por estas razones, la mujer asintió conscientemente su comportamiento y así por ejemplo, mientras entre los realistas ser mujer significó ser “cautivas” en actividades como orantes en las parroquias, co-anfitrionas de tertulias, organizadoras de bailes y ceremonias alusivos a la realeza, en una postura de inmovilidad tal cual la conducta moral novohispana lo reclamaba, entre los insurgentes ocurrió lo contrario hubo una mayor movilidad y las mujeres fueron “rebeldes”, con novedosas actividades que las hacía más autónomas, tales como comerciantes, conspiradoras, seductoras de tropa, contrabandista de mensajes y armas, espías, soldadas, guías de rebeldes por los caminos, enfermeras, aguadoras de tropa, enterradoras de los insurgentes muertos y abastecedoras económicas de los rebeldes.

3.- La mujer que infringió la norma y la ley novohispana durante el movimiento independentista fue al principio declarada como “ilusa” tal cual se consideraba su falta por el humanismo cristiano, pero luego fue declarada en rebeldía y por tanto como “insurgente” y de acuerdo al principio absolutista “infidel a la corona”, por lo que fue acusada y como castigo, encerrada en los recogimientos, privada de sus propiedades y separada de sus recursos económicos, hasta incluso, ser ejecutada.

4.- En algunas de las mujeres insurgentes que sobrevivieron a la guerra de independencia, se aprecia un leve cambio de comportamiento, particularmente éste, está de acuerdo al grado como conscientemente asintió ante los ideales, modelos, pensamientos y valores de autosuficiencia, autonomía, igualdad de derechos y libertad soberana, que subyacían en el pensamiento de los jesuitas, ilustrados y masones, con los que convivió, asimilándolos de los varones insurgentes, aprendiendo a negar a la realeza sus privilegios, y aspirando a un nuevo estado de cosas a partir de aquellas ideas.

5.- A pesar de las novedosas actividades sociales ejercidas por las mujeres insurgentes durante el movimiento independentista, al término de éste persiste en la gran mayoría de ellas el comportamiento característico de inmovilidad novohispana, por lo que se mantuvo la continuidad de estas antiguas costumbres, tanto en sus roles como en sus actividades, todas debidamente normadas por la Iglesia Católica continuando con su tradicional comportamiento moral, roles y actividades “propios de su sexo”; después de todo la mujer nunca quiso infringir su norma moral por lo que terminada la contienda volvió y se alineó a la nueva circunstancia social, sostenida en su moral católica que nunca abandonó. Sin embargo, hubo aquellas que emprendieron acciones insurgentes infringiendo momentáneamente la norma moral novohispana, y aunque no pudieron hacer extensiva

su acción debido a la fuerza de la costumbre y el control de la Iglesia en contra de muchos de los ideales, modelos, pensamientos, valores y acciones de autosuficiencia, autonomía, e independencia económica jesuita, o de la fraternidad, igualdad de derechos y libertad soberana de los ilustrados, o del personalismo, libertad individual republicana y libertad comercial masona, sí sentaron precedente para que futuras generaciones las tomara como pioneras de la lucha por la igualdad de género y como mujeres ejemplares.

Tipo de Fuentes

Fuentes Primarias

Para la presente Tesis se cuentan entre las fuentes primarias archivos y fuentes documentales.

Respecto a los archivos, se utilizó en primer lugar, el **Archivo General de la Nación (AGN)**, en los Bandos, y en los ramos de Padrón, Inquisición, Bienes Nacionales, Capellanías, Civil, Padrones, Testamentos, Tierras, Compilaciones religiosas y Documentos de la Independencia, para recuperar datos importantes sobre el rol y la actividad de las mujeres que se ofrecerán como casos específicos en la investigación, los cuales se hallan registrados oficialmente entre 1767-1824. De los Documentos de la Independencia se consultaron la parte de Ilustraciones, y en particular el Folleto ilustrado de 1812, panfleto insurgente preservado de la época que exhorta a las mujeres a combatir por la independencia; también se consultó las Operaciones de Guerra para conocer más sobre la mujer y su participación en la Guerra de Independencia, así como para establecer la situación táctica e ideológica de los bandos en la guerra. Se consultó la serie de Compilaciones religiosas a fin de establecer la naturaleza moral de la instrucción católica, así como la forma en que debía desempeñarse la mujer en lo público y en lo privado. Se consultó la parte de la tenencia en el ramo de Tierras para conocer sobre las propiedades que la mujer adquirió por herencia, viudez o bien las transacciones familiares que se hicieron con ellas como estrategias sobre cuestiones de matrimonio o del patrimonio familiar. En la parte de Testamentos, ligadas a las Tierras, se ahondó sobre la forma de la herencia y la importancia que representaba para la Corona y para el control del patrimonio colonial, así como la necesidad espiritual de quienes testaban a favor de la Iglesia o solicitaban misas para su descanso, muchas de estas solicitudes dan cuenta de la intervención de la mujer. Los Padrones fueron importantes para detectar cuántos varones y mujeres estaban relacionados con roles y actividades “propias de su sexo” y con ello entender el significado de su comportamiento social, instrucción y labor. La parte Civil fue de gran ayuda para entender los lineamientos que se

seguían conforme a la moral y reglas civiles, apartadas de los cánones eclesiásticos, por lo que puede apreciarse un tipo de comportamiento moral vinculado al civil. En cuanto a las Capellanías, éstas serán de importancia para comprender la actividad de varones y mujeres en cuanto a sus preocupaciones espirituales, pues son estas obras pías las más utilizadas para la época (desde 1700 a 1821), tal cual lo dicta la moral católica y así se fundan capellanías para “salvar sus almas”, pero también son una vía para suministrar una pensión a los hijos varones, parientes o allegados (algunas mujeres), así como para contribuir a su formación profesional, y también, contribuyen a mantener los bienes en manos de la Iglesia. La consulta a los Bienes Nacionales sirvió para comprender cómo ante la nueva nación la tierra, la herencia y el comportamiento cívico, continuó en el varón, como en la mujer, ante la nueva reglamentación autónoma del gobierno. En cuanto a la Inquisición, ésta fue importante para entender cómo la mujer acusó a sus maridos o fue acusada de acuerdo a un comportamiento “inmoral” y se atestigua cómo se castigaba tal situación, la intervención de la iglesia en asuntos personales y familiares bajo la norma moral de comportamiento cristiano. Se consultó en el ramo de Universidad el Libro de Claustros la carta de *Representación de la Universidad de México a Carlos III sobre política de empleos* para adelantar al rey lo que ha de pasar si no permite que los estudiantes criollos “españoles americanos”, puedan acceder a cargos de gobierno. Finalmente, se consultaron los Bandos para saber sobre los decretos reales y las órdenes que significaron el marco jurídico de la época, particularmente en cuanto a la relación de los borbones y las mujeres en sus roles y actividades, como el Decreto real de 1779 que fomentaba en la mujer su labor en el trabajo público.

El segundo archivo consultado fue el **Archivo Histórico Judicial de Oaxaca** (AHJO), en Materia Civil y de la Jurisdicción de Teposcolula, en los años de 1781 a 1798, y Legajos 0043 - 0049. Éste se consultó para establecer la importancia de los jesuitas en la educación de las mujeres y muestra el caso particular de la mujer indígena acomodada Bárbara Betanzos, originaria de la cabecera de Texupa de la Mixteca Alta, quien fue instruida por jesuitas y a través de su historia de vida se ejemplifica el singular comportamiento que toma, tras casarse alrededor de 1772, darse al cuidado de su hija y mantener las relaciones comerciales entre Teposcolula y Texupa con el resto de los poblados mixtecos: San Juan, San Miguel Tulancingo, Tamazulapa, Yanhuitlán, Tlaxiaco, Antequera, Huajuapa, y con la ciudad de México; hasta su muerte en 1792. Resulta interesante como esta mujer administrará los negocios personales y de su esposo, quien le confía fuese ella su representante público frente ante los comerciantes y el resto del pueblo mixteco y continúa administrando los bienes personales y de la familia a la muerte de su marido en 1789.

En tercer término, se consultó el **Archivo Parroquial de Xalapa (APX)** para saber sobre asuntos que tienen que ver con roles, actividades y moral cristiana de la mujer en general, así como algunas de sus particularidades, consultándose los años de 1765, 1770-1788, 1773, 1777, y 1778; así como los protocolos de 1788, 1790, 1793, y 1794. En ellos encontramos ejemplos de la vida colonial en su moral, comportamiento y rol social, tal cual es el caso del patrimonio de la familia Díaz Jiménez y particularmente cuando al morir el cabeza de esta en 1777, las mujeres de su familia no eran reconocidas como personas jurídicas, aunque contaran con la mayoría de edad (25 años) y cómo moralmente ellas mismas se sentían incapaces de llevar las riendas del patrimonio familiar, solicitando ayuda de algunos vecinos de Xalapa, quienes fueron facultados con poderes para que realizaran el trabajo de la entrega y avalúos de las propiedades de esta familia. También nos ilustra el caso de Antonio Pérez, quien exigió depósito perpetuo de su esposa en el colegio de casadas de Puebla, a causa de la “mala conducta” que su esposa tenía, y cómo judicialmente el provisor resolvió que María Mathiana, la esposa, fuera llevada a la casa de don Dionisio Salvo, casa de honra en el cual estaría incomunicada pero al final de las declaraciones, y tras la declaración de la esposa sobre los excesivos malos tratos y abandono durante su embarazo por el marido, cómo Antonio fue puesto en la cárcel pública y Mathiana depositada en un recogimiento.

El cuarto archivo consultado fue el **Archivo Notarial de Xalapa (ANX)**, donde a través de sus protocolos se hallan ejemplos muy claros de la conformación de la vida colonial a través de la llegada de peninsulares a la región más cercana a Veracruz, Xalapa. En el archivo se puede hallar la creación y fundación de los primeros instituciones coloniales y particularmente para este trabajo, de dos asuntos importantes: de la preocupación de la sociedad y de la iglesia católica respecto al comportamiento de las mujeres jalapeñas de 1753 a 1794 y de la conformación de los matrimonios establecidos en la región de 1742 a 1793. Por lo que toca al comportamiento de las mujeres en Xalapa se encontró la fundación de una “Casa donde recoger Mujeres” hacia 1772, como casa de Beatas y más tarde, hacia 1794 en Colegio para niñas y señoritas, bajo la educación religiosa. En cuanto a la composición familiar, los Protocolos de 1761-1762; 1771-1772; 1774; 1775-1776; 1776-1779; 1789-1790; y 1791-1792, ilustran con varios ejemplos los casos de familias que seguían las normas morales de la Iglesia bajo roles y actividades “de acuerdo a su sexo” y cómo trataron de mantener su patrimonio en la época. Así, el caso de la familia Díaz Jiménez, nos ilustra sobre la práctica de los valores morales, explica cómo cada miembro de esta familia desempeñó un rol y actividad de acuerdo a su sexo, y estableció, por ejemplo, que “las doncellas” dentro del hogar

recibían la educación de su madre quien les enseñaría a tejer, bordar, cocinar y mantener limpio cada uno de los rincones de su hogar. También nos ilustra sobre las estrategias económicas que tuvo dicha familia para mantener su estatus, por medio de ejemplos de cómo se afianzaba la posición social y el futuro de la familia comprando propiedades en la región de Xalapa para hacer contrapeso al hecho de que en ella había más mujeres que varones, lo que suponía una desventaja económica en la familia, pues si se casaran todas, el padre tendría que entregarles su respectiva dote, etc. Del mismo modo, se pudieron extraer datos acerca de la viudez y su desventaja para la mujer al volver a casa de sus padres por considerársele “incapaz” de solventar los problemas económico sociales que se le presentaban y a pesar de sus esfuerzos, cómo al final, las mujeres de la familia no pudieron mantener su linaje y ocurre la pérdida del patrimonio familiar. Otros caso es el de la familia Díaz Chamorro, que ilustra el estado de las segundas nupcias, muy común entre los vecindados en la región de Xalapa, y el abuso del marido por utilizar, sin consulta, los fondos de la fortuna personal de la esposa entablándose un juicio hacia 1760 y levantándose la demanda de la mujer en contra de su esposo. Un caso más recogido, es el de María Mathiana y Antonio Pérez Maldonado, la familia Pérez Chamorro, quienes en 1765 iniciaron una querrela por maltratos y abandono de hogar, así como desobligación por ambas partes.

Como quinto archivo consultado, lo fue el **Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México** (AHN), con el fin de confirmar cómo se utilizaba a la mujer indígena para la obtención de ganancias por parte de los padres o abuelos desde inicios de la Colonia, tal como lo es el caso en 1582 en la denuncia por “alcahuete” de un hombre quien a su hija y a su nieta las tenía amancebadas simultáneamente con un español.

El sexto archivo consultado fue el **Archivo Histórico del Distrito Federal** (AHDF) para comprender algunas de las acciones que a partir de 1798 en México se siguieron de acuerdo con los ideales borbónicos sobre el ordenamiento y modernización de las ciudades, particularmente sobre el asunto de 1801 sobre la matanza de perros callejeros, la cual no era debido a la situación que reinaba en España como enfermedad, la rabia, sino como un ataque a las costumbres de indios y castas quienes al llegar a las ciudades se hacía acompañar de sus perros y la persecución de sus mascotas servía como forma de atemorizar y alejar a esta gente indeseable y sus costumbres antiguas.

Entre los archivos extranjeros consultados se halla el **Archivo Histórico Nacional de España** (AHNE) para argumentar el pensamiento y la actividad de los ilustrados, particularmente en relación con

Campomanes y Cabarrus hacia 1778 mediante su compañía que se extendía de Madrid a Cádiz y a Valencia; así como la asociación con el banquero vascofrancés Drouilhet antes de 1782. Siguiendo con las acciones ilustradas, se consultó también para argumentar la acusación de Antonio Rodríguez de Velasco en contra del Virrey Revillagigedo y la relación que guardaba ésta con sus hijas, una de ellas, la Güera Rodríguez.

Para hablar de la importancia de la educación de los jesuitas en Antequera (región de Oaxaca), fue necesario detectar en el **Archivo General de Indias** (AGI), en su Ramo de Gobierno, cómo en 1791, el señor obispo de Antequera, hace un memorial donde se expone la necesidad de educación en contra de la ignorancia, argumentando la “moderna” visión católica a través de la instrucción jesuita.

Como parte de las fuentes documentales se consultó la **Biblioteca Nacional de México** (BNM), en su Fondo Cedulaario, Reales Cédulas y Superiores Órdenes de 1775 a 1811 con el fin de establecer el marco de la normatividad de la época mediante algunas de las órdenes reales borbónicas. La búsqueda de los bandos fue con el fin de advertir la disminución de la normatividad canónica frente a la civil y con ello modificar la acción del “pecado” por la de “delito”, así como sus castigos. Estas acciones iban hacia el control social de la población novohispana que había caído en una “libre decisión” de contraer matrimonio, contrariando al absolutismo y su autoridad sobre la familia y herencia. En los bandos encontramos órdenes en contra de la bigamia o poligamia, asunto tratado como cosa judicial, hacia 1778, así también encontramos en el Bando de 1804, de acuerdo a la Real Cédula de julio de 1803, un énfasis de la autoridad que no limitaba a los padres para autorizar o impedir los matrimonios de los hijos menores de veinticinco años e hijas menores de veintitrés, y que incluso, se les autorizaba vetar esponsales sin necesidad de justificación alguna. Otro Bando importante lo es el que deja en libertad civil a la mujer para que realice labores públicas propias a su sexo apoyando ideales autónomos en ella bajo un pensamiento ilustrado, aunque acotado aún por el absolutismo (1779).

También se consultó en la **Biblioteca Nacional de España** (BNE), en su Hemeroteca Nacional (HN), el periódico el “El Censor” de Madrid (1781-1787), por ser el primer periódico donde aparecen abiertamente, gracias a la protección de Carlos III, el pensamiento, críticas, propuestas y planes con base en el pensamiento ilustrado para España.

Por lo que toca a la consulta de las fuentes de primera mano, en el **Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México** (INEHRM), se consultó la “Carta dirigida a Don Lucas Alamán” escrita por Leona Vicario, en la cual hay una impresionante defensa de pensamiento liberal hacia las mujeres, en contra de los pensamientos del romanticismo y de la ilustración, así como una claridad respecto al concepto de patria y la prestación de servicios a ella.

Por último se abordaron **fuentes periodísticas**, entre las que se enfatiza que los periódicos más antiguos de México se hallan relacionados con el pensamiento ilustrado borbónico y masón liberal. Se hace consulta y mención de ellos a modo de marco de referencia donde destacan *El Censor* de Madrid (1781-1787), *La Gazeta de México* (1728-1739), el *Mercurio Volante* (1772-1773), el *Diario literario de México* (1778), el *Despertador Americano* (1810-1811) y *El Telégrafo de Guadalajara* (1811). Los impresos insurgentes más destacados para comprender mediante sus objetivos a sus lectores son el *Ilustrador Americano* (1812-1813), el *Ilustrador Nacional* (1812) por medio del cual Quintana Roo y otros liberales exponen abiertamente su pensamiento, el *Semanario Patriótico Americano* (1812-1813) y *El Pensador Mexicano* (1812-1813). Existen otros que son de interés general como *Clamores* (1813), *Correo Americano del Sur* (1813), *El Diario de México* (1813) y uno que involucra particularmente a Leona Vicario y Andrés Quintana Roo, *El Federalista* (1831).

Fuentes Secundarias

Para esta Tesis se presentan a continuación diversas fuentes secundarias que sobre estudios históricos especializados existen, tanto nacionales como extranjeros que son utilizados en referencia a las necesidades de las variables del tema de investigación. De estas fuentes están vinculadas a la primera variable sobre las fuentes del comportamiento de la mujer, a la segunda sobre el tipo de moral para la época, a la tercera sobre el rol social y actividad productiva de la mujer, a la cuarta sobre las condiciones dadas por el espacio sociocultural creado por los diferentes grupos en una función equilibradora de orden y obediencia o en función desequilibradora de transgresión y rebeldía, a la quinta sobre la temporalidad con respecto a los tres imaginarios socioculturales presentados siendo éstos: el patrón humanista cristiano ascético español proveniente del discurso hispánico del siglo XVI contrario a la actividad socialmente productiva de la mujer, el patrón humanista cristiano moderado favorable a la mujer de carácter halagador y socialmente justificante del siglo XVII proveniente del discurso novohispano, y el patrón despótico ilustrado mercantil para el siglo XVIII proveniente del discurso borbónico favorable a la mujer a quien se observa como persona socialmente útil. Finalmente, se presentan adjuntadas a las anteriores como parte de la sexta variable

a estudiar fuentes secundarias sobre las ideas y pensamientos, acciones y actividades jesuitas, ilustradas y masonas que influirán en el comportamiento de las mujeres, y que dan por resultado movilidad y desequilibrio durante la temporalidad en la cual se desarrolla el proceso independentista en México.

De este modo, encontramos en la presente investigación entre las fuentes secundarias sobre la primer variable, es decir, el comportamiento religioso, secular y de transgresión de la mujer, fuentes referentes a la forma en que la mujer fue educada para sostener la continuidad de la norma moral en obras de análisis tales como la de Ellen G. Friedman, "El estatus jurídico de la mujer castellana durante el Antiguo Régimen"; de María Dolores Pérez Baltasar, "La marginación femenina en la época de los Austrias" y *Las mujeres en el antiguo régimen: imagen y realidad (S. XVI-XVIII)*; de Mariló Vigil, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*; de María Adelina Arredondo, *Obedecer, servir y resistir. La educación de las mujeres en la historia de México*; de Claudia Gabriela Somovilla, "Una aproximación al rol de la mujer a mediados del siglo XVI español a través de las epístolas familiares de fray Antonio de Guevara"; de Asunción Rallo Gruss, "Cómo y para qué casarse en el Siglo de Oro. Los Coloquios matrimoniales de Pedro de Luján"; de Gisela Von Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las Capellanías de Misas en la Nueva España, 1700-1821*; de Pilar Gonzalbo, *Familia y orden colonial* y en *La educación de la mujer en la Nueva España*; de Rogelio Jiménez, "Pecar con el pensamiento" o de cómo se lograba penetrar en la intimidad de los individuos"; en Josefina Muriel, *Cultura Femenina Novohispana*; de Françoise Carner, "Estereotipos femeninos en el siglo XIX"; y de Marcela Suárez Escobar, *Sexualidad y norma sobre lo prohibido. La ciudad de México y las postrimerías del virreinato*.

Por su parte existen fuentes secundarias de importancia en donde la mujer es vista como transgresora de la época. Desde un punto de vista teórico encontramos la obra de María del Carmen Simón Palmer "Mujeres rebeldes" y *Escritoras españolas del siglo XIX o el miedo a la marginación*; y de Ana Lau Jaiven "Cuando hablan las mujeres". Algunas de estas obras en que se apoya este trabajo son clásicas apreciaciones como las de José Joaquín Fernández de Lizardi, y su *Calendario* sobre heroínas mexicanas como María Leona Vicario, M. Rodríguez Lazarín, María Fermína Rivera, Manuela Herrera y otras. Así como obras analíticas que explican la trasgresión de las épocas tratadas como la de Marcela Suárez Escobar, "Sexualidad, ilustración, religión y transgresión. Los bigamos adúlteros y amancebados novohispanos"; y de María de J. Rodríguez Guerrero, "México, independencia, mujeres, olvido, resistencia, rebeldía, dignidad y rescate". Del mismo modo hay recopilaciones

importantes sobre la transgresión de la mujer en la época independentista en México, como la de Moisés Guzmán, “Mujeres de amor y de guerra. Roles femeninos en la Independencia de México” y la de Rosío Córdova Plaza “Por no haber una mujer que no sea una verdadera insurgenta’. Hacia una historia de la participación femenina en la Guerra de Independencia”.

Respecto a la mención directa de mujeres transgresoras para este estudio, destacan las obras de Nerea Aresti, “Género e identidad en la sociedad del siglo XVII”; Thomas de Quincey, *La monja alférez*; de Ricard Ibáñez, *La monja alférez: la juventud travestida de Catalina de Erauso*; de Glyn Redworth, *The she-apostle. The extraordinary life and death of Luisa de Carvajal*; de Elizabeth Rhodes, “Luisa de Carvajal’s counter-reformation journey to selfhood”; de Camilo María Abad, “Una misionera española en la Inglaterra del siglo XVII: doña Luisa de Carvajal y Mendoza”; de Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*; de Antonio Alatorre, “La Carta de Sor Juana al Padre Núñez”; de Kenneth Brown, “María de Zayas y Sotomayor: Escribiendo poesía en Barcelona en época de guerra (1643)”; de Madame Saint-René Taillandier, *La princesse des Ursins, une grande dame française a la cour d'Espagne sous Louis XIV*; de José María de Jaime Lorén, “María Ignacia Ibáñez: actriz oriunda de Fuentes Claras y musa de José Cadalso”; de Antonio Tordera, “Historia e historias del teatro: la actriz Rita Luna”; y de Simón-Pedro Izcara, *Mujer y cambio de valores en el Madrid del siglo XVIII*.

Cabe mencionar que existe una bibliografía significativa por ser utilizada para el estudio de los casos específicos de las mujeres transgresoras tratadas en el tercer capítulo, siendo éstas obras históricas como la de Artemio de Valle Arizpe *La Güera Rodríguez*, la de Manuel Romero de Terreros “Venus y las Tres Gracias”; la de Ángeles González Gamio, *Charlas de café con Josefa Ortiz de Domínguez*; la de Adriana Y. Flores Castillo *Leona Vicario: mujer, fuerza y compromiso en la independencia de México*, las de Celia del Palacio las obras *Leona* y *Adictas a la insurgencia*; la de Patricia Díaz Terés “La insurgente en la sombra veracruzana: María Teresa Medina” y la de Gerardo Ciruelo Torres “María Teresa Medina de Sota y Riva, una criolla con perspectiva revolucionaria”. Por su parte son otros textos los que dan pie a una obra más novelada, pero con fundamento histórico, como los de Rebeca Orozco *Tres golpes de tacón*, sobre Josefa Ortiz; de Roberto Peredo *El umbral. María Teresa de Medina, la dama insurgente*, sobre María Teresa de Medina; de Eugenio Aguirre *Leona Vicario la insurgente* y la de Georgina Greco y Herrera *La leona de México*, estas dos últimas sobre Leona Vicario.

Con respecto a la segunda variable, entre las fuentes secundarias sobre el tipo de normatividad católica, moral y civil en cuanto al equilibrio y desequilibrio patrimonial de la norma moral durante la instauración borbónica por los reyes Felipe V, Fernando VI, Carlos III y Carlos IV, se destaca la norma Católica a base del *Catecismo de la Iglesia Católica* y de las *Nociones de Moral* que se publicaron con el acuerdo eclesiástico vaticano en la Imprenta de la Misericordia, editados en Madrid y utilizados para la Nueva España hacia 1812. Otros textos de importancia sobre el tema del pecado y las beatitud en la mujer son la obra de Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales* escrita entre 1551 y 1552 que es la base teológica y práctica del pecado en los territorios hispánicos hasta el fin de la Colonia; de Juan Luis Vives *Instrucción de la mujer cristiana o De cómo se han de criar las doncellas*; de Antonio De Guevara *Epístolas familiares*; de Pedro de Luján, *Coloquios matrimoniales*; Fray Luis De León, *La perfecta casada*; de Miguel de Cervantes Saavedra, *La gitanilla*; de Fray Jerónimo de Mendieta *Del modo que se tiene en enseñar a los niños y niñas y de las matronas que ayudaron mucho en el ministerio de la iglesia*; de Juan Ruíz de Alarcón *Todo es ventura*; de Carlos de Sigüenza y Góngora *Parayso Occidental*; de Juana Inés de Asbaje *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre sor Filotea de la Cruz*; y de Juan Gutiérrez Dávila *Memorias históricas*.

Se utilizaron también para el análisis e interpretación de la normatividad moral y civil, las obras de Sergio Ortega, *El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales*; de Patricia Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574- 1821*; de Enrique J. Nieto Estrada (coord.), *El pecado en la Nueva España*; de Josefina Muriel, “La legislación educativa para las niñas y doncellas del virreinato”, *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*, así como su obra *Conventos de Monjas en Nueva España*; de Manuel Ramos Medina, *El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*; y de Luisa Zahino Peñafort, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*.

Para la tercer variable, se abordan como fuentes secundarias que sirven en la comprensión del rol social y la actividad productiva de la mujer, aquellas sobre historia de género, las cuales son los trabajos de Silvia Marina Arrom, *Las mujeres de la ciudad de México 1790-1857* y *La mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico*; de Pilar Gonzalbo Aizpuru *La educación de la mujer en la Nueva España, Familia y orden colonial* y *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*; de María del Carmen Ramos Escandón *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*. Mientras que en las obras especializadas particulares están las de Marcela Lagarde *Los cautiverios de las mujeres:*

madresposas, monjas, putas, presas y locas; Ana Lau Jaiven *De usos y costumbres: aproximación a la vida cotidiana de las mujeres en la ciudad de México (1821-1857)* y “Retablo costumbrista: vida cotidiana y mujeres durante la primera mitad del siglo XIX mexicano según viajeros anglosajones”; así como las obras de Josefina Muriel *Cultura femenina Novohispana, Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana, Conventos de Monjas en Nueva España y La legislación educativa para las niñas y doncellas del virreinato en la Nueva España*.

Entre otras fuentes secundarias encontramos que para comprender mejor el rol social y la actividad productiva de la mujer hay diversas investigaciones que abordan el asunto teórico-metodológico, y que por su importancia, se toman en cuenta, como la obra de Joan Kelly Gadol, “La relación social entre los sexos: implicaciones metodológicas de la Historia de las Mujeres”; la de Ana Lidia García, “Historia de las mujeres del siglo XIX: algunos problemas metodológicos”; de María Isabel Val Valdivieso, *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*; de Verena Radkau “Hacia una Historiografía de la mujer”; de Pilar Pérez-Fuentes Hernández, “Misión social de la mujer”; de Teresita de Barbieri, *Mujeres y vida cotidiana*; de Marcela Suárez Escobar, “Familia, ideología y género en México (1780-1850)”; o en Carmen Ramos Escandón *Género e Historia, “Quinientos años de olvido: historiografía e historia de la mujer en México”* y “La nueva historia, el feminismo y la mujer”.

Y ahondando en la actividad productiva, como práctica económica de las mujeres, existen estudios de interés como el de Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*; de Pilar Pérez-Fuentes, “El Trabajo de las Mujeres en la España de los Siglos XIX y XX: algunas consideraciones metodológicas” y “La historia económica y social frente al trabajo femenino: Estado de la cuestión y perspectivas”; de Mercedes Arbaiza, *Familia, trabajo y reproducción social: una perspectiva microhistórica de la sociedad vizcaína a finales del Antiguo Régimen*; de Ana Lau Jaiven, *De usos y costumbres: aproximación a la vida cotidiana de las mujeres en la ciudad de México (1821-1857)*; de Silvia Marina Arrom, *Las mujeres de la ciudad de México 1790-1857*; de Pilar Gonzalbo, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*.

Para la cuarta variable, entre las fuentes secundarias sobre las condiciones dadas por el espacio sociocultural de las reformas borbónicas y de la Independencia creado por los nuevos grupos ordenadores como los jesuitas e ilustrados o los grupos transgresores de la costumbre española como lo fueron los gitanos y los masones, encontramos el texto de Bartolomé Bennassar, *El hombre*

español. Actitudes y mentalidades del siglo XVI al XVII; de María Cristina Torales Pacheco, “Jesuitas y comerciantes novohispanos: sus redes transoceánicas”; de Teófanos Egido, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*; de Pilar Gonzalbo, “La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI” y *La educación de los jesuitas*; de Francisco González de Cosío, *Crónicas de la Compañía de Jesús en Nueva España*; de Francisco Javier Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*; de Antonio Domínguez Ortiz, *Carlos III y la España de la Ilustración*; de Felipe Nieto, y Gabino Mendoza, “Los Borbones del siglo XVIII”; de José Andrés Gallego, *El motín de Esquilache*; de Silverio Sánchez Corredera, *Jovellanos y el jovellanismo*; de José Ignacio Tellechea Idigoras, *La Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*; y de John Reeder, *Pedro R. Campomanes*.

Respecto a los gitanos y los masones como elementos ajenos a la tradición española se hallan los trabajos de Angus Fraser, *Los gitanos*; de Manuel Martínez, “Los gitanos en el reinado de Felipe II (1556-1598). El fracaso de una integración”; de Antonio Gómez Alfaro, *La Gran Redada de Gitanos*; de Manuel Martínez, “Los gitanos y las Indias antes de la Pragmática de Carlos III (1492-1783)”; de Ma. Elena Sánchez Ortega, *La Inquisición y los Gitanos*; de José Ferrer Benimeli, *La masonería en la historia de España, La masonería española en el siglo XVIII*, “Carlos III y la Masonería de Nápoles”, “Bernardo Tanucci y la Masonería napolitana a través de la correspondencia entre Tanucci y Carlos III (1775-1783)”; de José Martínez Millán, “Inquisición y masonería”; y de Manuel Romero de Terreros, *Un bibliófilo en el Santo Oficio*.

Entre las fuentes secundarias que tocan la quinta y sexta variable sobre la temporalidad con respecto a los tres imaginarios socioculturales de ideas, pensamiento, acciones y actividades jesuitas, ilustradas y masonas, se destacan las obras de Pilar Gonzalbo Aizpuru “La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana” y *La educación popular de los jesuitas*; de Ignacio Osorio Romero *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*; la obra teórica de Ernst Cassirer *La filosofía de la Ilustración*; de Solange Alberro, Alicia Hernández Chávez y Elías Trabulse (Coordinadores), *La Revolución Francesa en México*; y de Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*. Por lo que toca al pensamiento político de Fray Servando Teresa de Mier las *Declaraciones ante la Inquisición*; la obra de Francisco Morales, *Clero, política en México (1767-1834)* sobre la división del pensamiento del clero acerca de la Constitución de Cádiz y la insurgencia en Nueva España; la obra de David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, pensamiento jesuita e ilustrado y la de Ruth Solís Vicarte, *México y su lucha por la*

independencia acerca del pensamiento liberal y masón. En cuanto a las obras clásicas al respecto se hallan las de José Joaquín Fernández de Lizardi, “Defensa del Pensador dirigida al señor Provisor” acerca del pensamiento liberal masón, de Jean Franco, *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México* sobre el pensamiento renacentista de Sor Juana Inés; y de Beatriz Urías Horcasitas, *Historia de una negación: la idea de igualdad en el pensamiento político mexicano* acerca del pensamiento liberal. Finalmente hay obras que reúnen una serie de documentos y datos biográficos importantes para la comprensión del pensamiento de la época, como los textos de José Rivera, *Diálogos de la Independencia*; y de René Cárdenas Barrios (compilador) *Documentos básicos de la independencia. 1810-1821*.

Capitulado

Esta Tesis se compone de tres capítulos, los cuales tienen por finalidad resolver los problemas de investigación antes plantados así como sus hipótesis, mediante la descripción, comparación, explicación e interpretación de los hechos mostrados y su pertinencia para el análisis de la temática a tratar que es el comportamiento de la mujer antes, durante la época borbónica e inmediatamente posterior al movimiento de la Independencia en México; teniendo como capítulos y apartados los siguientes:

“PRIMER CAPÍTULO. EL COMPORTAMIENTO DE LA MUJER: ANTECEDENTES DE LOS SIGLOS XVI y XVII. Desde la *Instrucción de la mujer cristiana* (1524) hasta las *Memorias Históricas* (1736)”, en donde se atenderán los temas que circundan a la mujer de la época, resolviendo algunos cuestionamientos sobre el problema de investigación, a través de las siguientes preguntas: ¿cuál es el comportamiento de la mujer antes de la época borbónica?, ¿cuál es la normatividad religiosa y secular que se mantuvo en la mujer y cuáles fueron los roles y las actividades de la mujer en el marco que antecede al gobierno borbónico?, así como ¿cuáles fueron los primeros visos de transgresión de la mujer en este tiempo?

En su primer apartado denominado *I Bases normativas en el comportamiento: normatividad moral religiosa*, nos proponemos averiguar ¿quién creó las normas morales de comportamiento para la mujer en la época?, así como ¿cuáles eran estas normas que regían el comportamiento de la mujer?, preguntas por resolverse primero, analizando la postura cultural tanto de lo espiritual como de lo material; y en segunda instancia, analizando el imaginario sociocultural creado en la época como un

instrumento que tiene dos aristas. Sí, puesto que por un lado, éste imaginario tiende a ser utilizado como legitimación y conservación del orden establecido impidiendo el cuestionamiento de la realidad instituida bajo una función equilibradora; pero por otra parte, puede ser utilizado para transgredir y modificar el orden establecido propiciando movimiento, cambio y ruptura. Tanto en la primera como en la segunda instancias analizadas se brindan ejemplos que brinda la institucionalidad católica como la que norma moralmente de forma religiosa a la mujer.

En su segundo apartado denominado *II Bases normativas en el comportamiento: normatividad moral secular o civil*; se propone entender ¿quién creó las normas seculares de comportamiento para la mujer en la época?, así como ¿cuáles eran estas normas que regían el comportamiento de la mujer?, preguntas que se pretenden resolver mediante el entendimiento de que la norma moral secular o civil española era sostenida por el poder gubernamental absolutista y que se concibió bajo un primer imaginario sociocultural con base en los eruditos humanistas bajo un patrón de discurso e imaginario humanista español cristiano-ascético del siglo XVI; y en un segundo imaginario sociocultural con base en los escritores renacentistas bajo un patrón de discurso e imaginario humanista novohispano cristiano-justificante del siglo XVII.

En su tercer apartado llamado *III Roles y Actividades en el comportamiento*, se propone entender ¿cómo se desempeñaba el rol y la actividad productiva de la mujer en la época?, así como ¿cuáles eran estas actividades y comportamiento?, preguntas que parten de la aseveración acerca de que los roles de la mujer han sido, en el imaginarios sociocultural patriarcal, los “cautiverios” de la mujer y éstos se presentan de forma cuasi-natural, por lo que condicionan la “realización personal” de la mujer a través de ser “felices cautivas”. De este modo se tratan los casos de el rol de hija, comprometida, esposa, madre, monja o viuda, todas bajo la norma moral y secular patriarcal para así evitar su acusación o castigo. De igual manera, se trata a la mujer que ejerce actividades productivas, tales como las referidas a las obras pías, visita y asistencia en casas de cuna, labores de asistencia a hospitales, visita a ancianos, arreglo de festejos religiosos, participación en las misas y procesiones, visita a recogimientos, labores en los conventos, visita a las cárceles de mujeres, entre otras; y las de índole secular o civil como ser trabajadoras en el servicio doméstico, artesanas, ayudante de panadería o abarrotes, comerciantes por su cuenta, como vendedoras en los mercados o de puerta en puerta, manejadoras de talleres o como obreras dedicadas a la costura o al bordado o a la confección con textiles.

En el cuarto apartado denominado *IV Los primeros visos de transgresión de la mujer*, se proponen las primeras formas desequilibradoras del imaginario sociocultural en la vida extraordinaria de algunas mujeres, las cuales llamaremos de transgresión. Para entender mejor esto, abordamos los siguientes cuestionamientos: ¿Por qué ocurrió la transgresión de la mujer en sus roles y actividades productivas en ésta época?, y ¿cómo fueron desarrolladas estas transgresiones? Mediante el análisis de la cultura espiritual y material creada, primero por el humanismo y luego por el renacimiento, abordaremos los tiempos de Adviento, Natividad, Epifanía, Carnaval, Cuaresma, Pascua y Ordinario que regían al varón y a la mujer en su vida cotidiana donde se muestran casos de mujeres quienes a través de su comportamiento, se atisban visos de transgresión. El primer caso está en relación a su propia persona a través de la vida de Catalina de Erauso (por medio de la higiene, el arreglo y la sexualidad). El segundo caso está en relación a su persona en sociedad a través de la vida de Luisa de Carvajal y Mendoza (por medio de la honra), de Sor María de Jesús de Ágreda en España y Juana de Asbaje en Nueva España (por la religiosidad) y se bosqueja el asunto de la prostitución para la época. El tercer caso en relación a su cultura material por medio del patrimonio, la familia pactada, los gremios y la educación encontramos el caso de Beatriz Bernal y María de Zayas en España, y de Catalina de Eslava y María de Estrada en Nueva España. En cuarto y último lugar encontramos el bosquejo sobre el asunto de la cultura inmaterial por medio de la conciencia de la mujer.

“SEGUNDO CAPÍTULO. EL COMPORTAMIENTO DE LA MUJER: LA ÉPOCA BORBÓNICA. Desde la instauración de la Casa Borbón (1700) hasta el establecimiento de la Ordenanza de Intendentes (1784)”, a través de algunos cuestionamientos como son ¿qué es lo que cambia en el marco sociopolítico y sociocultural borbónico, que afecta el comportamiento de la mujer? y ¿cómo es que se afecta con ello la vida de la mujer en España y Nueva España? Además se intentará explicar ¿por qué, a pesar de las reformas borbónicas con espíritu despótico ilustrado, la mayoría de las mujeres no modifican su comportamiento?, y ¿cuáles son los roles y las actividades de la mujer en el marco que antecede al movimiento de Independencia? Las preguntas se responderán de acuerdo a los siguientes cuatro apartados.

El primer apartado se denomina *I Instauración borbónica por Felipe V y Fernando VI (1700-1759): el caso de la Compañía de Jesús*, por el cual se intenta averiguar primero, la situación que guardan los dos primeros gobiernos centralistas bajo el mando de los reyes borbónicos y su posición frente a la Compañía de Jesús, y en donde destacaron la intervención de tres mujeres: la Princesa de Ursinos quien al lado de Jean Orry favoreció la armada española y el orden hacendario; la pamesana reina

de España, Isabel de Farnesio quien con el cardenal italiano Julio Alberoni recuperaron territorios italianos al mismo tiempo que implementaban reformas económicas mercantilistas combinadas con la tradición hispánica; y la reina Bárbara de Braganza favorable a la orden contrarreformista salesiana que estimuló el uso de la Inquisición, y de la Compañía de Jesús para el rescate de las colonias americanas. En segundo lugar, se intenta comprender la importancia de la Compañía de Jesús en la incorporación y mantenimiento de un imaginario sociocultural favorable a la autonomía mercantil a través de sus misiones, a la enseñanza basada en la subjetividad que Kant estableciera a la persona moral, así como combatir el paganismo y otros males morales que exigía la Iglesia.

El segundo apartado se nombra *II Instauración borbónica interior por Fernando VI (1713-1759): el caso de los gitanos y los masones*, en el cual se pretende comprender el imaginario sociocultural absolutista ilustrado por el cual el moderno gobierno español debía deshacerse de los grupos sociales que fuesen “inútiles” o “ajenos”, tanto a las nuevas necesidades económicas como a las ideas católicas hispánicas más tradicionales que se imponían en la Península. Es por ello que es de interés comprender ¿qué significó el rechazo borbónico hacia los gitanos y hacia los masones para la política interior española?, así como sus implicaciones para la Corona en territorios americanos. Los gitanos representaban como Cervantes menciona, una autonomía y libertad de ir y venir, de hacer y ganar en un Estado extranjero, contrario al ideal sociocultural que intentaba imponer el gobierno absolutista ilustrado. Por lo que respecta a los masones, se les tenía claramente identificados como libre pensadores, o bien protestantes, los cuales eran asiduos pecadores y poseedores de libros prohibidos, lo que es por demás señalar que debido a ello, durante esta época la Inquisición los persiguió tenazmente, tanto en España como en Nueva España.

El tercer apartado se enuncia *III Ideales de la instauración despótica ilustrada por Carlos III y Carlos IV (1759-1808): el caso de los ilustrados*, y en él se pretende comprender ¿qué significó la ilustración para España y Nueva España? Primeramente se expone el significado de la Ilustración, particularmente la importancia del saber y del educarse como persona de razón. En segundo lugar, se expone el pensamiento de los ilustrados españoles quienes se interesaron por conocer las nuevas ideas políticas francesas e italianas, aunque sin apoyar sus planteamientos revolucionarios, pero haciendo una crítica moderada de ciertos aspectos de la realidad social en lugares especiales de reunión llamados salones, saraos y tertulias, aunque evitando en lo posible chocar con la Iglesia y la aristocracia. Se menciona a Feijoo y Cadalso como críticos moderados; a Campomanes y Jovellanos como críticos de la política interior; y a Cabarrús y Capmany como críticos de la política exterior. En

tercer lugar, se explica como para mediados del siglo XVIII existen nuevas actividades productivas donde a pesar de los gremios constituidos, la mujer de la ciudad llegó a ser manejadora de talleres y de oficio obreras en fábricas para la confección de nuevos tipos de tejidos, objetos de vidrio, torcedoras de tabaco, materiales de piel, alimentos en conserva y otros productos derivados de la agricultura y el pastoreo.

El cuarto apartado se denomina *IV Realidades frente al despotismo ilustrado de Carlos III y Carlos IV (1759-1808): casos históricos de equilibrio y desequilibrio patrimonial de la norma moral*, en él se pretende estudiar la realidad sociopolítica y sociocultural que la mujer vivió durante esta época. Primero mediante el estudio de la función equilibradora que mantuvo a la mujer dentro de la norma moral religiosa y secular, negando su condición de persona racional, libre y capaz de darse cuenta de su identidad, tratándola como un sujeto que no podía hacer uso del patrimonio, como sucede con el ejemplo novohispano de la familia Díaz Jiménez; los problemas económicos de la familia Díaz Chamorro; y los problemas morales y físicos de la familia Pérez Chamorro. En segundo término, abordaremos el estudio de la función equilibradora que aparece ante la ilustración despótica española y la política pragmática que ejerce la Corona por mantener su patrimonio, a través del caso de la reina María Luisa y la política de Godoy teniendo por resultado la ocupación de Napoleón. En tercer lugar, este apartado se encarga del estudio de la función desequilibradora sobre la situación que en la ciudad española y novohispana se sucede, de acuerdo a los cambios de valores y relaciones de género al final del siglo XVIII, tales como el chichisveo o “cortejo” y a la naciente dualidad de mujer afrancesada “petimetra” frente a la clásica “maja”, hasta el choque de la Iglesia con el borbonismo y las instituciones que trataban de volver al orden la sociedad.

“TERCER CAPÍTULO. EL COMPORTAMIENTO DE LA MUJER: LA ÉPOCA DE LA INDEPENDENCIA. Desde los colegios ilustrados en Nueva España (1753) hasta la Constitución liberal (1824)”, en donde se atenderá al cuestionamiento del problema de investigación respondiendo a las preguntas ¿qué incita el movimiento de Independencia en México y origina que suceda cierta transgresión por algunas mujeres en su comportamiento?, y ¿cuáles fueron los cambios de comportamiento que se aprecian en la mujer durante el final de la época borbónica y durante el movimiento de Independencia? Así como determinar ¿qué cambios de comportamiento se aprecian en la conducta de la mujer poco antes, durante e inmediatamente posterior al movimiento de Independencia?, ¿cuáles son los roles y las actividades de la mujer durante el movimiento de Independencia?, y ¿qué tipo de comportamiento persistió al final del movimiento independentista?

El primer apartado se denomina *I Imaginario jesuita comercial: desequilibrio de autonomía y libertad mercantil. El caso de Bárbara Betanzos, indígena noble (1772-1793)*; en donde se comprenderá cómo el ideal sociocultural jesuita a través del mantenimiento de la cultura indígena en sus tradiciones ancestrales, de la educación y particularmente de la economía, se instruía a la nobleza indígena mixteca para hacerla útil a la Corona y servir como enlaces de sostenimiento económicos fundamentales para la Nueva España teniendo a su vez la mujer la posibilidad de autonomía y libertad mercantil en el manejo personal de su patrimonio.

El segundo apartado se enuncia como *II Imaginarios jesuita y aristócrata ilustrado: desequilibrio de autosuficiencia. El caso de María Ignacia Rodríguez de Velasco, criolla aristócrata (1794-1851)*; comprendiéndose cómo vivía la aristocracia novohispana, acudiendo a sus deberes religiosos y seculares, particularmente a salones, saraos, tertulias, paseos, al teatro, etc., así como el disfrute de su caudal económico y la fortuna de ser autosuficiente gracias a sus nexos con los funcionarios gubernamentales, por lo que dedicaban su tiempo a la satisfacción personal, entre la que destaca el apoyo a la insurgencia por parte de La Güera Rodríguez, símbolo de libertinaje de la época y de persona autosuficiente.

El tercer apartado se llama *III Imaginario jesuita e ilustrado: desequilibrio de igualdad. El caso de Josefa Ortiz de Domínguez, criolla acomodada, (1810-1829)*; en donde se aprecia cómo la instrucción jesuita y el pensamiento ilustrado se conectan en el comportamiento de una mujer criolla que toma por su cuenta la fórmula de igualdad humanista e ilustrada entre los hombres, varones y mujeres de España o Nueva España como iguales, bajo la obediencia de un poder militar que ordene y regule su vida. Una postura donde el derecho es también un símbolo de igualdad en contra de los privilegios de la monarquía siendo en las tertulias el lugar donde se fraguaba la conspiración y la vía armada del ejército insurgente como las formas de independencia de una España napoleónica que ya no era más la Corona reinante sobre las Américas.

El cuarto apartado tiene por título *IV Imaginario ilustrado y liberal masón: desequilibrio de identidad. El caso de Leona Vicario, mestiza acomodada, (1811-1842)*; en donde se pretende comprender la importancia de la postura personal con una conciencia propia creada a partir de la experiencia que pasó en la vida de María Leona Vicario teniendo como padre a un comerciante español, como madre a una noble indígena, como tío a un aristócrata realista, como esposo a un liberal y entre sus

amistades a masones, involucrada en la organización patriótica de “Los Guadalupes” y rodeada por mujeres liberales y activistas insurgentes. Todo ello se añadió a su educación de corte ilustrada por lo que se le concedió una conciencia de herencia familiar y un actuar liberal, generándose en ella una postura única que la hacía poseer conscientemente su propia identidad.

El quinto apartado se intitula *V Imaginario ilustrado y masón: desequilibrio de libertad de decisión. El caso de María Teresa Medina de la Sota y Riva, criolla acomodada (1807-1824)*; en donde se aprecia la toma de decisión como resultado de la autonomía del pensamiento a partir de su decisión sobre lo moral racional como persona y sobre sus intereses económicos bajo su razón política como individuo, utilizando su intuición. Es esta medida por la que María Teresa toma sus decisiones, y se intenta comprender ésta determinada postura política aparentemente ambivalente, pues se decide a ser liberal pero al mismo tiempo no pretende perder sus privilegios nobles, y se da cuenta de que esta dualidad en particular, que pareciera una ambigüedad no lo es, por el contrario, es una decisión resultado del imaginario sociocultural de su época: una educación particular pseudo ilustrada con raíces regalistas y un pensamiento y actividad patriótica y paramasónica. Esto advierte cierta continuidad en la postura de la mujer que ambiciona o se encuentra ligada a los privilegios de la aristocracia y del nuevo poder de la descendencia criolla, pues aún su imaginario sociocultural descansa en el tipo de moral católica, de instrucción dual regalista-ilustrada, y que por su comportamiento la hace que se involucre más con un imaginario sociocultural de función equilibradora que propicie mayormente una inmovilidad social, estatización y fetichización de las costumbres y normas instituidas, determinando inmovilidad y falta de cambio en su comportamiento.

PRIMER CAPÍTULO.

EL COMPORTAMIENTO DE LA MUJER: ANTECEDENTES DE LOS SIGLOS XVI y XVII.

Desde la *Instrucción de la Mujer Cristiana (1524)* hasta las *Memorias Históricas (1736)*.

Este primer capítulo atenderá los temas que circundan a la mujer de la época, resolviendo algunos cuestionamientos sobre el problema de investigación, a través de las siguientes preguntas: ¿cuál es el comportamiento de la mujer antes de la época borbónica?, ¿quiénes crearon y cuál fue la normatividad religiosa para España y Nueva España en los siglos XVI y XVII, particularmente para la mujer?, ¿quiénes crearon y cuál fue la normatividad secular para España y Nueva España en los siglos XVI y XVII, particularmente para la mujer?, ¿cuáles fueron los roles y las actividades productivas de la mujer en el marco que antecede al gobierno borbónico?, y ¿cuáles y bajo qué forma es que se presentaron los primeros visos de transgresión de la mujer en este tiempo?

A través de él se presentará la tesis que sostiene este trabajo, es decir, que el comportamiento de la mujer en la época de estudio está fundamentado en el tipo de moral católica basada en una normatividad religiosa y una normatividad secular o civil, lo que origina un imaginario sociocultural de función equilibradora que propicia mayormente una inmovilidad social, estatización y fetichización de las costumbres y normas instituidas, determinando una costumbre católica de inmovilidad, que generará una carencia de cambio en el comportamiento de la mujer, hasta que ocurra un cambio significativo sociocultural que origine un nuevo imaginario de función desequilibradora o de transgresión y que conlleve cambios y modificaciones significativas en el comportamiento de varones y paulatinamente en algunas mujeres.

Para ello, en un primer momento se estudiará la normatividad moral religiosa, a fin de encontrar quiénes fueron los creadores de la moral católica, quienes la aplicaron en España y Nueva España en los siglos XVI y XVII, tanto en ídoles espiritual como material, y en el aspecto de rol y actividad productiva que se esperaba entonces efectuara la mujer. Para ello nos referiremos en lo espiritual, a la importancia del Catecismo, del Lumen Gentium, de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, de la Sagrada Escritura, de la Tradición Apostólica, del Credo, y de los Concilios y Dogmas; y en lo material, a los Sacramentos, al perdón de los pecados, a la Salvación del alma, y a las Buenas Obras; prácticas controladas mediante el Calendario Litúrgico.

En un segundo momento, nos referiremos a la normatividad moral secular o civil, a fin de encontrar quiénes fueron los creadores de la moral secular, y es en sus obras donde encontraremos explícitas dichas normas para España y Nueva España en los siglos XVI y XVII. Para el siglo XVI se analizan someramente las ideas de Juan Luis Vives, Antonio de Guevara, Pedro Luján, Fray Luis de León y Miguel de Cervantes; mientras que para el siglo XVII se analiza a Fray Jerónimo de Mendieta, Juan Ruíz de Alarcón, Carlos de Sigüenza y Góngora, Juana Inés de Asbaje y Juan Gutiérrez Dávila. De acuerdo al estudio, encontraremos una diferencia sustantiva entre la España del siglo XVI y la Nueva España del siglo XVII.

En un tercer apartado, se abordarán los roles y actividades en el comportamiento de la mujer en los siglos XVI y XVII, a través de su desempeño tanto en el rol, como en su actividad productiva, considerándose ambos “cautiverios”, mediante los cuales las propias mujeres los mantenían a fin de no ser acusadas o castigadas, moral o físicamente, sea por la familia o la sociedad y de no hacerlo las hubiesen tachado de “rebeldes” (mal portadas), “locas” (enfermas), “prostitutas” (lacras), o “convictas” (presas o delincuentes).

En el cuarto y último apartado, se estudian los primeros visos de transgresión de la mujer para la época dándose una explicación acerca de cómo el humanismo y el renacimiento español influyeron para iniciar el proceso del término de la idea acerca de que la mujer tenía un carácter “maléfico” para el varón. Esto trajo como consecuencia también una postura favorable a la conquista de “lo exterior”, es decir, a la exploración, aventura y navegación de los mares incógnitos por parte de varones “pícaros” y “advenedizos” que se ayuntarían con más de una mujer. Ante ello, la Corona Española de los Austria intentó controlar esta transgresión a través del riguroso Calendario Litúrgico y disposiciones civiles que impidieran el concubinato o barraganía, sin embargo, la situación de España y Nueva España era distinta con respecto a estos ayuntamientos, los cuales se estudian a través del desarrollo de estas transgresiones en la mujer en relación a su vida y en su propia persona mediante la higiene, el arreglo personal, la sexualidad, la honra, la religiosidad, la prostitución, al patrimonio, a la familia pactada, a los gremios y a la educación. También se trata la importancia del sarao, la tertulia y las academias como sitios donde la mujer obtuvo cierto respaldo del varón para poderse expresar por sí misma y advirtió conciencia de la transgresión de su época; conciencia que quedó advertida a través del pecado y su confesión en donde se inauguraba un nuevo orden sociocultural donde daba principio el propio pensamiento subjetivo, aunque más desarrollado en los varones debido al contexto de la época que en las mujeres.

I BASES NORMATIVAS EN EL COMPORTAMIENTO: NORMATIVIDAD MORAL RELIGIOSA.

Para iniciar este estudio, debemos comprender que para hablar del comportamiento de la mujer debe partirse del hecho de que la mujer, como el varón, se comportan en general de acuerdo a un patrón que se ha impuesto en la sociedad con base en una serie de creencias establecidas como costumbres y normas, las que les permiten se desenvuelvan de acuerdo a modelos que han sido creados por las instituciones rectoras de la época. De esta manera, deberemos de partir el estudio mediante las preguntas ¿quién creó las normas morales de comportamiento para la mujer en la época?, así como ¿cuáles eran estas normas?, que regían el comportamiento de la mujer, a la cual encontramos inmersa en un sustrato sociocultural novohispano, bajo el orden de distintos estamentos sociales establecidos por castas que regulan, tanto su espacio privado como público.

Partiremos de que la cultura creada en la Nueva España intenta ser, en lo posible, un trasplante de la España misma, pues así ha quedado demostrado por la gran mayoría de investigaciones al respecto, desde las capitulaciones de descubrimiento, conquista y asiento de la población que crearon dicha colonia novohispana (Cf. Muro: 1960). En este trasplante, las instituciones y el mensaje comunicativo creado en este tiempo y espacio histórico, también se intentará recrear, de manera que la mujer novohispana deberá mantener primeramente una condición, posición, situación, conducta y comportamiento de acuerdo a las instituciones españolas, para luego, ir ajustándose a la realidad novohispana, utilizando en lo plausible, la antigua organización indígena que pudiera apoyar a la cimentación de las instituciones españolas. De esta forma, las costumbres y normas en el trasplante y en la aculturación a la realidad novohispana serán la base por la cual comprendamos mejor el comportamiento de la mujer, pues a decir de Raymond Williams, hay que ser muy consciente de las implicaciones de las costumbres y normas que sirvieron de modelos en la cultura novohispana como procesos históricos de la permanencia y cambio social, y que a pesar de la conquista material y espiritual, traerá una realidad distinta a la española.

De aquí que, para averiguar la raíz del comportamiento de la mujer novohispana del siglo XVIII; haremos un breve recorrido abordando la cultura novohispana como una serie de costumbres y normas emanadas de sus instituciones, primeramente bajo el imaginario y horizonte sociocultural español impuesto a la Nueva España del siglo XVI, y luego, se abordará el imaginario y horizonte sociocultural que ha sido creado por los novohispanos acerca de sí mismos para el siglo XVII.

Para abordar en este capítulo dichos ideales imaginarios sobre el comportamiento de la mujer, debemos hacer notar que en primer lugar, los veremos como un instrumento de legitimación y conservación del orden sociocultural establecido, impidiendo el cuestionamiento de la realidad instituida, pues tiene esta función que llamaremos equilibradora; aunque también tiene otra desequilibradora como veremos adelante (Ledrut: 1987, 55-56). Así, esta función equilibradora de lo imaginario, propiciará mayormente una inmovilidad social, estatización y fetichización de ciertas costumbres y normas, manteniendo con ellas una condición sociocultural y *status quo* social, donde se espera que la mujer se comporte, tanto en su rol social como en su actividad productiva, de acuerdo a dicho imaginario equilibrador. Pero también, como veremos al final de este capítulo, el imaginario tendrá una función desequilibradora que propiciará mayormente movimiento, cambio y ruptura, permitiendo un cuestionamiento de lo establecido. De esta manera, el imaginario y la cultura que existen en la Nueva España, gracias a las condiciones materiales e institucionales que están primeramente reimplantadas y luego se autogeneran, son el marco sociocultural en que la mujer se desenvolverá.

Como veremos, el mundo de los siglos XVI y XVII español y novohispano requería de hijas obedientes, jóvenes recatadas, esposas dóciles, madres prolíficas, vírgenes consagradas al Señor, viudas abnegadas, todas, trabajadoras infatigables para mantener un delicado equilibrio entre riqueza y miseria, sublimada espiritualidad y grosero materialismo; dominio despótico y sumisión absoluta del poder ejercido por la Iglesia (Cf. Gonzalbo: 1985).

La institución que rige la época tanto española como novohispana, sin lugar a dudas, lo es la Iglesia Católica Apostólica Romana, considerada a sí misma como un sacramento, un signo e instrumento de la unión íntima con Dios y partícipe de la unidad de todo el género humano. Su acción social la guían bajo una serie de reglas o normas teológicas como principios éticos de la doctrina sobrenatural revelada de acuerdo al *Catecismo de la Iglesia Católica* (CIC: 50) como el *Lumen Gentium*, o la Constitución dogmática sobre la Iglesia (LG 25), y aplicándolos a la vida cotidiana del católico y de la Iglesia, emanados de la Sagrada Escritura (La Biblia), la Tradición Apostólica, el Credo, los Concilios y Dogmas como el de la Inmaculada Concepción; la Asunción de María; la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía y la transubstanciación del vino y el pan en la sangre y cuerpo de Cristo; los Sacramentos, el perdón de los pecados por parte de la Iglesia mediante Penitencias e Indulgencias; y la Salvación del alma por medio de la fe en Jesucristo y las Buenas Obras.

Es así como la manifestación sociocultural de la sociedad novohispana estará fuertemente ligada a la Iglesia Católica, la que la estipula, mediante su sustento espiritual y material, el ideal del comportamiento tanto del varón como el de la mujer.

De acuerdo a lo anterior, el comportamiento de la población novohispana puede estudiarse a partir de dos términos: uno espiritual y otro material. Por lo que toca al término espiritual, es decir, el de ser creyente en la Iglesia Católica, éste se estableció de dos maneras, ya sea por una disposición psíquica de acuerdo a su instrucción respondiendo a la cultura espiritual propia, o por una costumbre moral de la sociedad católica imperante de corte religioso que respondía a la cultura espiritual de índole social (Cf. Jiménez: 2012). Por lo que toca al término material, éste se estableció, ya sea por apego a la norma de la Iglesia Católica mediante el Derecho Canónico, o por disposiciones seculares provenientes de la Corona Real u ordenamientos civiles, tales netamente jurídicos como la Ley Castellana, pero también, y sobre todo, por los discursos morales de índole secular que desde la sociedad española y novohispana de los siglos XVI y XVII representaban y describían la cultura material de entonces (Cf. Zúñiga: 2010; y Gonzalbo: 1985).

Será pues, por tales términos de fuerza espiritual o material, bajo la institucionalidad religiosa o secular, las que sustenten el horizonte sociocultural y el desarrollo concreto de las fuerzas productivas de la sociedad novohispana, y para tal efecto, habrá que referir a la mujer como parte de ello, pues su comportamiento se apoya precisamente tanto en términos espirituales, como en términos materiales.

De esta manera, primeramente abordaremos aquél imaginario espiritual equilibrador referente a la normatividad moral cristiana religiosa como ideal de la mujer que a partir del siglo XVI y que se han de mantener sin alteración alguna en España como en la Nueva España hasta el siglo XVIII, pudiendo indicar que dichos términos están conferidos a los que la Iglesia Católica tiene por fundamento, siendo éstos la Sagrada Escritura, la Tradición Apostólica, el Credo, los Concilios y Dogmas como el de la Inmaculada Concepción y la Asunción de María.

Iniciaremos con las Sagradas Escrituras como base de ese imaginario, desde el primer libro bíblico (Génesis 1: 1, 27; 5: 1-2), la mujer es caracterizada por la sociedad hebrea, quien recoge la antigua tradición patriarcal y la advierte como, un “fragmento” o “parte” que sale de Adán, el varón, como si fuese su creación, una creación indirecta de Dios (la imperfecta). Luego, aunque ambos gozaban

conjuntamente de los dones preternaturales del Paraíso, Eva “precipita” a Adán y comen de la fruta prohibida, cayendo en el pecado de desobediencia, quedando la mujer como iniciadora del pecado (la culpable); y encontrados culpables, son castigados con el destierro del Jardín del Edén. En otra parte del Génesis encontramos a Abraham y Sara, quienes son llamados por el Señor y Sara es vista como depositaria integral de la promesa del Señor de bendecir a Abraham, a su progenie y a su tierra, dando a luz, ya muy mayor de edad, a Isaac (Génesis 18:9-15), y convirtiéndose en el signo por el cual Canaán será reclamada para siempre por sus descendientes (la madre). Más adelante el Génesis menciona a Rebeca, la esposa de Isaac, a quien Dios le advierte durante su embarazo, sobre la naturaleza que lucha en su vientre, y le presagia que el menor de sus hijos usurpará al mayor (Génesis 25:23); así Rebeca sirve de instrumento a la voluntad de Dios (la depositaria), y obtiene la bendición para Jacob en vez de para Esaú. El libro continúa, entonces, su hijo Jacob busca en Raquel su descendencia (Génesis 30:23-24; 35:16-18), así Jacob y Raquel se convierten en los padres de las tribus que forman el pueblo hebreo junto a sus dos hijos, José y Benjamín; sin Raquel, es imposible concebir la fortuna y fertilidad de los hebreos, tal como se muestra al inicio del Éxodo (la esperanza).

De este modo en el Génesis, a la mujer se le caracteriza primero como un ser imperfecto y culpable del pecado original, para después representarla como madre, depositaria o instrumento del Señor y esperanza del pueblo hebreo. Esta imagen, como otras que veremos, será ampliamente difundida en la evangelización y las formas seculares o civiles, implementadas en el imaginario de los pobladores de la Nueva España.

En segundo término, a la mujer se le percibirá también bajo la Tradición Apostólica. En el pasaje de Juan, ya en el Nuevo Testamento, se halla María como la “nueva Eva”, iniciando el plan de Dios para la redención, pues las faltas que comenzaron con Eva (imperfección y pecado original), serán expiadas en su hijo Jesús. Este hecho ocurre, de acuerdo a la tradición dogmática y patriarcal hebreo cristiana, en el momento en que el “hijo de Dios” acepta con obediencia sacrificial la cruz de su calvario, y Jesús confía la Iglesia a su madre, y su madre a la Iglesia (Juan 19:25-27). Esta exaltación de su madre, manifiesta en Jesús, la importancia de las mujeres en su vida y provee el paradigma de su relación con la mujer, una relación de respeto, según su condición y circunstancias, y de compasión, de acuerdo al grado de sufrimiento que la criatura llegue a tener. Del mismo modo hay un énfasis en la relación entre la Iglesia, que a partir de entonces descansa en María y recíprocamente, María descansa en la Iglesia, una simbiosis en donde la mujer debe hallar la redención, el refugio y el acojo en María y la Iglesia.

Un valor significativo que encontramos en la Tradición Apostólica es la “recuperación” de la mujer a través del rol de la maternidad, que desde el primer libro del Antiguo Testamento ya se halla presente, subrayándose el valor de ser madre de un varón, desde la misma Eva: “He tenido un varón con el favor de Yahvé” (Génesis 4:1). Así sucederá con el nacimiento del primer hijo varón de Set: “y fue entonces cuando los hombres empezaron a invocar el nombre del Señor” (Génesis 4:25-26). Lo mismo sucede con Sara, Rebeca y Raquel. Sin embargo, es hasta el Nuevo Testamento Apostólico cuando la “madre de Dios”, redime a la mujer del todo y ahora se le considera a María como la mujer perfecta, limpia de pecado original, vencedora del pecado, y es representada de pie pisado la víbora de la tentación, llena de virtudes teologales (Fe, Esperanza y Caridad), virtudes infusas (del Espíritu Santo), virtudes cardinales (Prudencia, Justicia, Templanza y Fortaleza) y de la virtud del Espíritu de Misericordia.

Es así como la mujer se redime y acepta ser depositaria de virtudes, las cuales son el modelo a seguir, enseñándose por la Iglesia a la mujer cristiana y católica de la Nueva España.

En tercer término, la percepción que se tiene de la mujer para el imaginario novohispano se puede hallar en el Credo, la declaración pública de la fe cristiana que describe las creencias de esta comunidad religiosa creacionista, y cómo la mujer a través de María, se le inviste de santidad, pues tras mencionar la creencia en Jesucristo y su concepción “por obra y gracia del Espíritu Santo”, se determina que nació de la “Santa” María “Virgen”, por lo que en ella aparecen dos valiosísimas características, la santidad y la virginidad. La santidad es una de las tradiciones religiosas atribuidas a las relaciones especiales con la divinidad que posee, varón o mujer, y tiene por función mostrar que estas personas son destacadas por haber sido dotados de virtudes que llevan a cabo de una manera excepcional, sirviendo como modelos capaces de mostrar a los demás un camino ejemplar de perfección. La principal virtud de la santidad consiste en su capacidad para amar a Dios y a los demás seres humanos. Por lo tanto, el amor hacia Dios (al Todopoderoso), estipulado en el Antiguo Testamento (Éxodo 34,6; Salmos 138,2; cf. Salmos 85,11) y en Nuevo Testamento (1 Juan 1,5); amor hacia su Hijo (a Nuestro Señor) y hacia todos los demás (por Gracia del Espíritu), resulta ser una de las características inequívocas de María la cual debe prevalecer como modelo a seguir en la mujer cristiana.

La Biblia se explica, según la Tradición Católica, como una historia sagrada, en donde a lo largo de toda la Antigua Alianza, la misión de María fue preparada por la misión de algunas "santas" mujeres. Al principio de todo está Eva, a pesar de su desobediencia, recibe la promesa de una descendencia que será vencedora del Maligno (Génesis 3, 15) y la de ser la Madre de todos los vivientes (Génesis 3, 20). En virtud de esta promesa, Sara concibe un hijo a pesar de su edad avanzada (Génesis 18, 10-14; 21,1-2). Contra toda expectativa humana, Dios escoge lo que era tenido por impotente y débil (1 Corintios 1, 27) para mostrar la fidelidad a su promesa, lo que hace con Ana, la madre de Samuel (1 Salmos 1), Débora, Rut, Judit, y Ester, y muchas otras mujeres. María "sobresale entre los humildes y los pobres del Señor, que esperan de él con confianza la salvación y la acogen. Finalmente, con ella, excelsa Hija de Sión, después de la larga espera de la promesa, se cumple el plazo y se inaugura el nuevo plan de salvación", esto de acuerdo al Lumen Gentium de la Constitución dogmática sobre la Iglesia (LG 55).

Por su parte, la virginidad está apegada a un cuarto término, la Inmaculada Concepción, tradición del Nuevo Testamento, donde se indica que "Dios envió a su Hijo" (Carta a los Gálatas 4, 4), pero para "formarle un cuerpo" (Carta a los Hebreos 10, 5) quiso la libre cooperación de una criatura. Para eso desde toda la eternidad, Dios escogió para ser la Madre de su Hijo, a una hija de Israel, una joven judía de Nazaret en Galilea, a "una virgen desposada con un hombre llamado José, de la casa de David; el nombre de la virgen era María" (Lucas 1, 26-27). La inmaculada concepción resulta un misterio que predica la Tradición Católica, donde María ha sido redimida por Dios desde el momento de su concepción de modo que ella nunca cayera en pecado, esto es, María nació libre del pecado original, así pues, de acuerdo al Lumen Gentium de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, para ser la Madre del Salvador, María fue "dotada por Dios con dones a la medida de una misión tan importante" (LG 56) y el ángel Gabriel en el momento de la anunciación la saluda como "llena de gracia" (Lucas 1, 28), es decir, para poder dar el asentimiento libre de su fe al anuncio de su vocación, era preciso que ella estuviese totalmente poseída por la gracia de Dios. De esta manera, los relatos evangélicos (Mateo 1, 18-25; Lucas 1, 26-38) presentan la concepción virginal como una obra divina que sobrepasa toda comprensión y toda posibilidad humanas (Lucas 1, 34): "Lo concebido en ella viene del Espíritu Santo", dice el ángel a José a propósito de María, su desposada (Mateo 1, 20). La Iglesia ve en ello el cumplimiento de la promesa divina hecha por el profeta Isaías: "He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un Hijo" (Isaías 7, 14), según la traducción griega de Mateo (Mateo 1, 23).

Ante esta aseveración, la Iglesia se aferra a la disposición que la mujer deberá tener libremente, siguiendo el ejemplo de María, por permanecer virgen hasta el matrimonio religioso y evitando tentación para no caer en el pecado, prevaleciendo su redención gracias a María. De esta forma, la mujer de la Nueva España, deberá seguir la indicación eclesial si no desea ser condenada.

Un quinto y último término de aquél imaginario espiritual equilibrador, se halla en la Asunción de María o Asunción de la Virgen, que es la creencia, de acuerdo a la tradición y teología de la Iglesia católica, de que el cuerpo y alma de María, la madre de Jesucristo, fueron llevados al Cielo después de terminar sus días en la Tierra, en la época novohispana, el Papa Benedicto XIV señaló la doctrina de la asunción como pía y probable pero sin señalarla aún como dogma, lo que revistió de importancia entonces a la fe por María y su capacidad de redención.

Continuando con el análisis de las bases del comportamiento de la mujer, tenemos que abordar en segundo lugar aquél imaginario material equilibrador proveniente la Iglesia Católica, en cuanto podemos indicar que, los términos materiales de la cultura novohispana están conferidos a los que la Iglesia Católica tiene por fundamento, siendo éstos los Sacramentos, el perdón de los pecados por parte de la Iglesia mediante Penitencias e Indulgencias, la Salvación del alma por medio de la fe en Jesucristo y las Buenas Obras.

Para las siguientes líneas es primero necesario dejar claro que, para el imaginario español como novohispano, la mujer ha sido compañera en lo espiritual y en lo material del varón, tal como lo señala el texto bíblico (Génesis 2:18), donde encontramos la actividad divina operando en favor del hombre para proveer solución a sus necesidades, por lo que Dios equipó a su Iglesia para su desarrollo integral, proporcionando con diferentes dones espirituales a los creyentes para el servicio de su Iglesia (Romanos 12:6-8; 1 de Corintios 12:8-10, 28-30 y Efesios 4:11). Por ello la mujer ocupó un lugar en la Iglesia, si no en el ministerio, sí lo haría al servicio de las necesidades materiales de sus templos, santuarios, capillas, oratorios, ermitas, etc., particularmente cuando dejaron de ser los monjes, y pasaron a mano de los obispos y sacerdotes quienes encargaron a laicos como los tepixques en la Nueva España, el cuidado de las iglesias.

Además, debe tenerse claro también, que a la llegada de los españoles, el imaginario sociocultural de éstos estaba normado por el pensamiento y tradición agustiniana, por lo que los primeros misioneros, los franciscanos, defendían la postura según la cual el pecado era una enfermedad, que

podía preceder a la muerte eterna si no se enmendaba el camino por medio de la virtud (Cf. Olmos: 1996). Por ello eran de suma importancia las enseñanzas transmitidas durante la predicación, ya que haciendo cristianos a los indios, éstos eran conminados a llevar una vida saludable tanto en lo corporal como en lo espiritual. Para fray Andrés de Olmos quien llegó a la Nueva España en 1528 e inició su trabajo evangelizador fundando varias de los primeros colegios y misiones entre 1530 y 1544, era indudable que los indios estaban sumidos en la idolatría, por lo que debía convencerles de ello para proceder a apartarlos de sus ideas. Los franciscanos debían reforzar sus esfuerzos por mostrar que la idolatría era causa de la existencia e identidad del demonio. Para ello debía usarse entre los indígenas mismos a quienes ya estaban “curados” del mal y podían emprender un auxilio en la acción evangelizadora (Cf. Olmos: 1996).

Así, desde tiempos de la Conquista, hasta el siglo XVII, los tepixques de las iglesias, fueron un par de indios ladinos de confianza para los frailes y misioneros que se iban turnando semanalmente en los siguientes oficios: mantener el templo y los objetos de culto perfectamente aseados; guardar las limosnas, registrarlas en un libro y, con el asesoramiento de los principales del pueblo, utilizarlas para las necesidades de la iglesia; llevar registros de bautismos, matrimonios y defunciones, así como el padrón anual de confesiones; reunir diariamente a los niños en la iglesia y enseñarles la doctrina cristiana; dar a conocer oportunamente los días de ayuno y las fiestas de guardar; bautizar a los niños en peligro de muerte, en ausencia del sacerdote; consolar y acompañar a los moribundos; sepultar a los difuntos organizando los rezos y cantos cuando el pueblo estaba lejos del monasterio; asesorar y ayudar a los mandones, indios colaboradores de los misioneros encargados de supervisar la vida de la comunidad cristiana (Cf. Ricard: 1947).

De estas tareas, la mujer novohispana de todas las castas, aunque preferentemente aquellas indígenas, mestizas y criollas, se encargarían de servir para mantener la limpieza de las iglesias, para reunir a los niños para que les impartan catequesis, para difundir y ser interlocutoras de la eucaristía y la doctrina a otras mujeres, para ser consejeras pastorales, para predicar con palabra y ejemplo las virtudes cristianas aprendidas, para apoyar en las actividades de las fiestas religiosas como lo son desde la hechura de ofrendas y arreglos florales, hasta la elaboración de alimentos, realizando por supuesto actividades de aseo, orden y mantenimiento antes y tras la festividad; también consolarán, visitarán y orarán por los pobres, huérfanos, desvalidos, enfermos y moribundos. Estas mujeres realizaban la acción de servicio a la Iglesia de acuerdo a la costumbre católica por la cual la mujer debía seguir los pasos de María, receptáculo de Dios y madre del hijo de Dios, por eso se afirma que,

en cuanto a las madres cristianas de familia, si bien su papel discreto no se prestaba a que figuraran en las fuentes históricas, debieron tener un papel decisivo en la transmisión de la fe a través de las generaciones pues se encargaron de llevar a cabo en sus familias la realización de los sacramentos, las penitencias y las buenas obras; después de todo, la mujer debía educarse para saber servir a Dios, a la Iglesia al padre (Cf. Nausia: 2010, Arredondo: 2003 y Gonzalbo: 1985).

Con esta apreciación antes dicha pasamos a la reflexión acerca de actividad de la mujer frente a los conferidos por la Iglesia Católica y que tiene por fundamento, siendo el primero de ellos los sacramentos. El ejercicio sacramental, sin duda alguna, es parte importantísima del orden católico tanto en España como en Nueva España, y debía seguirse al pie de la letra. Uno de los más importantes acontecimientos públicos que un cristiano debía hacer, era el bautismo. Este acto tiene por objeto teológico quitar el pecado original, y el bautizado pasa de ser creación, a ser hijo de Dios. El bautismo fue la base de la fe que desde la conquista los españoles impusieron a los indígenas (Cf. Ricard: 1947 y Benavente: 1992) y que la Nueva España mantuvo como parte de la creencia occidental cristiana católica, de acuerdo al Derecho Canónico (Canon: 874 y 875), por lo que éste sacramento involucró unidad en las familias y mediante el padrinozgo precipitaría una seria relación espiritual y material entre las familias contrayentes de este dogma. La mujer, siempre fungió como un ser interesado en la celebración de tal obra y la planificación de ésta a manos de mujeres es reconocida por la Iglesia desde las diaconisas de la primitiva iglesia, así como las mujeres que acompañan el ritual del sacramento presentando la función de los padrinos de acuerdo a los cánones estipulados, siendo el padrino y/o la madrina quienes, juntamente con los padres, los designados para que lleve una vida cristiana congruente con el bautismo y cumpla fielmente las obligaciones inherentes al mismo (Canon: 872), y se subraya que el padrinozgo no debe convertirse en una institución de mero trámite o formalismo, pues es una pastoral de misión. Por su parte, existen también numerosos estudios académicos acerca del tema, iniciados desde mediados del siglo XX con el afamado estudio de Francisco Rojas González (Cf. Rojas: 1943).

La participación de la mujer también es muy evidente en el segundo de los sacramentos, la eucaristía, acto sin el cual no se puede construir ninguna comunidad cristiana, así que por ella debe comenzar toda la formación cristiana que es pública, socialmente establecida y en ella participan varones y mujeres, fieles a la Trinitariedad de Dios Cristiano y a su Iglesia, confiada en María y viceversa. De esta forma pues, con la figura y modelo de María en y para la Iglesia, la mujer debe ejercer una actividad y cumplir con el ejemplo en el sacramento eucarístico. Asistir a la eucaristía

resulta solo el acto final, la mujer comparte la preparación de dicho acto junto a frailes, obispos, diáconos y sacerdotes, quienes han encontrado en la mujer un apoyo material desinteresado, como parte de su disposición espiritual. Y es que desde un punto de vista teológico y práctico, María posee el don de guiar a la mujer hacia este sacramento, porque posee la relación más profunda con él, puesto que la relación de María con la Eucaristía se puede delinear indirectamente a partir de su actitud interior, y en cierto sentido teológico, María ha practicado su fe eucarística antes incluso de que ésta fuera instituida, por el hecho mismo de haber ofrecido su seno virginal para la encarnación del Verbo de Dios, tal cual puede notarse, según la tradición bíblica en la Anunciación (Lucas 1, 28-37), en su vida virginal (Mateo 1, 18-25; Lucas 1, 26-38) y en su maternidad divina (Juan 2, 1; 19, 25; Mateo 13, 55).

Con respecto a la confirmación, la mujer también participa activamente desde la Iglesia en la preparación material de la celebración, como desde la familia del confirmado, organizando el festejo y llevando acabo los rituales necesarios que la Iglesia le demanda y, por supuesto, como mujer por confirmarse, participa de dicha acción formativa tanto de su espíritu como en lo material. En la Iglesia católica el ministro ordinario de la confirmación es el Obispo, aunque también administra válidamente este sacramento el presbítero dotado de facultad por el derecho universal o por concesión peculiar de la autoridad competente (Canon: 885) y en esta Iglesia, a partir de 1600 y hasta el siglo XX, la confirmación debía realizarse en un plazo entre los dos y los siete años tras el bautizo, por lo que este espacio de tiempo estaba reservado para el crecimiento espiritual del bautizado. Para preparar este momento es necesaria una formación catequética que fija cada obispo en su diócesis; durante esa preparación se suelen tratar temas diversos, pero en especial los de la fe católica en el Espíritu Santo con sus siete dones, la Iglesia sacramentada, las bendiciones y virtudes en María, los sacramentos, el estudio la Biblia con particular énfasis en los evangelios, la oración, la resurrección, el perdón de los pecados y la reconciliación, el conocimiento del Padre Nuestro, el Ave María, el Credo y los Diez Mandamientos. Finalmente, Siendo que la confirmación tiene por finalidad que el confirmado sea fortalecido con los dones del Espíritu Santo, completándose la obra del bautismo, es menester que el varón o mujer a confirmarse comprenda con claridad los siete dones del Espíritu Santo (sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios), para desarrollarlos y aplicarlos a su vida cotidiana, pública y privada, logrando así un vínculo más apreciable con la filiación divina y con la Iglesia.

En cuanto a la penitencia, éste es el sacramento mediante el cual los cristianos reciben el perdón de Dios por sus pecados (CIC: 1422). Tanto varón como mujer debían realizar la penitencia, la cual consta de cinco etapas. La primera es un examen de conciencia de acuerdo a la rectitud con que se siguen los Diez Mandamientos (amarás a Dios sobre todas las cosas, no dirás el nombre de Dios en vano, santificarás las fiestas, honrarás a tu padre y a tu madre, no matarás, no cometerás actos impuros, no robarás, no dirás falsos testimonios, no consentirás pensamientos ni deseos impuros y no codiciarás los bienes ajenos), así como los Mandamientos de la Iglesia (asistir a la eucaristía los domingos y fiestas de guardar, el acto de confesión, comulgar por pascua, ayunar según el mandato eclesial y pagar diezmos y primicias atendiendo las necesidades de la Iglesia). La segunda etapa es el Acto de Contrición (CIC: 1451), esto es, un verdadero arrepentimiento como sentimiento de dolencia, rechazo y renuncia ante el pecado cometido como ofensa misma hecha a Dios, consintiendo un fin o propósito de cambio, para autentificar el arrepentimiento del pecador. Se intuye que el penitente sabe distinguir de los siete Pecados Capitales (vanagloria, avaricia, glotonería, lujuria, pereza, envidia e ira). La tercera etapa es la Confesión auricular al sacerdote (CIC: 1424), esta consiste en la enumeración verbal de todos los pecados mortales a un sacerdote con facultad de absolver, especificando todos los pecados en tipo y número, así como las circunstancias que modifiquen la naturaleza del pecado mismo (CIC: 1456); los sacerdotes están obligados a guardar en secreto los pecados confesados durante esta fase, lo que se conoce como sigilo sacramental o secreto de arcano. La cuarta etapa es la Penitencia o Acto de Satisfacción (CIC: 1460), que es una acción indicada por el sacerdote y llevada a cabo por el penitente como reparación por sus pecados; y la quinta etapa es la Absolución, donde el sacerdote con facultad de absolver, después de haber indicado la penitencia, y haber dado consejos apropiados si le pareciera oportuno o si el penitente mismo lo pide, da la absolución recomendándole las prácticas penitenciales tradicionales que se practican hasta el día de hoy, especialmente la oración, el ayuno y la limosna, a fin de que el penitente se reconcilie con Dios y con la Iglesia (CIC: 1462 y 1469).

Por lo que toca al ordenamiento sacerdotal, la Iglesia Católica sólo acepta al varón para este acto, pero la mujer puede lograr un ordenamiento monacal como beata, término también conocido como monja. Una monja es una mujer que ha sido consagrada dentro de una orden religiosa que sigue habitualmente una vida monástica, y se acoge a una serie de reglas, entre las cuales suelen estar el celibato, la obediencia, la pobreza, la castidad y puede ser hermana de la caridad por que vive una vocación de oración y servicio, generalmente hacia los necesitados, enfermos y pobres, órdenes conocidas más comúnmente por Hermanas Religiosas; y las hay como hermana de la meditación,

porque posee una vida contemplativa de oración, padeciendo en algunos casos aislamiento total de la vida civil conocida como clausura, y se hallan en órdenes conocidas comúnmente como de Hermanas Monjas. Como Religiosas, las mujeres ordenadas hacen distintos trabajos para la Iglesia (Canon: 607-709), tales como Monástico (Benedictinas, Cistercenses y Cartujas), como Mendicantes (Clarisas o Franciscanas, Catalinas o Dominicas, Carmelitas, Agustinas, Capuchinas, Carmelitas Descalzas o Teresinas y Agustinas Recolectoras), como Hospitalarias y Militares (Mercedarias, Sagrado Corazón, etc.), y como Congregaciones (Visitadores, Caridad, Trinitarias, etc.).

El trabajo monástico, el menos socializante entre las religiosas, fluye de manera natural en la vocación a servir a los demás por el amor de Cristo, intenta a través de rezos y cantos exaltar el amor de la humanidad hacia Dios, solicitándole su ayuda con la esperanza de su misericordia, por lo que este trabajo está íntimamente unido a la oración y la conversión. Por lo que respecta al trabajo Mendicante, éste se refiere a las órdenes que viven en residencias modestas pegadas a una iglesia, como parte de movimientos testimoniales de austeridad, pobreza, caridad, pureza, solidaridad, retorno al evangelismo y predicación apostólica, por lo que no disponían de medios materiales para subsistir, por lo que precisaban del apoyo de benefactores, y realizaban sus viajes mendigando por el camino una limosna por amor de Dios. Por lo que toca a las órdenes Hospitalarias y Militares, las primeras son órdenes que tienen por objeto admitir y cuidar a los viajeros, peregrinos, pobres y enfermos, mientras las segundas son órdenes de acción y cruzada mediante un pensamiento social crítico nacidas de movimientos de regeneración de las familias y de la sociedad a través de una cruzada moral. Finalmente las congregaciones son un instituto religioso aprobado por la Iglesia Católica donde todos sus miembros consagran su vida a Dios y a la Iglesia, emitiendo primero de manera temporal su parecer con respecto a los tres votos de castidad, obediencia y pobreza, y luego, si han decidido, su vida la consagran a perpetuidad bajo los tres votos. Cada congregación tiene una actividad específica que responde a su propio carisma, devoción o don. Cabe señalar que la cultura novohispana femenina estuvo sostenida por gran parte de religiosas y se hicieron muchos sermones y panegíricos funerarios en honor a las mujeres, biografías de vidas ilustres de mujeres, gran cantidad de poesía elaborada por mujeres, textos místicos y teológicos por monjas y religiosas, así como literatura devota y sobre artes diversas (Cf. Muriel: 2000 y Ramos: 1995).

Siguiendo con el orden de los sacramentos, las mujeres ocuparon un lugar especial alrededor de la unción de enfermos (CIC: 1499-1525), pues siendo un acto litúrgico comunitario participaron en él junto al presbítero que signa con óleo sagrado a un fiel, en razón de encontrarse éste enfermo, en

edad avanzada o en peligro de muerte. Con esta acción se le es concedida al enfermo o al anciano una gracia especial, eficaz para fortalecerlo y reconfortarlo en su enfermedad, y prepararlo para el encuentro con Dios. La mujer al interior de su familia, siempre ha cuidado tradicionalmente del enfermo y es ella la primera que solicita el apoyo espiritual a la Iglesia para orar y pedir por el restablecimiento de la salud o por el alma de quien sufre.

Finalmente, dentro del imaginario sacramental en términos de actividad material y social, atendemos aquí el sacramento del matrimonio (CIC: 1638-1642). La celebración del matrimonio entre dos fieles católicos tiene lugar ordinariamente dentro de la Eucaristía, en virtud del vínculo que tienen todos los sacramentos con el Misterio Pascual de Cristo. La Sagrada Escritura se abre con el relato de la creación del hombre y de la mujer a imagen y semejanza de Dios (Génesis 1,26- 27) y se cierra con la visión de las "bodas del Cordero" (Apocalipsis 19,9; cf. Apocalipsis 19, 7). De un extremo a otro la Escritura habla del matrimonio y de su "misterio", de su institución y del sentido que Dios le dio, de su origen y de su fin, de sus realizaciones diversas a lo largo de la historia de la salvación, de sus dificultades nacidas del pecado y de su renovación "en el Señor" (1 Corintios 7,39), todo ello en la perspectiva de la Nueva Alianza de Cristo y de la Iglesia (Efesios 5,31-32). En la Eucaristía se realiza el memorial de la Nueva Alianza, en la que Cristo se unió para siempre a la Iglesia, su esposa amada por la que se entregó (LG 6). Es, pues, conveniente se siga el ejemplo y que los esposos sellen su consentimiento en darse el uno al otro mediante la ofrenda de sus propias vidas, uniéndose a la ofrenda de Cristo por su Iglesia, hecha presente en el sacrificio eucarístico, y recibiendo la Eucaristía, para que, comulgando en el mismo Cuerpo y en la misma Sangre de Cristo, "formen un solo cuerpo" en Cristo (1 Corintios 10,17).

Los varones y mujeres del horizonte novohispano, definitivamente tomarían muy en serio los sacramentos y conocerían a fondo, gracias a su evangelización, catequesis y familiaridad con los actos y rituales sacramentales de la Iglesia, la importancia de llevar al cabo dichos actos a fin de obtener el perdón de sus pecados por parte de la Iglesia, que como vimos, lograrían mediante penitencias, indulgencias y por medio de la fe en Jesucristo. Estas actividades espirituales, pero también y de hecho más materiales por ser objetivadas en lo social y en lo cultural, por las cuales salvarían su alma combatiendo sus apetitos terrenales y por ende, el pecado, serán parte primordial de su norma moral.

Queda por tratar, en este imaginario material equilibrador, el asunto respecto a las Buenas Obras de caridad y misericordia (CIC: 1473, 1458, 1815, 1829, 1853, 2044 y 2447). Las Buenas obras es un llamamiento para todo el cristiano a vivir la fe y el mandato de Jesucristo, pues, según varias confesiones cristianas, a saber de la Iglesia Católica, todos seremos juzgados por nuestras obras practicadas, por lo que un buen cristiano está llamado a realizar buenas obras como parte de su salvación. De hecho, es el propio Jesús que dice: “no todo aquel que me dice ‘Señor, Señor’ entrará en el Reino de los Cielos, pero aquel que practica la voluntad de mi Padre que está en los cielos” (Mateo 7, 21). A pesar de San Pablo defiende “que el hombre es justificado por la fe” (Romanos 3, 28-31), él afirma también que “Dios retribuirá a cada uno según sus obras” (Romanos 2, 6). Sobre este asunto, Santiago dice también que “el hombre es justificado por las obras y por la fe” (Santiago 2, 24). De esta forma, la doctrina católica, considera que las buenas obras son hechas para agradar a Dios por amor y son las consecuencias de la verdadera fe, puesta en práctica. Esta fe en Jesucristo y en sus enseñanzas se traduce en el deseo y obligación de practicar y expresar la virtud de la caridad (como la exigencia de la práctica del bien y de la corrección fraterna; es benevolencia; suscita la reciprocidad; es siempre desinteresada y generosa; es amistad y comunión), del espíritu de misericordia (espiritual y corporal) y la voluntad de Dios (como la conformidad con la voluntad de Dios). Tanto varones como mujeres, deberán realizar buenas obras, luego que el hombre es salvo por las buenas obras nacidas de la fe, porque solo una fe viva puede dar la vida, siendo por eso la práctica de ellas un instrumento necesario para la salvación, principalmente para la obtención de las indulgencias que exime al hombre de las penas de carácter temporal que de otro modo los fieles deberían purgar, sea durante su vida terrenal, sea luego de la muerte en el purgatorio. Las buenas obras son particularmente recomendados a los católicos las lleven a cabo sobre todo durante el período anual de la Cuaresma.

Según la doctrina católica, las buenas obras más perfectas y por eso más usadas para juzgar al católico en el día de su Juicio particular, son las obras de misericordia o socorro (Sabiduría 3, 9; 4, 15; 9, 11; 11, 9; 12, 22; 15, 1; 16, 10; 19, 1; y Eclesiastés 2, 7; 2, 9; 2, 18; 5, 6). Se dividen en siete obras de misericordia espiritual, las cuales son: Dar buen consejo, Enseñar a los ignorantes, Corregir a los que se equivocan, Consolar a los afligidos, Perdonar las injurias, Sufrir con paciencia las debilidades de nuestro prójimo, y Rogar a Dios por los vivos y difuntos (principalmente por los difuntos que están en el Purgatorio). En cuanto a las obras de misericordia corporales, también son siete: Dar de comer a quien tiene hambre, Dar de beber a quien tiene sed, Vestir a los desnudos, Dar posada a los peregrinos, Asistir a los enfermos, Visitar a los presos y Enterrar los muertos. Estas obras resultan

particularmente importantes, pues son actos que deberán ejercer varones y mujeres en su realidad concreta, trayendo con ello un comportamiento sociocultural muy peculiar, el cual contribuirá a mantener su fe y esperanza en las preocupaciones terrenales que enfrenten.

En lo fáctico, entre las obras pías más utilizadas en Nueva España desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII, destacan dos, la creación de los Hospitales (Cf. Miranda: 1972) y las Capellanías de Misas (Cf. Wobeser: 1999); aunque las hubo otras que involucraban donativos en especie y personas a las instituciones de ésta carácter, como que, frecuentemente, personas acomodadas donaban huérfanas a los recogimientos como pupilas de estos colegios, mozas e incluso para que contrajesen matrimonio (Gonzalbo: 1985, 104).

Para hablar de los Hospitales, hay que hacer mención aquí que la norma moral cristiana fue difundida desde la misma llegada de los españoles, a través de las órdenes religiosas mendicantes como la franciscana y la agustina con base en el modo patrístico y escolástico de educación de entonces para las almas novohispanas, una instrucción evangélica basada en el amor al prójimo y la fraternidad cristiana que produjo la vuelta a la iglesia primitiva, y haciendo que los prelados vivieran en las comunidades indígenas (Miranda: 1972, 85-87).

Estas dos vías del amor encomendadas a los franciscanos serían traducidos a modelos ejemplares de humanismo cristiano, honestidad, virtud y ascetismo entre los religiosos, mediante la compartición de la pobreza y la humillación junto a sus feligreses. Esta acción ejemplar sirvió como vía para la conversión de los indígenas, así como causa y móvil de la acción social de los misioneros, quienes realizaron ésta para el mejoramiento de la vida espiritual y corporal, traducido en oraciones y prácticas de culto, pero también en la aprensión de las letras y prácticas económicas (Miranda: 1972, 89-91).

Los monasterios que se edificarían en la Nueva España tendrían a su lado una de las instituciones de caridad sociocultural más importante: los hospitales. Los hospitales recibirían enfermos y los atenderían para curación, pero también ayudarían con alimento a los pobres y miserables, daban albergue a ancianos y menesterosos, así como servirían para acoger a los viajeros pobres ofreciéndoles cama y comida, practicando con ello múltiples formas de previsión social. Estas atenciones sociales prácticas y materiales, las realizaban cofradías especiales formadas en su mayoría por mujeres y varones indígenas de los correspondientes pueblos cercanos, quienes solían turnarse

de manera semanal para llevar a cabo sus labores (Miranda: 1972, 93). Hay que mencionar también que los hospitales eran sostenidos, en primera instancia, gracias a las actividades económicas de los indios, mujeres y varones, que ejercían labores como sementeras (almacenamiento y venta de semillas o granos), cuidado de ganado (pastoreo, forrajes y su comercialización), fabricación de objetos artesanales para la cocina y la casa en general (para el uso corriente y la venta), o bien, indígenas nobles, mestizos, criollos y españoles llevaban a cabo tributos o donativos en especie (mantas, cobijas, comida, hierbas medicinales, instrumentos de labranza y objetos de cocina, etc.); después de todo, este era un deber moral que se había constituido en el horizonte sociocultural de los pobladores novohispanos. Junto a este deber de la caridad cristiana enseñada por los misioneros y traída en los españoles católicos prácticos, se hallaba el de visitar a los enfermos y hacerles oración, a modo de obra piadosa que en gran mayoría realizaban las mujeres, siguiendo los pasos espirituales de María, la madre de Dios, así como de los pasos materiales en la figura ejemplarmente piadosa de la reina Isabel de Castilla (Cf. Romero: 2000).

Sírvase de ejemplo sobre esta obediencia a la norma moral religiosa, el caso de los caciques y principales de Huejotzingo en la región de Michoacán, quienes exponen sobre el caso de sus donaciones, como lo hacía la gran mayoría de indígenas principales de las repúblicas de indios del siglo XVI y se había preservado tal obediencia hasta los indígenas principales del siglo XVIII, quienes habían acogido como norma y forma de comportamiento al cristianismo: “(...) aunque algunas de nuestras costumbres eran buenas no se pueden comparar con las cristianas, como parece en el conocimiento y amor de un solo Dios, que es el primer mandamiento de la ley cristiana, y en el segundo de amar cada uno a su prójimo como así mismo; por lo que viendo nosotros esta igualdad, verdad y rectitud, y verdad y bondad cristiana, determinamos de nos sujetar a ella y guardarla y obrar según de ella (...) nuestros antepasados antepoñían sus provechos y honras a las de los prójimos y macehuales y todo lo que querían para sí, sin tener respeto a la caridad para sustentar a los pobres y miserables” (AGN: Mercedes Reales, pp. 4,5).

Siendo la sociedad novohispana una sociedad estratificada de tipo piramidal, la aceptación del cristianismo por los indios principales permeó a las Repúblicas de Indios y los macehuales aceptaron la moral y comportamiento cristiano en los años venideros. La evangelización había generado un espacio y tiempo cristiano para los habitantes venideros de la Nueva España de los siglos XVII y XVIII.

Por otra parte, hablando de la segunda más importante obra pía, la Capellanía de Misas, ésta perteneció al más amplio género de las obras pías, y tenía un propósito religioso y civil, por lo que estaba reglamentada tanto por el derecho canónico como por el derecho civil y, según el caso y los diferentes tipos de capellanía, quedaba bajo la jurisdicción de uno u otro, pues el fundador de la capellanía, siendo varones o mujeres en posibilidad económica de pagar el coste de la fundación (generalmente mayor a mil pesos), reduciéndose a españoles, indígenas principales o criollos, más que mestizos u otras castas inferiores, debían además aportar bienes muebles e inmuebles para crearla, y esto con el fin de lograr su salvación a través de las celebraciones que el capellán hiciera a favor de su alma, sirviendo además para suministrar una pensión a los hijos varones, parientes o allegados entre las que destacan mujeres, así como para contribuir a sus estudios y también a mantener los bienes terrenales en manos de la Iglesia.

El salvar el alma para el cristiano novohispano era cosa seria, por lo que el fundador o fundadora de la capellanía, por lo general en el lecho de su muerte, a través de un contrato o un testamento, creaba una capellanía en favor suyo y de su familia. Casi siempre el fundador se autonombaba él mismo, patrón de la capellanía, haciéndolo decididamente a perpetuidad, "invirtiendo" en donación a base de dinero y/o en determinados bienes, para que, con la renta que éstos produjeran, se sostuviera un capellán. El capellán, por lo general, era un familiar varón cercano del fundador o fundadora, por lo que la renta quedaba en manos de la familia, asegurando su situación espiritual y económica. El capellán titular estaba obligado a decir cierto número de misas por ser sacerdote ordenado, pero de no serlo aún, éste debía nombrarse como interino y pagar a un sacerdote el cual se encargaría de hacer las misas en favor del alma, tanto del fundador como de todas las personas que éste estipulara (AGN: Bienes Nacionales; Vol 82, exp 65).

Así, el fundador o fundadora, obtenía el beneficio espiritual de la misa y el capellán la recompensa económica de la renta que, de faltar, debía ser remplazado según las reglas de sucesión que establecía el fundador. Por lo tanto, el fundador de la capellanía, el patrón de la misma, como el capellán titular, serían cargos que por forma general pasarían a manos de los miembros de la familia del primer fundador; sin embargo, cuando las capellanías habían sido creadas bajo la jurisdicción religiosa, esto es, con la anuencia del Obispo o del mismo Pontífice a través de la diócesis correspondiente, la capellanía era eclesiástica y solía ser el Juzgado de Capellanías y Obras Pías el que decidiera sobre los nombramientos del patrón y del capellán a futuro; mientras que en las

capellanías laicas había mayor libertad del fundador y la familia, para llevar a cabo estos nombramientos (Wobeser: 1999, 13-17).

De este modo, desde el siglo XVI, los bienes de las capellanías de tipo eclesiástico se convertirían en “bienes espiritualizados”, por lo que pasaban dichos bienes, a formar parte de la Iglesia y debían ser administrados a perpetuidad por una institución eclesiástica sin pagar impuesto alguno hasta el siglo XVIII. Pero aún los bienes de las capellanías laicas, a través del tiempo, pasaron la gran mayoría a ser parte de la Iglesia, particularmente aquellas donde las fundadoras fueron mujeres y muchas que habían sido creadas en el siglo XVI, se mantenían en vigencia para el siglo XVIII en manos de la Iglesia; tal es un caso el de la capellanía que fundó Teresa de Acosta en 1581 (AGN: Bienes Nacionales; vol. 108, exp. 3, f. 499).

Muchas capellanías, desde su instauración, habían sido fundadas por mujeres. Se estipula, de acuerdo a los estudios de Gisela Von Wobeser, que en general, al menos un tercio de las capellanías fundadas en Nueva España entre los siglos XVI al XVIII, lo habían sido por mujeres laicas y beatas. En cuanto las primeras, quienes habían quedado sin esposo o les era muy necesario obtener una forma económica de subsistir para ella o para sus familiares en el futuro, y con base en que las capellanías eran una forma de Obra Pía perpetua y por lo tanto segura de sostenimiento espiritual y económico, las mujeres no dudaron en su fundación.

Sírvase aquí un ejemplo de fundación hecho en 1673, a partir de una capellanía de misas laica que, a pesar de serlo, finalmente pasaría a manos de la Iglesia. Esta fundación fue hecha por María de Morales, vecina de la Ciudad de México, quien dotó con dos mil pesos y estableció celebrar cincuenta misas anuales designando a su hijastro Francisco Manzano como capellán interino por aún ser estudiante, pero confiada de que se ordenaría como sacerdote en el futuro con la ayuda de la renta de la capellanía; por lo que se pagó a un sacerdote para que oficiara las misas. María se nombró a sí misma patrona de la fundación, dispuso que a la renuncia o muerte de su hijastro la capellanía pasara a manos de miembros de su familia, designó a su hermano Bernardo Morales como su sucesor y, después de la muerte de éste, a los rectores y diputados de la archicofradía del Santísimo Sacramento (AGN: Bienes Nacionales, vol. 135, exp. 1).

En cuanto a la fundación de las capellanías eclesiásticas, era de esperar que las monjas y religiosas dieran sin dudar, todos sus bienes terrenales a la Iglesia; sírvase de ejemplo la siguiente fundación.

La monja María Ana del Santísimo Sacramento, de la Ciudad de México, fundó en 1796 una capellanía eclesiástica declarando: "(...) esta capellanía así erigida, por beneficio eclesiástico colativo, a cuyo título, y de otro, u otros que completen congrua, puedan los capellanes, cada uno en su tiempo ser promovidos a todos los sagrados órdenes (...) y exigía y exigió los tres mil pesos de su principal en bienes espirituales, y los hacía, e hizo del fuero y jurisdicción de la Iglesia, para que sin autoridad de este Tribunal, no puedan redimirse, invertirse, ni en otro modo disponerse de ellos, ni en su perjuicio puedan las fincas afectas, venderse, gravarse, partirse ni dividirse aunque sea entre herederos, pena de nulidad" (AGN: Bienes Nacionales, vol 552, exp. 2).

Queda hasta aquí asentado pues, aquél imaginario material equilibrador proveniente de la Iglesia Católica, en cuanto a la normatividad moral cristiana religiosa acerca de cómo la mujer debía regirse de acuerdo a la Iglesia, como la institución que dominaba el horizonte sociocultural novohispano, lo hacía en su comportamiento espiritual o psíquico, material o corporal, en su vida privada y pública; eso sí, con el fin último de "salvar su alma".

Nos queda ahora pasar a exponer y analizar la normatividad moral cristiana secular o civil, que parte de los pensamientos renacentista, humanista y absolutista, conjugados todos ellos para crear el imaginario equilibrador tanto para la mujer de España como de Nueva España de los siglos XVI, XVII y XVIII.

II BASES NORMATIVAS EN EL COMPORTAMIENTO: NORMATIVIDAD MORAL SECULAR O CIVIL.

En este segundo apartado, nos proponemos entender ¿quién creó las normas seculares de comportamiento para la mujer en la época?, así como ¿cuáles eran estas normas que regían el comportamiento de la mujer? Para hablar de la normatividad moral secular, hay que determinar primero que el marco institucional de la época lo constituye el poder gubernamental de tipo Absolutista de la Casa Austria, quien a través de los monarcas españoles ejerció una entera preocupación devocional, por lo que tenía como acción civil primordial, la de mantener la religiosidad católica de sus vasallos (Gonzalbo: 1998, 245); esto hacía que la Corona Española tuviera una estrecha relación con la Iglesia. Las leyes vigentes en Castilla durante los siglos XVI y XVII provenían de códigos medievales y las Leyes de Toro de 1505 que sujetaba la mujer al varón impidiéndole de forma alguna tomar decisiones por sí misma (Cf. Friedman: 1986). Además, ambas instituciones mantendrán la idea de que el poder político del gobernante no estuviera sujeto a ninguna limitación

institucional, salvo el de la ley divina, por lo que desde un punto de vista normativo, esto atiende el comportamiento civil, por lo que secularmente la Corona hizo posible que la vida de varones y mujeres novohispanos se rigiera de inicio, de acuerdo al patrón humanista cristiano ascético español del siglo XVI (Cf. Pérez: 1994a).

De esta forma y en primer término, para comprender este imaginario equilibrador español del siglo XVI, se debe recurrir al mensaje que, a través de las obras de quienes secundaron las costumbres y normas seculares, fueron modelos de representación sociocultural para la Península y sus colonias. Estos escritores fueron los denominados humanistas españoles entre los que destacaron Juan Luis Vives (1492-1540), Antonio de Guevara (1480-1545), Pedro Luján (¿1520-1580?), Fray Luis De León (1527-1591) y Miguel de Cervantes (1547-1516), quienes aseguraron la división de género en términos simbólicos y funcionales para España y Nueva España hasta finales del siglo XVIII (Nielfa: 1992, 602).

En segundo término abordaremos, bajo el imaginario equilibrador Absolutista y Clerical, y asentado en el modelo de mujer humanista cristiano arriba señalado, un mensaje que está ajustado al pensamiento renacentista que está elaborado de manera más secularizada por los escritores novohispanos del siglo XVII, los cuales poseen un discurso socialmente justificante sobre la mujer, esto gracias a que los escritores viven y son parte ya de la Nueva España, interpretando su mundo distinto al europeo. Entre estos pensadores del imaginario equilibrador novohispano secular para con la mujer, se hallan Fray Jerónimo de Mendieta (1525-1604), Juan Ruíz de Alarcón (1581-1639), Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), Juana Inés de Asbaje (1648-1695) y Juan Gutiérrez Dávila (¿1698-1756?), quienes sustentaron una división de género en términos emblemáticos y prácticos para Nueva España hasta finales del siglo XVIII (Cf. Gonzalbo: 1985).

Iniciando con la exposición de la normatividad moral cristiana secular o civil, hallamos al humanista español **Juan Luis Vives**, quien ofrecerá el primero de los argumentos seculares para la mujer del siglo XVI, particularmente en su obra *Instrucción de la mujer cristiana* (Cf. Vives: 1944). Siendo hijo de judíos confesos y condenados por la Inquisición, salió de la universidad de Valencia y se trasladó a la Sorbona evitando la persecución inquisitorial, luego, se instalaría por un tiempo en Brujas, para finalmente trasladarse a Inglaterra a la corte de Enrique VIII donde conoció y se amistó con Tomás Moro y Catalina de Aragón; pero vivió entre Inglaterra y Brujas, debido a sus amigos flamencos y a la vida académica de Lovaina, en la que destacaba Erasmo de Rotterdam, hasta que tuvo que

abandonar Inglaterra y radicar bajo el amparo de Carlos V. Fue un reformador de la educación europea y un filósofo moralista que propuso el estudio de las obras de Aristóteles en su lengua original y adaptó sus libros para el estudio del latín a los estudiantes, sustituyendo los textos medievales por los escolásticos con espíritu erasmista. Bajo esta disciplina erasmista es que escribe su obra *Instrucción de la mujer cristiana, o De cómo se han de criar las doncellas*, escrita hacia 1524, donde somete su criterio con base a la doctrina latina de Quintiliano, Plutarco y Favorino. Vives especifica que la crianza y vida de la mujer cristiana debería estar en todo momento muy cuidada y desafanada del varón, pues “(...) todos sus pasatiempos sean con otras muchachas de su edad y tiempo, esto en presencia de su madre o ama o alguna honrada dueña anciana, la cual modere aquellos juegos y refrene los tales placeres del ánimo, y los encamine a cosas de virtud y honestidad, no entrevenga con ella varón alguno” (En Gonzalbo: 1985, 30); cabe señalar que ama es la mujer principal que se ocupa o manda en las labores de la casa y por dueña se entiende a la mujer viuda que había en las casas principales para guardar a la servidumbre o criadas.

Con respecto a su instrucción, Vives recomienda “en la edad que la muchacha pareciere tener habilidad para aprender, comiéndole a enseñar cosas que convengan al culto del ánimo y en ponerla en cosas de virtud, y juntamente en el gobierno de la casa y hacienda de sus padres; y esto hágase poco a poco, conformes a su edad (...) comenzase a los siete años, (como es) de este parecer (...) Aristóteles y Eratóstenes, (...) a los cuatro o cinco como Crisipo y Quintiliano; yo dejo totalmente cuidado de esta determinación a los padres, los cuales, con su prudencia y discreción, mirarán la calidad y manera de la muchacha” (En Gonzalbo: 1985, 32).

Por lo que respecta a su trabajo, Vives menciona que la mujer “aprenderá (...) juntamente letras, hilar, y labrar (bordados, deshilados, encajes y otros adornos de vestuario), que son ejercicios muy honestos que nos quedaron de aquel siglo dorado de nuestros antepasados, y muy útiles a la conservación de la hacienda y honestidad, que debe ser el principal cuidado de las mujeres (...) Aprenderá junto a esto la nuestra virgen guisar de comer (...) sobriamente y templada y limpia, y esto para que sepa contentar a sus padres y hermanos siendo doncella, y a su marido e hijos casada; y de esta manera granjeará mucho la voluntad de todos ellos, si no lo dejare todo a manos de mozas, y en especial si estuvieren enfermos” (En Gonzalbo: 1985, 32-33), siguiendo las enseñanzas de Terencio.

En cuanto al maestro que deberá tener la mujer para su instrucción, Vives explica que (...) el maestro que ha de tener nuestra virgen; yo, por mí querría que fuese alguna mujer antes que hombre, y antes

su madre o tía o hermana que no alguna extraña y cuando extranjera hubiere de ser, sea conocida, y si puede ser (...) anciana, en vida muy limpia, en fama estimada, en seso reposada y en doctrina muy hábil (...) no falte la buena fama y las buenas letras; y cuando ni uno ni otro se halle, búsquese con mucho cuidado algún hombre anciano, de fama, vida y doctrina probada y si puede ser no sea soltero, sino casado, y su mujer sea harto hermosa y la quiera bien, porque de otra manera no se moverá a codiciar las otras estando bien con la suya (...) Cuando le enseñara a leer, sea en buenos libros virtuosos, que toda agua no es de beber, y cuando le mostrasen a escribir, no le den materia ociosa o vana, sino alguna cosa sacada de la Sagrada Escritura o alguna sentencia de castidad, tomados de los preceptos de filosofía, la cual, escribiéndola una y muchas veces, se le imprima firmemente en la memoria (...) la mujer debe estar puesta en aquella parte de doctrina que la enseñan virtuosamente a vivir, y pone orden en sus costumbres y crianza y bondad de su vida, y quiero que aprenda por saber, no por mostrar a otros que sabe, porque es bien que calle, y entonces su virtud hablará por ella” (En Gonzalbo: 1985, 35-36), siguiendo las enseñanzas de San Jerónimo y San Pablo.

Un segundo argumento para la vida secular lo presentará Fray **Antonio de Guevara**, franciscano español, quien llegó a ser inquisidor en Toledo y en Valencia, y Obispo de Guadi; acompañó a Carlos V en sus viajes por Italia, y Túnez, obteniendo los títulos de Predicador y Cronista Oficial, quien entre 1539 y 1541 escribió y publicó *Epístolas familiares*, obra didáctica acerca del tema en dos libros (Cf. Certeza: 1972). Esta obra está fundamentada en los textos que Cicerón y Petrarca que hacen referencia acerca de frases consoladoras, anécdotas, sátiras y a forma de epístolas, temas de política e historia. Pero son sin duda los consejos a viudas; la censura a una sobrina desesperada por la muerte de su perra; la historia de las tres enamoradas antiquísimas: Lauría, Flora y Lidia; los enojos que hacen padecer a los enamorados; los consejos para elegir mujer como esposa; los consejos para avenirse bien entre los esposos; y hasta sobre el tocado de las damas, son los temas que hace de interés su opinión (Cf. De Guevara: 1972).

En una de sus cartas le dice el Obispo de Mondoñedo: “(...) que las mujeres casadas aprendan y sepan regir muy bien sus casas (...) porque tomar mujer ó elegir marido, á cualquiera es cosa fácil; más saber sustentar casa, es muy difícil”. Agregando Guevara: “(...) entre los hombres hay mucho que reprender, y entre las mujeres mucho que loar” (En Somovilla: 2011, 3-4). Así determina que la mujer debe encargarse de la casa cuidándola con virtud, debiendo gobernar a la familia con prudencia. Advierte en otra carta Guevara que: “(...) la honra de una señora no consiste en estar

sentada, sino en andar ocupada (...) Para ser una mujer buena, gran parte es estar ocupada (...) ocupen siempre sus hijas porque (...) de los ociosos momentos y de los livianos pensamientos se vienen a hacer los malos recaudos (...) nos tiente la honra a nos mejorar (...) cordura para gobernar la casa (...) diligencia para guardar la hacienda (...) amiga de buena compañía” (En Somovilla: 2011, 4). Entiéndase que virtuosa es la mujer que se ocupa del cuidado de su casa y del gobierno de su familia, pues su honra depende de ello y expone tres virtudes importantes: cordura para gobernar, diligencia para guardar y amistad para con su marido.

Guevara asegura que el sentimiento de vergüenza es una de las causas del deshonor, desgracia, o condenación con que puede advertirse pena en la mujer, por lo que ésta debe desaparecer a través de su rectitud virtuosa que debe ser exigida a la mujer: “El homenaje que dio naturaleza a la mujer para guardar la reputación, la castidad, la honra y la hacienda, fue sólo la vergüenza (...) porque la hacienda cada día se gana, más la vergüenza nunca en la mujer se cobra (...) porque muy gran obligación tiene la mujer a ser virtuosa cuando el marido hace de ella gran confianza (...) que en esta tierra más sois conocido por la fama, que no por la persona; por eso trabajad que vuestra vida sea conforme a vuestra fama (...) porque al hombre no le pedimos más de que sea bueno, más a la mujer honrada no le basta que lo sea, sino que lo parezca (...) justa cosa es que seáis, no lo que sois, sino el que presumís ser” (En Somovilla: 2011, 5).

Con respecto a la elección del cónyuge, Guevara asegura que “Es pues lo primero saludable consejo, es á saber, que la mujer elija tal hombre, y el hombre elija tal mujer, que sean ambos iguales de sangre y en estado (...) porque si en esto hay disconformidad, el que es menos vivirá descontento, y el que es más estará desesperado” (En Somovilla: 2011, 6).

A saber, en carta del Obispo de Mondoñedo, se exponen las tareas propias del varón y la mujer casados: “(...) porque en las cosas voluntarias puédense los hombres descuidar, más las necesidades de sus cosas no se sufre descuidar ni olvidar. El oficio del marido es ganar la hacienda, y el de la mujer allegarla y guardarla. El oficio (...) de la mujer es guardar la casa (...) dineros no malgastar (...) hablar con pocos (...) preciarse de callar (...) preciarse de muy honrada (...) ser guardadora (...) vestirse como debe. El oficio del marido es ser señor de todo, y el de la mujer es dar cuenta de todo. El oficio del marido es despachar todo lo que es de la puerta afuera, y el de la mujer es dar recaudo a todo lo de dentro de la casa (...) El oficio del marido es granjear la hacienda, y el de la mujer es gobernar la familia” (En Somovilla: 2011, 6-7).

Finalmente Guevara expone los conflictos del matrimonio de tal manera que sean de principio distinto al interés de enamorados: “A los principios de su casamiento debe el sagaz marido halagar, regalar y enamorar a su mujer; porque (...) aunque después vengan á reñir y á gruñir, será con enojo nuevo y no por odio antiguo (...) de manera que los primeros amores puédense de la persona apartar, más no del corazón olvidar” (En Somovilla: 2011, 5-6); y para los tiempos de pelea en el matrimonio expresa: “si la mujer quisiera callar cuando el marido comienza a reñir, nunca él tendría mala comida, ni ella tendría peor cena; lo cual no es así por cierto, sino que á la hora que el marido comienza a reñir, comienza ella a gritar” (En Somovilla: 2011, 6), por lo que propone el Fraile a la mujer, sea la responsabilidad de mantener la paz del hogar.

Por otra parte, trata también, en su obra *Reloj de Príncipes* de 1529, el caso de la viuda quien no pudo ya encontrar marido tras el año de luto de acuerdo a la ley (Cf. Siete Partidas: 1767, Partida Cuarta, Título 2). Dicha viuda ha quedado desamparada y mal vista en sociedad, tanto por haber perdido el sustento económico del marido del que no hereda, como el estar “arrimada” en casa ajena, la de su hijo o algún varón de su familia que la socorre dándole algún trabajo a fin de que no quedara en su casa sola o sin varón que la cuide. De ella la gente murmurará: “si una viuda sale de su casa, la juzgan por deshonestas; si no quiere salir de casa, piérdesele su hacienda; si se ríe un poco, nótanla de liviana; si nunca ríe, dicen que es hipócrita; si va a la iglesia, nótanla de andariega; si no va a la iglesia, dicen que es a su marido ingrata; si anda mal vestida, nótanla de extremada; si tiene la ropa limpia, dicen que se cansa ya de ser viuda; si es esquiva, nótanla de presuntuosa; si es conversable, luego es a sospechosa de la casa; finalmente digo, que las desdichadas viudas hallan a mil que juzguen sus vidas, y no hallan uno que remedie sus penas” (De Guevara: 1529, 276).

Por lo que toca al humanista **Pedro de Luján**, licenciado por la universidad de Alcalá de Henares e impresor, éste representará un tercer argumento civil acerca de la mujer por ser escritor de obras de moda en la Sevilla del siglo XVI y siendo el tema del matrimonio uno de los preferidos de los humanistas y escritores de entonces. Así, Luján abordó el tema con su obra *Coloquios matrimoniales*, obra realizada alrededor de 1526, encauzada hacia el ámbito familiar y en el educativo doméstico, siendo el matrimonio el mejor estado.

Así, encontramos en la obra de Luján, seis coloquios, donde muestra la exposición del beneficio del matrimonio para la conveniente formación de la mujer. En el primero Doroctea, una mujer casada,

platica con su amiga Eulalia, una mujer soltera que no quiere tomar estado ni de casada ni de monja, y le explica los beneficios del acto matrimonial, convenciéndola para que tome el mejor estado, al mismo tiempo que enuncia los trabajos que tiene la mujer frente a los del varón, siendo éstos primeros menos pesados, además de hablar acerca de la educación que la mujer debe tener para regir bien su casa y su familia, así como que la mujer y el marido se casen con su igual en los bienes de fortuna como de natura, que la mujer sea muy vergonzosa para evitar la deshonorra, sobre la edad entre los contrayentes siendo la doncella joven y el marido no tan viejo, entre otros asuntos, con ejemplos de Anaxágoras, Platón, Pitaco, Plutarco, Licurgo, Suetonio, Tito Livio, etc., entre otros filósofos de la antigüedad grecolatina:

“Doroctea: Si piensas de vivir limpia y castamente, a imitación de las santas vírgenes, bien me parece, y la más santísima cosa es. Mas debes muchas cosas de considerar: nuestra fragilidad humana, las tentaciones del demonio, y el decir de la gente, que a las más encerradas monjas no perdona, mucho menos perdonará a ti. Debes también de mirar primero hasta a dónde llegan tus fuerzas, y si vieres que bastas contra todas las tentaciones bueno es tu pensamiento, y si no cásate, que más vale ser casados que no abrasados. Finalmente te digo que eres moza hermosa, y humana, y que no faltará quien te recueste, y aun quien te conquiste (...)

Doroctea: Que te cases que a fe de cristiana te juro que antes que entrase en esta orden la temía y aun temblaba della; y no en menores pensamientos estaba que tú estás agora. Pensaba los trabajos que las casadas padecen, los enojos que sus maridos les causan, la fatiga con que los hijos se crían, y el dolor con que se paren.

Eulalia: Pues ¿cómo pensando todas esas cosas osaste tomar sobre ti tan gran carga, entrar en tan gran peligro?, quisiste al fin tomar la muerte con tus manos.

Doroctea: ¿Cómo? Yo te lo diré. Leyendo una vez en un libro vide que decía que las cargas del matrimonio al marido son, que no a la mujer.

Eulalia: ¿Cómo así? Cuéntamelo por tu vida.

Doroctea: Ya te lo iba a decir. Tenemos por gran trabajo nosotras no salir de casa, y si bien miramos en ello es nos gran bien, porque muchas veces y muy diversas hacen los maridos salidas que querrían mucho más estarse en casa. Cuanto más que evitamos no pasar muchos calores en el verano, y muchos lodos y fríos en el invierno, lo cual no hace el pobre del marido, que ni sol, ni frío, ni lodo, ni agua, le puede estorbar que no vaya a buscar lo necesario para la sustentación de su casa. Tenemos por cosa trabajosa si el marido es celoso, y no tenemos nosotras después por trabajo pedirle dos mil cuentos de celos, e no por ventura de lo que vemos, mas de lo que pensamos o nos pasa por la

fantasía. Tenemos también por trabajo y muy grande si el marido es rencilloso, y no miramos que por la mayor parte somos nosotras causa de sus rencillas.

Eulalia: Eso no consentiré en ninguna manera, porque muy diversas veces veía reñir a mi padre con mi madre, y sin causa alguna (...)

Doroctea: Antes si ella callara muy más presto se atajaran los enojos. Mas, volviendo a nuestro propósito, si nosotras tenemos cargo de aderezar las cosas de la familia, nuestros maridos lo tienen de buscarlo; si nosotras parimos los hijos con dolor y los criamos con trabajo, nuestros maridos tienen el cuidado de ponerlos en el debido estado pasando con ellos cien mil enojos. Así que por un trabajo que nosotras pasamos, pasan ellos diez; y lo que peor es que no habemos hecho el bien cuando queremos ser pagadas o a lo menos con el alabanza” (Luján: 2010, 21-23).

Doroctea: En tres cosas se conoce el hombre cuerdo, o la mujer cuerda: la primera en saber refrenar la ira, para no hacer repentina venganza; la segunda en saberse casar, y no pienses que llamo saberse casar saber buscar marido, sino buscarlo tal y tan virtuoso como debe; la tercera cosa es en saber regir su casa, el varón en lo que es obligado y la mujer en aquello que al oficio de mujer toca” (Luján: 2010, 25).

“Doroctea: Ha de saber también la mujer regir bien su casa y su familia. Conviene a saber: coser, labrar, y cocinar, y barrer, y fregar, y todas las otras cosas que en casa son necesarias, porque son cosas tan necesarias que sin ellas no pueden ellas mismas vivir, ni aun a sus maridos contentar y desto no se deben excusar las dueñas de calidad por muy delicadas que sean, ya que no lo deprendan para hacerlo, deben deprenderlo para saberlo mandar, y también porque si sus maridos o hijos estuvieren enfermos ¿cómo les aparejarán la comida y cena si no lo saben hacer?” (Luján: 2010, 36).

En el segundo Coloquio, en un nuevo encuentro de las dos amigas, Eulalia le confiesa a Doroctea el fracaso de su matrimonio, las continuas peleas con el marido y el mal comportamiento de éste; Doroctea considera que ambos son culpables, por lo que le aconseja a su interlocutora nuevas tácticas de sumisión y de acercamiento al marido y se ofrece a mediar con éste y especifica cinco virtudes de la mujer en el matrimonio: ser callada, ser pacífica, ser sufrida, ser retraída y ser honesta (Luján: 2010, 54); le aconseja no vestirse de colores que no son decentes, porque vestirse de colores es como tener mil géneros de voluntades, mil desabrimientos, mil malas respuestas, mil enojos perdurables (Luján: 2010, 55).

En el tercer Coloquio, Dorotea se hace la encontradiza con el esposo de Eulalia, Marcelo y le recuerda cómo debe ser la conducta del buen casado, cómo ha de tratar a su mujer, y cuál es la importancia de su papel en la casa, para por fin, en el cuarto Coloquio, habiendo Marcelo ido con voluntad de obrar todo lo que Dorotea le había aconsejado, y habiéndolo hecho, Eulalia va a visitar a su amiga y darle las gracias de la paz que vive, y le anuncia que está preñada. Dorotea dedica entonces una primera parte de su plática a prevenir sobre los peligros del embarazo y advertir sobre las actividades y modo de vida que debe realizar la mujer en ese estado, revelándose la importancia de la maternidad ligada a la educación de los hijos dentro de la familia cuando, en la segunda parte de su plática, ya presente Marcelo, la conversación discurre sobre la crianza del hijo, desde el amamantamiento hasta la búsqueda del ama ideal. Así, se considera el matrimonio como moralmente superior al de la soltería y se atribuye como finalidad primordial del matrimonio el tener hijos, tal como sucede en el quinto Coloquio, pues son ahora los hijos de ambas mujeres, Julio e Hipólito, quienes tratan el tema de la educación, sobre qué virtudes ha de tener el buen niño y de qué vicios se ha de apartar. Por último, y ajeno a los personajes anteriores, el coloquio sexto se refiere al comportamiento en la vejez, siendo los dialogantes, Fulgencio y Laureano. Afea el primero la conducta del segundo que se comporta como mozo, en el vestir y en el actuar (Cf. Rallo: 2010).

Un cuarto argumento para la vida secular lo representa **Fray Luis De León**, humanista y religioso agustino español de la Escuela salmantina, quien en sus obras se alcanza la literatura ascética más importante de la segunda mitad del siglo XVI, y a través de su obra *La perfecta Casada*, escrita hacia 1583, e inspirada por el deseo del alma de alejarse de todo lo terrenal para poder alcanzar a Dios, es prueba de la vida civil, por buscar una “buena esposa”, que de acuerdo a los cánones patrísticos, dominantes en la obra y pensamiento del fraile, no sólo son religiosos, sino de interés y comportamiento material en la vida de los pobladores españoles y novohispanos que perdurará más allá de la mitad del siglo XVIII. La mujer, desde esta perspectiva, está determinada “(...) por ser de natura flaco y frío es inclinada al sosiego y a la escasez, y es buena para guardar, por la misma causa no es buena para el sudor y trabajo” (De León: 1957, 47), cosa que es del varón pues posee la fortaleza necesaria para arar la tierra, romper el campo, discurrir en el mundo y contratar con los otros varones para negociar y ganar su hacienda.

Para Fray Luis, la mujer está concebida para guardar la hacienda (patrimonio), sin discurrir en el mundo, así para que el varón conservara sus pertenencias con su mujer, han de conservarse juntos lo de él (trabajo) y lo de ella (la dote), para que cuando el marido estuviese en el campo, la mujer asista

la casa. Y especifica: “Por donde dice bien un poeta que los fundamentos en la casa son la mujer y el buey: el buey para que are y la mujer para que guarde. Por manera que su misma naturaleza hace que sea de la mujer este oficio, y la obliga a esta virtud y parte de su perfección, como a parte principal y de su importancia. Lo cual se conoce por los buenos y muchos afectos que hace, de los cuales es uno el que pone aquí Salomón cuando dice que confía en ella el corazón de su marido y que no le harán mengua los despojos. Que es decir que ella se contenta con la herencia que heredó de sus padres, y con la labranza y frutos de ella, y que ni se adeuda, ni menos se enlaza con el peligro y desasosiego de otras granjerías y tratos, que por donde quiera se mire es grandísimo bien” (En Gonzalbo: 1985, 40).

Encontramos en Fray Luis que la vida del matrimonio es vivir con honor, a base del patrimonio que es resultado de la herencia de los padres de la mujer y del trabajo del marido, pues para él, vivir de esta manera es una vida "inocente y sin pecado", que mantiene la honra en la mujer y en el varón, y están así por sobre el engaño, del que se obtiene riqueza murmurada y aborrecida por quienes son rectos y honestos.

Esta vida de hacienda honrada, menciona, es “escuela de inocencia y de verdad”, gracias a quienes se dedican a la labranza de la tierra, pues “labran una bondad particular y una manera de condición sencilla, y un trato verdadero y fiel, y lleno de entereza y de buenas y antiguas costumbres, cual se halla con dificultad en las demás suertes de hombres”. Además explica que “los cría sanos y valientes y alegres y dispuestos para cualquier linaje de bien. Y de todos estos provechos, la raíz de donde nacen y en que se sustentan es la buena guarda e industria de la mujer” (En Gonzalbo: 1985, 41).

Respecto a las características para que la mujer guarde la hacienda, menciona: “Mas es de ver en qué consiste esta guarda. Consiste en dos cosas: en que no sea costosa y en que sea hacendosa. Y digamos de cada una por sí. No ha de ser costosa ni gastadora la perfecta casada, porque no tiene para qué lo sea; porque todos los gastos que hacemos son para proveer o a la necesidad o al deleite; para remediar las faltas naturales con que nacemos, de hambre o desnudez, o para bastecer a los particulares antojos y sabores que nosotros nos hacemos por nuestro vicio” (En Gonzalbo: 1985, 41-42). En su opinión, “la Naturaleza las ató con muy estrechas obligaciones para que no fuesen costosas” (En Gonzalbo: 1985, 42).

Fray Luis considera que la Naturaleza ha creado a la mujer de modo que ellas deberán librarse del exceso en necesidad y antojos, como “ser golosas y comedoras”, para él la limpieza y la belleza son importantes, pero naturales por lo que lucir posturas y vestidos para verse hermosas, no es cosa natural (De León: 1957, 105, 121). Explica que habiendo nacido para la sujeción y humildad, su virtud radicaría en ser encogidas, modestas y mesuradas. La templanza es una de las virtudes que expone Fray Luis como peligrosa en la mujer pues “(...) si comienzan a destemplarse, se destemplan sin término, y son como un pozo sin suelo, que nada les basta, y como una carcoma, que de continuo roe, y como una llama encubierta, que se enciende sin sentir por la casa y por la hacienda, hasta que se consume” (En Gonzalbo: 1985, 43).

La mujer, a decir de Fray Luis, cumplirá su parte de bien en la casa y la hacienda cuando no solo logre contener sus deseos y apetitos, también procurará “(...) no empeñar a su marido y meterle en enojos y cuidados, sino en librarle de ellos y en serle perpetua causa de alegría y descanso (...) el oficio natural de la mujer y el fin para que Dios la crió es para que sea ayudadora del marido, y no su calamidad y desventura; ayudadora y no destruidora. (...) no las crió Dios para que sean rocas donde quiebren los maridos y hagan naufragio las haciendas y vidas, sino para puertos deseados y seguros en que, viniendo a sus casas, reposen y se rehagan de las tormentas de negocios pesadísimos que corren fuera de ellas” (En Gonzalbo: 1985, 45).

La guarda, seguridad y paz de la que habla Fray Luis, se reconoce en gran parte como el hogar, pues es en la guarda, seguridad y paz de la casa, la hacienda y la convivencia respectivamente, con lo que la mujer debe cumplir, pero siguiendo a Salomón especifica que, la buena casada paga bien y no mal a su marido porque éstos no tienen licencia para “serles leones y para hacerlas esclavas”, asegurando que los maridos deben amar a sus esposas tal como lo menciona el Nuevo Testamento y ser cabeza, cordura, valor, seso, maestro y buen ejemplo de su casa y familia. (De León: 1957, 58) Respecto a su hogar y familia, especifica que la casada “(...) ha de entender que su casa es un cuerpo y que ella es el alma de él, y que como los miembros no se mueven si no son movidos del alma, así sus criadas, si no las menea ella y las levanta, y mueve a sus obras, no se sabrán menear” (En Gonzalbo: 1985, 49).

Finalmente, Fray Luis expone el peligro del ocio en la mujer siguiendo los *Proverbios* en su capítulo siete, de los cuales expone como faltas graves “parlera y vagabunda, y que no sufre estar quieta ni saber tener los pies en su casa, ya en la puerta, ya en la ventana, ya en la plaza, ya en los cantones de la encrucijada, y tiende por doquier sus lazos. Vio un mancebo y llegóse a él y prendióle, y díjole con

cara relamida, blanduras (...) Y si todas las ociosas no salen a lo público de las calles (...) sus escondidos rincones son secretos testigos de sus proezas (...) Forzado es que, si no trata de sus oficios, emplee su vida en los oficios ajenos, y que (deje de) ser ventanera, visitadora, callejera, amiga de fiestas, enemiga de su rincón, de su casa olvidada y de las casas ajeas curiosa, pesquisadora de cuanto pasa, y aún de lo que no pasa inventora, parlera y chismosa, de pleitos reveladora, jugadora también y dada del todo a la conversación y al palacio (...)" (De León: 1957 88-89).

Hay que decir también que Fray Luis de León, consideró oportuno escribir una biografía sobre la afamada monja dominica del convento de Lisboa, María de la Visitación, a fin de presentar una santidad contemporánea a modo de tratado moral y mística, y aunque su caso pasó a la Inquisición y la monja se salvó por poco de la hoguera acusada por falsedad, siendo condenada a duras penitencias y finalmente fue perdonada, Fray Luis argumentó virtudes de la beata. En ese texto como en la defensa de las monjas del Carmelo y la publicación de las obras de Santa Teresa, Fray Luis contempla el tema de la armonía y la esperanza como las mayores virtudes en una beata, extraídos a través de su exégesis que hace en la Biblia, y dentro de ella los libros proféticos y morales del Antiguo Testamento, los Evangelios y las epístolas de san Pablo.

Un quinto y último argumento desde el punto de vista secular, también expuesto aquí como civil para este siglo XVI, lo representa **Miguel de Cervantes Saavedra**, quien hace gala de la mujer que sigue a su amante y venga su honra, tal como ocurre con Dorotea, "regalo de Dios", en su *Don Quijote de la Mancha* (1605); o con Preciosa "bella y agraciada", en su obra *La Gitanilla* (1609).

Dorotea atraviesa la primera parte de la historia de *Don Quijote* como la mujer abandonada por don Fernando, que tiene el firme propósito de reencontrarlo, para hacer triunfar su derecho de esposa, recuperándolo como suyo, tras haber sido hecha suya por engaño. La reacción de Dorotea ante la felonía es muy distinta a la de las mujeres de *El Quijote*, activa y enérgica, decide ir a la ciudad en busca del "libertino" y a pesar de las muchas penalidades que tiene en la obra, recobra la esperanza al enterarse de la nulidad del matrimonio de Luscinda, su contraparte inactiva, quieta, inmóvil. Dorotea, avergonzada del supuesto rapto de que creen sus padres, ha sido presa se retira a la montaña para ocultarse y preparar su enfrentamiento con el desleal don Fernando. Advertida del proyecto del cura y del barbero para ayudar y hacer salir a *El Quijote* de Sierra Morena, Dorotea se declara dispuesta a ayudarles, siendo sus características de hermosa y discreta, gran lectora de los libros de caballerías, y conocedora del estilo de las doncellas cuitadas, logrará transformarse y

representar el papel de doncella menesterosa como la princesa Micomicona. Cervantes logra genialmente empatar el tipo de “menesterosa” con el de amante vestida de hombre, personajes típicos que en paradoja irónica, amalgama el tema de la mujer medieval con el tema de la mujer del renacimiento, presentándose en ella un orden moral del imaginario social equilibrador establecido, tal como apunta el profeso hispanista, cervantista, crítico literario y especialista en el siglo de Oro, Márquez Villanueva: “la historia de Micomicona no constituye sino quinta esencia de lo ocurrido en la vida real a Dorotea, desposeída de su reino amoroso por el traidor don Fernando, un ‘gigante’ social en la escala de la muchacha labradora” (Cf. Márquez: 1975, 21). Hay que recordar que Dorotea se encontró a Cardenio y le contó su historia, por lo que Cardenio se dio cuenta de que quien había dado falsa palabra de casamiento a Dorotea fue el mismo que quien se decía su amigo y quien se había casado con su amor, Luscinda. Luego se han de encontrar a Fernando y a Luscinda en una venta y Dorotea y Cardenio convencieron a Don Fernando de que le cumpliera a Dorotea y dejara a Luscinda, quien seguía enamorada de Cardenio para así dar por mantenida la honra de Dorotea.

Por su parte, encontramos en Preciosa, a la mujer gitana más hermosa y discreta que cualquiera de ellas, única en la forma de bailar, desenvuelta al cantar y por reconocer los momentos en que hay que hablar y callar, es respetada como ninguna y tan agraciada es, que cuando coge sonajas y dando suaves movimientos, entona un romance, doscientas personas madrileñas mientras “los gitanos hacen lo que bien saben hacer”, roban en la ciudad. Cuando a la vuelta de Madrid se topan con el Caballero Juan de Camargo quien se enamora de la gitanilla, Preciosa le responde de tal modo que enuncia una característica de la mujer gitana pero bajo el orden ascético de la honra: “Yo, señor caballero, aunque soy gitana pobre y humildemente nacida, tengo un cierto espiritillo fantástico acá dentro, que a grandes cosas me lleva. A mí ni me mueven promesas, ni me desmoronan dádivas, ni me inclinan sumisiones, ni me espantan finezas enamoradas; y, aunque de quince años (que, según la cuenta de mi abuela, para este San Miguel los haré), soy ya vieja en los pensamientos y alcanzo más de aquello que mi edad promete, más por mi buen natural que por la experiencia” (Cervantes: 2012, 21). El Caballero queda enamorado de ella y Preciosa como su futura señora le condiciona su amor pidiéndole se convierta en un gitano estudiando por dos años y respetarla antes de sentir amor su virginidad, a lo que él se somete. En Toledo recibe sus primeras clases de cómo ser un ladrón sin poder ser uno bueno, pero se gana el afecto de los gitanos, luego pasan a Murcia donde se encuentra con un paje que estaba también enamorado de Preciosa y le daba versos para que los cantara en Madrid, primero pelea con él para luego terminar amistosamente la contienda. Alojados en un

mesón, la hija de la mesonera se enamora del caballero y al ser rechazada, lo culpa de un supuesto robo de joyas y mandó pedir un guardia que abofeteó al caballero vestido de gitano y éste le respondió matándolo con su espada, por lo que fue condenado a muerte. Preciosa pide clemencia ante la corregidora quien al verla le recuerda a su hija que había sido raptada de chica; la abuela gitana de Preciosa, ante tal situación desesperada, hace una confesión, resultando ser Preciosa, la hija de los corregidores. El Caballero es reconocido como tal y es liberado y los corregidores reconocen a su hija Constanza de Acevedo y los enamorados logran vencer la adversidad de su estamento “convirtiéndose” y casándose bajo la norma de su clase.

Como vemos en Preciosa, su honra está siempre presente, particularmente en su encuentro con el Caballero y cuando éste fue encarcelado, actuando de inmediato para rescatar su dignidad y defendiéndolo. Una vez más el tema caballeresco y la mujer renacentista están presentes, y Cervantes logra un “final femenino” de sentimientos encontrados, en donde Preciosa es feliz al conocer a sus padres verdaderos (Doña Guiomar y Don Fernando de Arzuelo, los corregidores) pero es triste porque se da cuenta de que la vieja gitana (su abuela que tanto quería) le había robado su niñez y su estamento.

De este modo, durante el siglo XVI los humanistas españoles crearon un imaginario que reguló a la mujer española y novohispana a una inmovilidad determinada por el aislamiento social y una condición sociocultural y estatus quo social predominantemente patriarcal, donde debía ser en su educación “muy cuidada”, separada del varón, aprendiendo sobre el culto del ánimo, las cosas de virtud, sobre “el gobierno de la casa y hacienda de sus padres”, aprendiendo letras, hilar, bordar deshilar, hacer encajes y otros adornos de vestuario, esto por ser ejercicios honestos, y aprender a guisar comida sobria, siendo ella misma templada y limpia, manteniéndose en silencio y que se su virtud sea la que hable por ella (Juan Luis Vives); así también ser virtuosa, esto es, ocupada del cuidado de su casa y del gobierno de su familia, pues su honra depende de ello y cultive las virtudes de cordura para gobernar, diligencia para guardar y amistad para con su marido, mantenga ella la paz en su hogar con su silencio, siempre teniendo al sentimiento de vergüenza alejado del matrimonio, porque es una de las causas del deshonor, la desgracia, y la condenación, y sólo su rectitud virtuosa, que debe ser exigida en la mujer, le salvará su honra (Antonio de Guevara); en relación al matrimonio, éste es visto como moralmente superior al de la soltería y la beatitud, atribuyéndose como finalidad primordial del matrimonio el tener hijos, y se adjudica a la mujer un papel de dueña de la casa y madre responsable de los hijos en su supervisión y vigilancia lo que implica la necesidad

de una instrucción para guardar la casa y para criar a los hijos (Pedro Luján); respecto a la mujer ligada al trabajo campesino de su esposo por ser éste el más inocente y sin pecado, el más honesto y honrado, ha de ser de natura flaca y fría, inclinada al sosiego y a la escasez, y como utilidad, oficio y virtud, debiendo ser buena para guardar la casa y la hacienda, sin ser costosa y sea hacendosa (Fray Luis de León); finalmente, el tema caballeresco y la mujer renacentista están amalgamados y se propone un “final femenino” con términos varoniles, donde los sentimientos están encontrados, pues la mujer está decidida a guardar su honra, pero también a luchar por quien la ama (Miguel de Cervantes).

Por su parte, durante el siglo XVII encontramos un imaginario equilibrador novohispano secular o civil, en cierto modo distinto, debido a que los que crearán el patrón imaginario sociocultural de este siglo, viven, o nacieron en la Nueva España, por lo que su discurso es de acuerdo al patrón humanista cristiano moderado favorable a la mujer, halagador y socialmente justificante del novohispano del siglo XVII. Entre estos escritores encontramos a Fray Jerónimo de Mendieta (1525 - 1604), Juan Ruíz de Alarcón (1580-1639), Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), Juana Inés de Asbaje (1651-1695) y Juan Gutiérrez Dávila (¿1710-1750?) (Cf. Gonzalbo: 1985).

El primero de los argumentos morales seculares o civiles para la mujer del siglo XVII lo encontramos en **Fray Jerónimo de Mendieta**, religioso e historiador español, fraile franciscano autor de la *Historia eclesiástica indiana*, crónica de la evangelización del Virreinato de la Nueva España, donde hace una serie de elogios, al final del siglo XVI, sobre las virtudes naturales de los indios. En su obra histórica explica el modo que se tiene en enseñar a los niños y niñas, y de las matronas que ayudaron mucho en el ministerio de la Iglesia, explica que junto al atrio de las iglesias, se levanta una escuela donde a diario, acabada la misa mayor, se juntan los cantores para ensayar los cantos de las vísperas y en la misa del día siguiente, juntándose los que cantan y enseñando los que no saben para ser más cada vez. “En la misma escuela, en otra pieza por sí, o en la misma si es larga, se enseñan a leer y escribir los niños hijos de la gente más principal, después que han sabido la doctrina cristiana (...) Las niñas todas, así hijas de mayores (principales) como de menores (plebeyos), indiferentemente se enseñan en la doctrina cristiana por sus corrillos, repartidas por su orden; de suerte que en un corrillo se enseñan el per signum y el Pater noster y Ave María, y las que han sabido esto entran en otro corrillo al Credo y Salve Regina (todo esto en su propia lengua) y en otro aprenden los mandamientos de Dios; tras esto los artículos de Fe, y así van subiendo de grado en grado hasta saber los mandamientos de la Iglesia y sacramentos, y lo demás de la doctrina cristiana. Y en algunos pueblos

donde la gente es más curiosa y avisada, y puesta en policía, las mismas niñas que saben toda la doctrina, ruegan a las viejas que saben otras oraciones de coro, y maneras de rezar en sus cuentas, que las enseñen, y suplican al prelado del convento que se lo mande. Y de esta suerte se están enseñando en los patios muchas de ellas, hasta que se casan” (En Gonzalbo: 1985, 54).

Fray Jerónimo se admira cuando él, siendo guardián en algún pueblo, ha tenido a más de trecientas doncellas casaderas juntas en el patio de la iglesia enseñándose mutuamente “con la mayor sinceridad y honestidad” estas oraciones, cantos y alabanzas eclesiásticas, muy distintas a ánimo europeo por adquirir la doctrina, y continúa: “Todas estas mozas que he dicho, tienen sus matronas o madres espirituales (que así se llaman ellas), señaladas por sus barrios, que las traen a la iglesia y las guardan, y las vuelven a sus casas” (En Gonzalbo: 1985, 55); tal cual como se acostumbraba por los indígenas prehispánicos. Además, da cuenta de muchas mujeres indígenas que han llegado a la vejez siendo doncellas vírgenes y que muchas mujeres indígenas, siguiendo sus pasos, se conservan vírgenes a pesar de los muchos mestizos, negros, mulatos y españoles que buscan distracción a costa de las jóvenes de cualquier condición, por lo que menciona su asombro de estas doncellas: “(...) las cuales recibieron con tanta devoción y buen espíritu la doctrina de aquellos primeros padres, que desde su mocedad preservaron en perpetua continencia hasta la muerte, a manera de beatas, no porque ellas hiciesen algún voto (a lo menos público), mas de que voluntariamente se ofrecieron al Señor, no apartándose de su templo y servicio, ocupadas en oraciones, ayunos, y vigiliass, a ejemplo de aquella Santa Ana viuda, que adoró confesó y predicó al Infante Jesús en el templo de Jerusalém, y juntamente ejercitándose en obras de caridad y virtud, a imitación de las santas mujeres que en la primitiva iglesia seguían y servían a los apóstoles y discípulos de Cristo. Así estas beatas o matronas han servido y ayudado en muchas cosas en el ministerio de la Iglesia para utilidad de las almas, como es en lo que arriba queda dicho, de enseñar doctrina cristiana y otras oraciones y devociones que ellas deprendieron, a las mozas y a otras mujeres que no las sabían, y en estar como madres y guiar las cofradías que tienen del Santísimo Sacramento y de Nuestra Señora, que en todas partes son comunes, más en pueblos grandes también tienen las del nombre de Jesús y la de Vera Cruz, y de la Soledad en la Semana Santa. Todas estas cofradías en algunos pueblos se rigen tan principal y aún más principalmente por medio de estas matronas que de los hombres. Y parece que en esta tierra les cuadra este oficio (fuera de ser la devoción más natural a las mujeres, como el bienaventurado San Agustín lo dice y la autoridad de la Iglesia lo confirma, llamándolas devoto sexo femeníl). Demás de esto han ayudado en el servicio de los hospitales y enfermos, y en instruir y aparejar a los ignorantes para la confesión y recepción del santísimo sacramento de la Eucaristía, el cual ellas frecuentemente

reciben, a lo menos en las grandes festividades, y en tener recogidas las mujeres solteras que se halla andar derramadas en ofensa de Nuestro señor, cuando el ministro de la Iglesia se las encomienda, y en otras buenas obras semejantes a éstas” (En Gonzalbo: 1985, 56-57).

Cabe señalar que para el siglo XVII, las beatas o matronas que menciona Fray Jerónimo disminuyeron drásticamente debido a buscar la forma de vivir para su sustento y pagar su tributo, así como otras imposiciones que se les irá añadiendo por la Corona Española, sin embargo, las mujeres que ayudaron a la Iglesia se mantuvieron y encontraron en ella una forma de sobrevivencia, adhiriéndose a los trabajos propios de los templos, santuarios, capillas, oratorios, ermitas, etc.

Uno más de los humanistas que mencionan el comportamiento de la mujer es **Juan Ruíz de Alarcón**, escritor de Nueva España del Siglo de Oro que cultivó distintas variantes de la dramaturgia y en su producción literaria se adscribe al género de la comedia de caracteres forjando un estilo construido a partir de personajes con identidades muy bien definidas mostrando el mundo como un espacio hostil y engañoso, donde prevalecen las apariencias frente a la virtud y la verdad, y atacando a las costumbres y vicios sociales de la época, particularmente los ocurridos en ámbitos urbanos, donde expone el tema de la mujer a través de múltiples obras suyas. Cabe destacar en su obra *Todo es ventura*, escrita en 1628 donde, en el acto tercero, hace una loa y defensa de las mujeres escribiendo los siguientes versos:

<p>Belisa —En poco estimas, Tristán, las mujeres, según eso.</p> <p>Tristán—Señora, aunque no profeso ceremonias de galán, no reina en mi corazón otra cosa que mujer, ni hay bien a mi parecer más digno de estimación.</p> <p>¿Qué adornada primavera de fuentes, plantas y flores; qué divinos resplandores</p>	<p>¿Qué regalo en la dolencia, en la salud que contento, que descanso en el tormento puede haber sin su presencia?</p> <p>Cercano ya de su fin, un monje santo decía que sólo mejoraría oyendo el sol de un chapín.</p> <p>¡Y era santo! ¡Mira cuál será en mí, que soy perdido, el delicado sonido de un órgano de cristal!</p>	<p>¡Y era su mujer! ¿Qué hiciera si no lo fuese? ¡Y no había más hombre que él! ¿Qué sería si con otro irse pudiera?</p> <p>Porque con la competencia cobra gran fuerza Cupido.</p> <p>Belisa—¡Triste de mí, que he tenido de esa verdad experiencia!</p> <p>Tristán—Según eso, ¿cómo quieres que yo, que tanto las precio, entre en el uso tan necio</p>
--	--	---

<p>del sol en su cuarta esfera; que purpúreo amanecer, qué cielo lleno de estrellas igual a las partes bellas del rostro de una mujer?</p>	<p>¿Sabes lo que hecho de ver? Que el primero padre quiso más perder el paraíso que enojar a una mujer.</p>	<p>de injuriar a las mujeres? Que entre enfados infinitos que los poetas me dan, no es el menor ver que están todos en esto precitos...</p>
--	---	---

Y continúa...

<p>Belisa— ¿Que te dan muchos enfados?</p> <p>Tristán— Pues, ¿a quién no ha de cansar uno que da en gracejar siempre a costa de casados? Dacá el sufrido, el paciente... Hermano poeta, calla, y mira tú si en batalla mataste moro valiente.</p> <p>La murmuración afean y siempre están murmurando; siempre están enamorando e injurian a quien desean. ¿Qué es lo que más condenamos en las mujeres? ¿El ser de inconstante parecer? Nosotros las enseñamos; que el hombre que llega a estar del ciego dios más herido, no deja de ser perdido por el troppo variar.</p> <p>¿Tener al dinero amor? Es cosa de muy buen gusto; o tire una piedra el justo que no incurre en ese error.</p>	<p>¿Ser fáciles? ¿Qué han de hacer si ningún hombre porfía, y todos al cuarto día se cansan de pretender?</p> <p>¿Ser duras? ¿Qué nos quejamos, si todos somos extremos? Difícil lo aborrecemos y fácil no lo estimamos.</p> <p>Pues si los varones son maestros de las mujeres, y sin ellas los placeres carecen de perfección, mala pascua tenga quien de tan hermoso animal dice mal, ni le hace mal, y quien no dijere: ¡Amén!</p> <p>(Ruíz de Alarcón: 2010)</p>
--	---

De esta forma, expía a la mujer de su faltas, pues es la sociedad corrupta de la Nueva España y la flagrante falta de virtud de sus gobernantes quienes han puesto en mal estado a la mujer, y a la que han sumido a la perdición espiritual y empobrecimiento material, como lo atestigua en su obra *Las paredes oyen* de 1628, donde muestra en la Jornada I, la justificante figura y significado de la mujer pedigüeña:

<p>Juan: Quien los encuentros enseña, encuentre con un azar.</p> <p>Beltrán: ¿Es el azar encontrar una mujer pedigüeña? Si ése temes, en tu vida en poblado vivirás, porque ¿dónde encontrarás hombre o mujer que no pida? Cuando dar gritos oyeres, diciendo, "Lienzo" a un lencero, te dice, "Dame dinero, si de mi lienzo quisieras." El mercader claramente diciendo está sin hablar, "Dame dinero, y llevar podrás lo que te contente." Todos, según imagino, piden, que para vivir, es fuerza dar y pedir cada uno por su camino. Con la cruz el sacristán, con los responsos el cura, el monstruo con su figura, con su cuerpo el ganapán; el alguacil con la vara, con la pluma el escribano, el oficial con la mano y la mujer con la cara.</p>	<p>Y ésta, que a todos excede, con más razón pedirá, pues que más que todos da, y menos que todos puede. Y el miserable que el dar tuviere por pesadumbre --ellas piden por costumbre-- hago costumbre en negar; que tanto, desde que nacen, el pedir usado está, que pienso que piden ya sin saber lo que se hacen. Y así, es fácil el negar; porque se puede inferir que quien pide sin sentir, no sentirá no alcanzar.</p> <p>Juan: Aunque más razones halles, no has de quitarme el temor, Beltrán; que el azar mayor es el no tener que dalles; y más si la que he adorado se dignase de mis dones.</p> <p>Beltrán: ¿Aún te duran tus pasiones?</p> <p>Juan: Ardo más, más desdeñado.</p> <p>(González: 1998).</p>
--	---

En cuanto a **Carlos de Sigüenza y Góngora**, científico, historiador y literato novohispano, en 1662, ingresó al colegio jesuita de Tepotzotlán para iniciar sus estudios religiosos, los mismos que continuó en Puebla, pero en 1667 fue expulsado de la orden por indisciplina, regresando a la Ciudad de México e ingresando a la Universidad Real y Pontificia hasta que en 1672 asumió el cargo de catedrático de astrología y matemáticas por 20 años al mismo tiempo que ocupó el cargo de capellán del Hospital del Amor de Dios. En 1684, escribió en su obra *Parayso Occidental*, la vida de la monja sor Inés de la Cruz, quien fue venerada por su vida ejemplar y comunicación mística con la divinidad, haciendo de ésta mujer, modelo de perfección a seguir para las monjas. De hecho, es muy probable que Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana, tomara el nombre de ésta con el que se le conoce comúnmente. En esta biografía, Sigüenza muestra la forma de educación y los dones de la beata: “(...) el Señor me prevenía de misericordias para ser suya (...) Paréceme el primer uso de razón que tuve fue amar a Dios, y deseo de emplearme toda en servirle. Iba con mi hermana mayor a la maestra donde enseñaban a leer y labrar, y aprendí muchas oraciones, y en brazos me llevaban por toda la vecindad, donde me daban muchos regalos porque las rezase; paréceme entonces tendría cuatro o cinco años (...) Aprendí con gran brevedad a leer, de codicia de saber la pasión de Nuestro Señor, y lloraba mucho y como oía las vidas de los ermitaños me aficioné a imitarlos. No entendí que había más mundo que solo Toledo, y que fuera de la ciudad era todo desierto, y así determiné huirme a ser ermitaña (...) Como no salí con este mi intento, túvele de cumplirle siendo mayor, y así procuré abstinencia (...) y me levantaba, poniéndome de rodillas a tener oración, (...) y en esto me estaba muchas horas (...) y entonces decía yo quería ir a dormir a la luna para ver el cielo, y no era sino por estar en oración, que parece se me volaba el alma a Dios, sólo mirando al cielo, y considerando que estaba allá su Majestad, y que era Rey, y Creador de todas las cosas, y deshacíame en agradecimiento de que me hubiese creado, y hecho Cristiana (...) Vivía junto a las Descalzas, y oí a un predicador en un sermón lo que San Francisco había hecho cuando dejó el mundo; vine a casa, y cortéme los cabellos, y di cuantos juguetes tenía, haciendo una determinación de ponerme cosa galana en mi vida, y así lo he cumplido” (En Gonzalbo: 1985, 70-71).

La vida ascética que la niña anhelaba hacía de extraordinaria su vida e Inés de la Cruz de Toledo, representó para Sigüenza la vida de enseñanza perfecta que partió del Espíritu de Dios y consideró de gran ayuda su interés por leer, puesto que leyó todos los libros de *Espejo de Consolación de Tristes*, en el cual se muestran ser mejores los males de esta vida, que los bienes de ella, con ejemplos de la Sagrada Escritura, compuesto por un fraile y predicador de la orden de san Francisco, una lectura infantil basada en libros piadosos, devocionarios y de vidas ejemplares.

Sin embargo, Inés habría de trasladarse a Nueva España con su familia, lo que le desilusionó mucho en principio, ya que “llegados a México me desconsolé viendo no había ocasión de ser mártir en convento de descalzas ni de entrar luego monja, por venir mi padre pobre (...) Supe que las monjas tenían mozas, y estuve haciendo grandes trazas para sin ser conocida entrar por criada de alguna, y mudarme el nombre, y no decir de donde era, porque mis padres no me hallasen, y así podría estar sin jamás ver a nadie, y estaría humillada, y me tratarían muy mal pensando que era alguna mala mujer (pero) no hallé traza para cumplir esto” (En Gonzalbo: 1985, 72).

Gracias a su padre, aprendió a leer latín, e interpretar música y canto, el cual su maestro de letras no quiso enseñarle porque “no era ciencia de mujeres” y por lo mismo, Inés se empeñó a aprender sola, aunque sin ejercicio no la pudo usar y entendió que “la vida espiritual sin ejercicio de virtudes, era volar sin alas”, no logró ingresar a un convento debido al alto costo en dinero pero con el apoyo de un maestro que le enseñó las reglas retóricas y el solfeo, pudo escribir notas musicales para que las monjas las cantaran. Esta historia sirvió de ejemplo para lograr aspiraciones personales que serían el inicio del movimiento feminista en México con sor Juana de Asbaje, en su papel de Sor Juana Inés de la Cruz (Cf. Franco: 1994).

Es de gran importancia mencionar aquí a **Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana**, religiosa y escritora novohispana exponente del Siglo de Oro de la literatura en español que cultivó la lírica, el auto sacramental y el teatro, así como la prosa. Se le considera iniciadora del movimiento feminista en México gracias entre otras obras a su afamado texto *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre sor Filotea de la Cruz*, escrito en el año de 1691, ya que se vio involucrada en una disputa teológica a raíz de una crítica privada que realizó sobre un sermón del muy conocido y apreciado predicador jesuita Antonio Vieira, y que fue publicada por el obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz bajo el título de *Carta atenagórica*, prologándola con el seudónimo de Sor Filotea, y recomendando a Sor Juana que dejara de dedicarse a las “humanas letras” y se dedicase en cambio a las divinas de “mayor provecho a las mujeres”. Sor Juana le responde con una biografía de sí misma acerca de su afecto al estudio y que, aun siendo mujer, merece respeto por su obra, siendo esta la defensa de su labor intelectual y la primer carta considerante que reclamaba los derechos de la mujer a la educación: “Prosiguiendo en la narración de mi inclinación, digo que no había cumplido los tres años de mi edad cuando enviando mi madre a una hermana mía, mayor que yo, a que se enseñase a leer en una de las que llaman Amigas, me llevó a mí tras ella el cariño y la travesura; y viendo que la

daban lección, me encendí yo de manera en el deseo de saber leer, que engañando, a mi parecer, a la maestra, le dije que mi madre ordenaba me diese lección. Ella no lo creyó, porque no era creíble; pero por complacer al donaire, me la dio. Proseguí yo en ir y ella prosiguió en enseñarme (...) y supe leer en tan breve tiempo, que ya sabía cuando lo supo mi madre” (En Gonzalbo: 1985, 77).

Entre 1664 y 1665, Juana ingresó a la corte del Virrey Antonio Sebastián de Toledo, marqués de Mancera y la virreina, Leonor de Carreto, se convirtió en una de sus más importantes mecenas. La corte virreinal era uno de los lugares más cultos e ilustrados del virreinato, pues solían celebrarse fastuosas tertulias a las que acudían teólogos, filósofos, matemáticos, historiadores y todo tipo de humanistas, en su mayoría egresados o profesores de la Real y Pontificia Universidad de México. Allí, como dama de compañía de la virreina, la adolescente Juana desarrollaría su intelecto y sus capacidades literarias.

Juana indica su interés por ir más allá de lo que a la mujer le tenía deparado la enseñanza y forma de vida de su época, por lo que en su “Respuesta a sor Filotea”, explica cómo le interesó el estudio, su inclinación y apetito terrenal, el de conocer otras ciencias, y esto, gracias a la atención del padre Núñez de Miranda, confesor de los virreyes, quien al saber que la jovencita no deseaba casarse, le propuso a finales de 1666 entrar en una orden religiosa (a las carmelitas primero y luego a la orden de San Jerónimo), donde aprendió latín en veinte lecciones impartidas por Martín de Olivas y probablemente pagadas por Núñez de Miranda: “Teniendo yo después como seis años o siete años, y sabiendo ya leer y escribir, con todas las otras habilidades de labores y costuras que desprenden las mujeres, oí decir que había Universidades y Escuelas en que se estudiaban las ciencias, en Méjico; y apenas lo oí cuando empecé a molestar a mi madre con incesantes e inoportunos ruegos sobre que, mudándome el traje, me enviase a Méjico, en casa de unos deudos que tenía, para estudiar y cursar la Universidad; ella no lo quiso hacer, e hizo muy bien, pero yo despiqué el deseo en leer muchos libros varios que tenía mi abuelo, sin que bastasen castigos ni represiones a estorbarlo; de manera que cuando vine a Méjico, se admiraban, no tanto del ingenio, cuanto de la memoria y noticias que tenía en edad que parecería que apenas había tenido tiempo para aprender a hablar. (...) Empecé a aprender gramática, en que creo, no llegaron a veinte las lecciones que tomé; y era tan intenso mi cuidado, que siendo así que en las mujeres –y más en tan florida juventud- es tan apreciable el adorno natural del cabello, y me cortaba de él cuatro o seis dedos, midiendo hasta donde llegaba antes (...) Entréme religiosa porque aunque conocía que tenía el estado cosas (de las accesorias hablo, no de las formales), muchas repugnantes a mi genio, con todo, para la total negación que

tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación (...) de querer vivir sola; de no querer tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros. (...) Pensé yo que huía de mí misma, pero ¡miserable de mí! Trájemelo a mí conmigo y traje mi mayor enemigo en esta inclinación” (En Gonzalbo: 1985, 78-79).

Sor Juana contaba con una biblioteca personal en el interior del convento y daba razones concordantes por las cuales contar con tantos libros, no en balde su actividad en la corte virreinal entre tantos humanistas, deseaba estudiar ciencia y erudición (lógica, retórica, física, aritmética, geometría, historia y derecho), así como artes humanas (música y arquitectura), para alcanzar Teología, y tales razones iban contra el imaginario equilibrador y contra la moral eclesiástica, que una monja debía tener en aquella época: “Volví (mal dije, pues nunca cesé); proseguí, digo, a la estudiosa tarea (que para mí era descanso en todos los ratos que sobraban a mi obligación) de leer y más leer, de estudiar y más estudiar, sin más maestro que los mismos libros. Ya se ve cuán duro es estudiar en aquellos caracteres sin alma, careciendo de la voz viva y explicación del maestro; pues todo este trabajo sufría yo muy gustosa por amor de las letras. ¡Oh, si hubiese sido por amor de Dios, que era lo acertado, cuánto hubiera merecido! Bien que yo procuraba por elevarlo cuanto podía y dirigirlo a su servicio, porque el fin a que aspiraba era a estudiar Teología, pareciéndome menguada inhabilidad, siendo católica, no saber todo lo que en esta vida se puede alcanzar, por medios naturales, de los divinos misterios; y que siendo monja y no seglar, debía por el estado eclesiástico, profesar letras; y más siendo hija de un San Jerónimo y de una Santa Paula, que era degenerar de tan doctos padres ser idita la hija. Esto me proponía yo de mi misma y me parecía razón” (En Gonzalbo: 1985, 79).

Sor Juana, entendiendo el sentido más humanista de la época por el de virtud en el alma humana ya no sólo en la del varón, entiende el engarzamiento del estudio y su importancia para la comprensión de lo que ocurre más allá del encierro, por lo que recomienda entonces la lectura, pues los libros leídos por estudio o por diversión: “(...)no sólo no estorban, pero se ayudan dando luz y abriendo camino las unas para las otras, por variaciones y ocultos engarces –que para esta cadena universal les puso la sabiduría de su Autor-, de manera que parece se corresponden y están unidas con admirable trabazón y concierto. (...) Yo de mí puedo asegurar que lo que no entiendo en un autor de una facultad, lo suelo entender en otro de otra que parece muy distante; y esos propios al explicarse, abren ejemplos metafóricos de otras artes” (En Gonzalbo: 1985, 81).

Sor Juana se disculpa, no por haber estudiado, pues este vicio del estudio lo bendice y está conforme de no ser mal vicio, sino por no haber podido aprovechar este estudio en beneficio práctico y menciona “lo que si pudiera ser descargo mío es el sumo trabajo no sólo en carecer de maestro, sino de condiscípulos con quienes conferir y ejercitar lo estudiado, teniendo sólo por maestro un libro mudo, por condiscípulo un tintero insensible; y en vez de explicación y ejercicio muchos estorbos, no sólo de mis religiosas obligaciones (que éstas ya se sabe cuán útil y provechosamente gastan tiempo) sino de aquellas cosas accesorias de una comunidad; como estar yo leyendo y antojárseles en la celda vecina tocar y cantar; estar yo estudiando y pelear dos criadas y venirme a constituir juez de su pendencia; estar yo escribiendo y venir una amiga a visitarme, haciéndome muy mala obra con muy buena voluntad, donde es preciso no sólo admitir el embarazo, pero quedar agradecida del perjuicio” (En Gonzalbo: 1985, 82).

Con un estilo burlesco, Sor Juana en la mencionada “Carta a sor Filotea”, hace entender que aun siendo mujer, quizá por locura, razona, piensa y engarza, aunque de manera espontánea, práctica e intuitiva, una filosofía acerca de la vida mundana y de aquello que es natural a través de lo que “le es propio” como mujer, así expone lo que pasa por su mente cuando analiza engarzadamente lo estudiado, como por ejemplo en cosas frívolas que la mujer podía participar, como el juego o la cocina. Así explica que hace inferencias sobre el movimiento, para saber si éste era circular o no en un trompo, y de cómo a través de la experimentación con harina cernida sobre su pista, respondía su pregunta a saber, que eran líneas espirales; o del juego de alfileres haciendo figuras, las que eran geométricas para filosofar sobre el triángulo y su misterioso anillo de Salomón como representación antigua de la Santísima Trinidad. En la cocina, Sor Juana gusta de llamar “los secretos naturales al guisar”, pues advierte, sin saber por qué, la diferencia de un huevo al unirse a la manteca o el aceite y uno que se desplaza en el almíbar; o que el huevo contiene una yema y una clara, contrarias la una con la otra; o el azúcar cómo se convierte con el agua en membrillo o fruta agria; etc. Y dice a Sor Filotea reclamándole por su condición femenina, “Señora mía, que ni aún el sueño se libró de este continuo movimiento de mi imaginativa; antes suele obrar en él más libre y desembarazada, confiriendo con mayor claridad y sosiego las especies que ha conservado del día, arguyendo, haciendo versos (...) Si éstos, Señora, fueran méritos (como los veo por tales celebrar en los hombres), no lo hubieran sido en mí” (En Gonzalbo: 1985, 87).

Y subraya que como mujer, ha habido en la historia no solo mujeres ilustres, próximas a la Iglesia Católica y su moral, sino virtuosas en cuanto a su inteligencia, valor y posición, mencionando a las que aparecen en la Biblia, como la gobernadora y militar Débora, a la sabia reina de Saba, a la profeta Abigaíl, a la persuasiva Ester, a la piadosa Rahab, y a la perseverante Ana madre de Samuel; así como también a las que aparecen en la historia antigua, como a las Sibilas profetizas, a Minerva la diosa de las ciencias, a Pola Argetaria escritora de Farsalia, a Cenobia sabia y valerosa reina de los Palmirenos, a Areté la sabia del dominio del arte y la palabra, a Nicostrata inventora de las letras latinas, a Aspasia Milesia maestra de Pericles, a Hipasia astrónoma y astróloga de Alejandría, a Leoncia quien discutió y convenció a Teofrastro, a Catarina la egipcia sabia y muchas más. Hace hincapié entre las religiosas, como Paula, docta en lenguas hebrea, griega y latina e intérprete de las Sagradas Escrituras, o en las damas de nobleza, como la reina Doña Isabel, que escribió sobre astrología; y en aquellas que viven en su época, como Cristina Alejandra, reina de Suecia y las señoras Duquesa de Aveyro y la Condesa de Villaumbrosa, ambas de la corte virreinal.

Así, cuestionando la figura de la mujer en la historia sagrada y en la historia antigua de los hombres, y acerca de cómo siendo éstas instruidas en letras, pudieron ser llegando ancianas, maestras de mujeres, se enfrenta a su época. Es a su consideración, lo que necesita la Nueva España, y conforme a la moral católica de que es peligro que el hombre enseñe a la mujer, propone, en contra de quienes opinan que la mujer no sepa ni enseñe, que la mujer eduque a la mujer, pues refiere que en la iglesia primitiva y al inicio de la Nueva España (tal cual la iglesia primitiva), hubo mujeres que enseñaba doctrina a otras, pero como sucedió entonces y ahora, nos dice Sor Juana, las mandaron callar por el rumor de que confundían la prédica, según los Apóstoles, y ahora los clérigos novohispanos.

De esta forma protesta y pregunta “¿qué inconveniente tiene que una mujer anciana, docta en letras y de santa conversación y costumbres, tuviese a su cargo la educación de las doncellas? Y no que éstas o se pierden por falta de doctrina o por querérsela aplicar por tan peligrosos medios cuales son los maestros hombres (En Gonzalbo: 1985, 90).

Finalmente, para dar término a la lista de autores preocupados por el comportamiento de la mujer, tenemos a **Juan Gutiérrez Dávila**, quien en su obra *Memorias Históricas*, elaborada hacia 1736, recoge las crónicas de la Congregación del Oratorio de la Ciudad de México y, particularmente, es en los sermones del clérigo Domingo Pérez de Barcia, de la congregación de San Felipe Neri y fundador del Colegio de Bethlem, un recogimiento voluntario para mujeres, donde se halla la salida para

entonces, ante el comportamiento de la mujer cuando los principios morales religiosos, frente a la vida pública, no eran suficientes.

Es un hecho, nos dice Dolores Pérez, que a partir del siglo XVI, existe una mayor preocupación de los poderes públicos españoles por intentar resolver de algún modo, los problemas relativos a la delincuencia, la mendicidad y la prostitución femenina, y la alternativa de las galeras o cárceles para mujeres no resolvió esta situación, por lo que desde entonces comienzan a surgir, tanto en España como en Nueva España, los centros de reclusión para mujeres públicas o las casas de recogidas para mujeres “arrepentidas”, siendo su fin, a diferencia de los anteriores, servir como correccional o reformatorio de quienes se dedicaban a vagabundear, a la mendicidad o a la prostitución; instituciones de enorme trascendencia social para el orden público de la Nueva España (Pérez: 1985, 13 y Cf. Pérez: 1994b).

Estas casas de corrección admitían mujeres que se albergaban allí por diversas causas, por ejemplo, mientras duraban los trámites de anulación matrimonial, hijas de familias con un comportamiento rebelde, viudas, pobres, y arrepentidas, es decir, las que habían roto con su antiguo modo de vida y se internaban por consentimiento propio, siendo éstas casas los que más se asemejaban a los beaterios, tal cual es el caso del Colegio Bethlem (Pérez: 1985, 14).

Gutiérrez Dávila alaba la acción del clérigo Domingo Pérez, pues a su casa de recogidas “(...) llegábanse los del cuidado en lo espiritual, y temporal de aquella su grey, que ya reconocía encomendada por Dios, para que ni al alma, ni al cuerpo faltase el necesario sustento. El asistir a la fábrica material, que hacía con tanta aplicación, y celo, que era visto muchas veces con los materiales al hombro ayudando personalmente a los oficiales. Ni hay que detenernos (porque fuera mucho), en referir lo que toleró de persecuciones, e injurias ya de hombres ociosos, ya de algunas mujeres de su mismo recogimiento: de aquéllos por hallarse sentidos por haber perdido a las mujeres, con quienes antes hallaban su perdición; y de éstas, porque después de ganadas en aquella casa, suspiraban por la misma perdición que había perdido. Fue verdaderamente mucho lo que el siervo de Dios sufrió, y todo con gran paciencia, aun habiendo tocado en la vulneración de su buen nombre” (En Gonzalbo: 1985, 103-104).

Gutiérrez se refiere al apoyo que el clérigo encontró para enfrentar dicho sufrimiento y cómo la mujer arrepentida y conformada por su realidad de pobreza y necesidad, la hacía entender que era lo

mejor permanecer en la casa de recogidas: “Con dos doncellas hermanas, llamada Teresa la mayor, y la otra Rufina, le aconteció, que habiendo de encerrar en el recogimiento de Bethlem, se las llevó antes a su madre (aunque ya el siervo de Dios no gobernaba su casa) para que las viese, y lograsen su bendición: la pequeña entraba gustosa, la mayor bastante desconsolada, hízole el bendito padre algunas caricias a la pequeña, diciéndole: Tú te irás; volvió la mayor, y le dijo: pero tú te quedarás acá, quedóse esto así; aunque no así parecía que lo iba declarando el tiempo; porque perseverando en entambas la inclinación con que entraron, lo que era de gusto en Rufina, era en Teresa de desconsuelo. Túvolo ésta continuamente y aunque la detenía, para no abandonar el recogimiento, la pobreza en que se hallaba, por no venir a socorrerla fuera de él la persona, que por caridad dentro de él la socorría; no era esto, no obstante, lo que le servía de más eficaz piguela [obstáculo], sino un santo temor con que la divina piedad, en medio de sus desconsuelos, la previno, recelaba que fuera del recogimiento la había exponer su mucha pobreza a un manifiesto peligro; y por huirlo perseveraba, aunque a su disgusto, que parecía no tener otro pensamiento y así, como entreteniéndole sus sinsabores, solía cantar esta copla: La casa es buena, la gente mejor, sola yo soy mala; por eso me voy” (En Gonzalbo: 1985, 104-105).

De este modo, durante el siglo XVII los humanistas novohispanos crearon un imaginario que reguló a la mujer de todas las castas, pero encontramos un discurso distinto al europeo, donde se elogia a la mujer y se le justifica, como por ejemplo a las indígenas, quienes recibieron una educación doctrinaria cristiana desde niñas, tanto hijas de principales como de plebeyos y estaban al cuidado de mujeres que las acompañan para guardar su virginidad, tal como matronas o madres espirituales, y entre ellas mismas y las mujeres viejas se enseñaban de forma sincera y honesta ofreciéndose voluntariamente al Señor, sin apartarse del templo y su servicio, ocupadas en oraciones, ayunos, y viglias y ayudan al servicio del hospital y sus enfermos, instruyen a los ignorantes para la confesión y la Eucaristía, y en tener recogidas las mujeres solteras (Jerónimo de Mendieta); a las doncellas novohispanas a quienes sin ellas los placeres carecen de perfección por lo que se les entrega el más digno signo de estimación, por ser adorno natural en su rostro y virtud de sus manos al interpretar música, y se le justifica su conducta de inconstante, su derroche en dinero, ser fáciles ante la pretensión, ser duras y pedigüeñas, pues los varones son maestros de las mujeres (Juan Ruíz de Alarcón); a las beatas, a quienes se les elogia su amor a Dios, su deseo de emplearse para servir a la Iglesia, aprendiendo oración con devoción mística, además de saber leer y aprender latín, interpretar música y canto, bordar, deshilar, hacer encajes, adornos, vestuario, cocinar (Carlos de Sigüenza); a la mujer con ambición de estudio, a quien el varón considera que aunque sepa de humanas letras, lo

mejor es callarse y que hable su virtud (Juana Inés de Asbaje); y a las desadaptadas, pero arrepentidas y justificadas por su pobreza y la vida miserable que en peligro las puso por andar en cosas de la vida pública (Juan Gutiérrez Dávila).

Es pues, a pesar de las intenciones renacentistas a favor de la educación de la mujer, que pocas fueron las mujeres, aun siendo de la nobleza indígena o hispánica, las que alcanzaron a leer y escribir (Cf. Vigil: 1986). Aquellas que lo lograron, fue gracias a profesores particulares pagados por mecenas, o por los propios esfuerzos de sus propios padres, o por la atención y enseñanza de sus propias madres, o bien de familiares, si no, a través de los conventos. Y es que, a propósito de la naturaleza femenina y masculina, en aquella época, se sentó precedente para la tendencia general aristotélica de poner en evidencia dualidades entre el varón, a quien se asimila con características activos-constructivos-perfectivos y a la mujer con características pasiva-materiales-incompletas (Cf. García: 1995), encontrando aquí un porqué la mujer debía y siguió, ciertas normas en su comportamiento, siendo éstas, las bases para su “adecuado proceder” subjetivo y social, regido por las instituciones de orden y poder patriarcal que para entonces se hallaban ejercidas por la Iglesia Católica y la Corona Española a través de la moral cristiana como norma social.

Si bien la norma moral religiosa había sido determinada, también la norma moral secular o civil, secular de origen, determinaría el comportamiento de la mujer en una forma práctica material y espiritual, aún más desventajosa para ella, debido a su inmovilidad y aislamiento en asuntos sociales, y a una opinión restringida a las virtudes cristianas y actividades que “de acuerdo a su sexo”, les serán permitidas. Toca el turno de tratar pues, a sus roles y actividades.

III ROLES Y ACTIVIDADES EN EL COMPORTAMIENTO

En presente apartado se propone entender ¿cómo se desempeñaba el rol y la actividad productiva de la mujer en la época?, así como ¿cuáles eran estas actividades y comportamiento? Hemos dicho anteriormente que los roles de la mujer representan sus “cautiverios”, puesto que éstos han sido asignados por la sociedad patriarcal, siendo los varones los vigilantes de que se cumplan de acuerdo a la norma. No olvidemos que para la mayoría de las mujeres, estos roles son cuasi-naturales, por lo que se condicionan a vivir su “realización personal” como “felices cautivas” sobre esta base normativa de comportamiento, ya sea como hija, hermana, sobrina, nieta, doncella comprometida, esposa, madre, tía, abuela, monja o viuda; y que de no hacerlo así, serán acusadas y perseguidas por

un rol transgresor que desequilibra el comportamiento social esperado, y por el cual adquieren un rol como el de prostituta, presa o loca (Lagarde: 1990, 36).

Por otra parte, hay que señalar que el varón y la mujer de los siglos XVI y XVII estuvieron bajo el imaginario equilibrador español y novohispano, creado a partir del mensaje institucional religioso y secular provenientes tanto de la Iglesia Católica Apostólica Romana, como de la Corona Absolutista de los Austria, así, el comportamiento de la mujer debía ser conducido en todo sustrato sociocultural bajo una norma moral cristiana religiosa y secular que les permitía actuar en la vida pública y privada, tanto en España como en la Nueva España.

Esta forma de actuar, de acuerdo a la costumbre y norma instituida, daba por resultado en la mujer su interés por permanecer en apego a ella, siguiendo los buenos modelos e imitándolos a partir de una reflexión, sea religiosa o secular, sobre las virtudes, como único medio aceptable en el desempeño del rol de hija, hermana, sobrina, nieta, doncella comprometida, esposa, madre, tía, abuela, monja o viuda, evitando ser acusadas o castigadas, moral o físicamente por la familia o la sociedad; pues las hubiesen tachado de “rebeldes” (mal portadas), “locas” (enfermas), “prostitutas” (lacas), o “convictas” (presas o delincuentes).

De igual manera, siempre evitando su acusación o castigo, la mujer ejercía actividades productivas, las cuales iban desde aquellas de índole espiritual religioso como las referidas a las obras pías tales como, la visita y asistencia en casas de cuna, labores de asistencia a hospitales, visita a ancianos, arreglo de festejos religiosos, participación en las misas y procesiones, visita a recogimientos, labores en los conventos, visita a las cárceles de mujeres, entre otras; así como de índole secular o civil como ser trabajadoras en el servicio doméstico, artesanas, ayudante de panadería o abarrotes, comerciantes por su cuenta, como vendedoras en los mercados o de puerta en puerta (vendedoras ambulantes), manejadoras de talleres o como obreras dedicadas a la costura o al bordado o a la confección con textiles (telas tejidas).

El complejo mundo novohispano de ambientes y situaciones tan diferentes, además del cambio de modelos socioculturales que los varones impusieron desde su posición como español, criollo o mestizo, siendo éstos los de mayor influencia social, es tarea muy difícil de ejemplificar. Sin embargo, como hemos apreciado antes, había una base de imaginario sociocultural español humanista

cristiano y un imaginario novohispano secularizado, que, conjugados ambos, hacían que toda mujer, independientemente de su condición, usara como modelo e intentara seguir.

De esta forma, y con base en ello, la mujer realizó roles y actividades “propios de su sexo”, los cuales, si quería mantenerse dentro de la norma, debía usarlos para regir su comportamiento.

Pero hay que ser consciente también, siguiendo a Raymond Williams, acerca de que la manifestación cultural y el comportamiento social están condicionados por el sustento material y la conciencia de quien realiza dicho comportamiento (Cf. Williams: 1958), es decir, que aún bajo esta normatividad de encierro, silencio, sumisión, austeridad, caridad y virtud, las mujeres nunca se resignaron a vivir del todo al margen de las actividades sociales, particularmente aquellas propias de la vida cotidiana que ocurrían en la calle, no solo cuando debían salir para realizar sus obras pías, actos de fe o integrarse a procesiones religiosas, sino de su participación en acontecimientos populares, festivos o lamentables, jolgorios y penitencias, mascaradas o desfiles profanos, ir de compras o a mirar en los mercados; siendo ellas las primeras en burlarse o condolerse de los condenados camino al cadalso, en gritar insultos contra los monopolizadores cuando subía el precio de algún producto, así como azuzar a los revoltosos; también eran ellas quienes se exhibían con ostentosas penitencias públicas durante la cuaresma y atestaban de retablos, exvotos y milagritos los altares e imágenes religiosas en las iglesias (Gonzalbo: 1985, 13).

Pero es necesario comprender que su comportamiento estaba supeditado no solo a su rol y actividad productiva, en una sociedad de castas, esto era particularmente lo que limitaba su conducta y comportamiento; su estado. De este modo, los roles y actividades sociales se escapaban, con cierta flexibilidad, a los marcos normativos, aunque hay que subrayarlo, la mujer seguía dentro del imaginario equilibrador para evitar ser acusada o castigada, de forma moral o física.

Empecemos pues, con los roles de hija, esposa y madre, roles de mujeres que se hallan en relación al matrimonio, siendo principalmente ejemplos las indígenas nobles, las españolas o las criollas, las cuales se pueden vincular en cuanto a un comportamiento semejante, ya que debían seguirlo para mantener el poder y prestigio familiar.

El rol de las hijas surgió a base de una educación primordialmente evangélica, donde teoría y práctica se conjugaban durante el siglo XVI, bajo el pensamiento asceta del ideal imaginario católico;

por lo que sus imágenes psíquicas y sus modelos corporales se encontraban insertos en la Biblia, en los libros de oración y en los relatos y textos de hombres y mujeres con vidas principalmente místicas y religiosas, como lo eran la vida de los personajes bíblicos, de los apóstoles, de los padres de la iglesia, de los mártires, de los clérigos, monjas ilustres, y particularmente en la vida del niño Jesús y en las acciones de Jesús hacia los niños (Marcos 10,13); así como una norma acerca de la obediencia de éstos a sus padres (Efesios 6, 11), subrayando la necesidad imperiosa de seguir las correcciones del padre y no menospreciar las enseñanzas de la madre (Proverbios 1:8). De esta forma, las niñas de la casa, con intención de obedecer lo que mandaran sus padres, rondaban por ella aprendiendo a callar en la sala, a oler y degustar en la cocina, a jugar en su cuarto y en el patio, a ser separada de los juegos de los niños y a aprender “juegos” propios de las niñas como hacer y servir la comida, peinar y lucir sus muñecas, peinar a otras niñas o a mujeres de su casa, ser peinada y arreglada aunque no saliera de casa, pasear sus personas con adornos y vestidos por la casa, jugar y platicar con otras niñas cosas de su edad, etc., cosas que estaban permitidas hacer y no desajustaban el ambiente familiar. Bajo este contexto, la hija debía seguir las órdenes patriarcales de los varones de la casa, iniciado con su padre, a lo que seguidamente debía mantener las órdenes de su madre y de las mujeres ancianas de su casa, esto como parte de su instrucción, al igual que seguir aquellas indicaciones que ya se han tratado páginas atrás, particularmente con respecto a lo que debía ser su educación, “muy cuidada” y separada del varón, aprendiendo sobre el culto del alma, las cosas de virtud, el gobierno de la casa, la hacienda de sus padres, aprendiendo letras, hilar, bordar, deshilar, hacer encajes y adornos de vestuario, ser sobria, templada, limpia y estar en silencio, pues será su virtud quien hable por ella (Juan Luis Vives). En cuanto al rol de las hijas para el siglo XVIII, el discurso del siglo XVI se mantiene como base, pero aumenta el mensaje del discurso mediante la reivindicación y admiración hacia las hijas de los indígenas, por ejemplo, mencionando que las hijas de los principales indios acuden a su escuela y se ayudan mutuamente en su educación, por lo que frecuentemente entre ellas se enseñan, por lo que las hijas mayores sirven para cuidado e instrucción de las menores, sirviendo ya en su niñez al templo, a diferencia de las europeas. Además, se remarca la avidez de estas niñas acerca de su interés por saber más sobre las cosas, las cuales sólo una mujer anciana pudiera contarles (Jerónimo de Mendieta).

El rol de esposa, está sujeto también a base de una educación evangélica que inicia en el siglo XVI, bajo el pensamiento asceta del ideal imaginario católico; por lo que sus imágenes psíquicas se encontraban insertas en los modelos de esposa que, primeramente la Biblia expone. Por ejemplo, la referida Rebeca, hija de Betuel, y esposa para Isaac (Génesis 22:23), quien había preservado su

virginidad hasta su matrimonio, manifestando su estado de pureza y castidad de vida; o Rut, quien fue buena esposa primeramente para Mahlón, y después de la muerte de él, para Booz quien la describe como una mujer virtuosa (Rut 3:11); o Elisabet, la esposa de Zacarías, padres de Juan el Bautista quien dice que ambos eran justos delante de Dios, y andaban irreprochables en todos los mandamientos y ordenanzas del Señor (Lucas 1:6); o Priscila, mujer de Aquila quien trabajaba junto con su marido, no solamente en el negocio familiar de hacer tiendas de campaña, sino también en la obra evangélica respetando las limitaciones de su sexo, y por eso no ejerció autoridad sobre los hombres, sin embargo, ayudó en privado a su esposo en la evangelización (Hechos 18:1-4); y por supuesto, María, la madre de Jesús quien era virgen, fiel a su marido y receptáculo de Dios (Lucas 2:41). De esta forma las mujeres casadas sabían que esos ejemplos debían de seguirse para evitar cualquier desajuste en la familia, de la cocina a la sala, de la sala al patio o a la recámara, la esposa hacendosa instruía a sus criadas, reprendía a los niños, disponía del gasto diario y halagaba a su marido con buena comida, amables comentarios y otros agasajos cotidianos, permanentemente atareada, elaborando decoración para su hogar como mantelitos de encaje, carpetas bordadas, flores artificiales, entre otros que demostraban su habilidad manual y dedicación al hogar (Gonzalbo: 1985, 9). En este contexto, la esposa debía seguir las órdenes patriarcales de su marido, y haciendo caso a los consejos de las mujeres ancianas que visitan su casa, al igual que aquellas indicaciones ya antes dichas aquí, como en todo momento tener vergüenza y ser virtuosa guardando su honra a través de cordura para gobernar, diligencia para guardar y amistad para con su marido (Antonio de Guevara). Por lo que toca al rol de las esposas para el siglo XVIII, el discurso del siglo XVI sigue manteniéndose como fundamento, pero el nuevo mensaje en el discurso halla una justificación del “mal” que las aqueja, culpando a una sociedad novohispana corrupta y flagrante de falta de virtud en sus gobernantes, quienes han puesto en mal estado a la mujer, y a la que han sumido a la perdición espiritual y empobrecimiento material, por lo que las esposas en un estado de pobreza se justifica su delicadeza y debilidad que le son naturales, pues su conducta inconstante y su comportamiento derrochador en dinero, ser fáciles ante la pretensión, ser duras y pedigueñas, ha sido inculcado por los varones, quienes como maestros de las mujeres, las han mal acostumbrado a cambio de hacerlas el más digno signo de su estimación, y las esposas han sido bien tratadas por ser adorno natural en su rostro y virtud de sus manos al interpretar música, quienes sin ellas los placeres carecen de perfección (Juan Ruíz de Alarcón).

En cuanto al rol de madre para el siglo XVI, se halla sujeto a una educación evangélica bajo el pensamiento asceta del ideal imaginario católico; por lo que sus imágenes psíquicas se encontraban

insertas en los modelos de madre que en primer lugar la Biblia menciona. Por ejemplo, Sara, madre de Isaac, quien era una mujer estéril pero Dios cambió su vida y su nombre, por lo que a la edad de 90 años, ella concibió el hijo que Dios le había prometido a Abraham, por lo que Sara se regocijó un tanto incrédula (Génesis 21:6), y es descrita en el Nuevo Testamento como ejemplo de fe (Romanos 4.19; Hebreos 11.11) y de sumisión (1 Pedro 3.6) convirtiéndose más tarde en la madre del pueblo escogido por Dios; Ana, madre de Samuel el profeta, quien también estéril y sufría mucho por ello y en oración pidió a Dios un hijo, el cual le fue concedido, y de niño lo llevó al templo para y allí obedientemente como lo dispuso Dios (1 Samuel 1:22), lo entregó al cuidado del sacerdote Elí para dedicarlo por siempre al servicio del Señor (1 Samuel 1.1–2.21) y desde entonces el cántico de Ana donde aparece el nombre Mesías (1 Samuel 2.1–10), se compara con el Magnificat de María (Lucas 1.46–55). En este cántico aparece por primera vez en el Antiguo Testamento el nombre Mesías; Elisabet, madre de Juan el Bautista, descrita en la Biblia como una mujer justa e irreprochable ante los mandamientos del Señor, también estéril que concibió un hijo de Dios en edad avanzada, siendo sus palabras inspiradas por el Espíritu Santo (Lc 1.42–45), pues aconteció que cuando oyó Elisabet la salutación de María, la criatura saltó en su vientre y Elisabet fue llena del Espíritu Santo (Lucas 1:41); y por supuesto, María, madre de Jesús quien halló gracia ante los ojos de Dios, mujer espiritualmente sensible, fiel y obediente a la voluntad divina, quien supo ser madre mediante milagro ya que concibió, siendo virgen, por obra del Espíritu Santo de Dios entregándosele: "Engrandece mi alma al Señor; Y mi espíritu se regocija en Dios mi Salvador. Porque ha mirado la bajeza de su sierva; Pues he aquí, desde ahora me dirán bienaventurada todas las generaciones" (Lucas 1:46-48). Todas, mujeres creyentes en Dios quienes supieron agradecerle e instruir a sus hijos en las palabras de las Sagradas Escrituras, demostrando su maternidad con fe ejemplar. De esta forma las madres novohispanas veían en estos ejemplos de fe el dictamen de entregar a sus hijos a Dios, instruirlos y encomendarlos a su gracia, por lo que para evitar cualquier desajuste en la familia, debían regirse por la Tradición Apostólica, el Credo, los Concilios y Dogmas, los Sacramentos, las Penitencias e Indulgencias, y alcanzar la Salvación del su alma y de sus hijos por medio de la fe en Jesucristo y las Buenas Obras. Así, la madre, iba de la casa a la escuela, de la casa a realizar las obras pías, de la casa a la procesión, de la casa a la misa y a los demás sacramentos, manteniéndose ocupada en salvar almas, las de su familia, las de otros y la de sí misma. En este contexto, la madre debía seguir las órdenes patriarcales de Dios, su Señor, las de su marido, los consejos de las mujeres ancianas de la iglesia y su familia y todas las indicaciones ya antes dichas, como el haber consumado su matrimonio al tener hijos, ser responsable de los hijos en su supervisión y vigilancia, avizora de la educación espiritual de sus hijos, virtuosa, sensible, fiel, obediente y justa (Pedro Luján); obligación de la madre es ella misma criar a

sus hijos y hacerlos buenos, eso es amarlos, porque la madre es dulce, piadosa y bondadosa (Fray Luis de León). Por lo que toca al rol madre para el siglo XVIII, el discurso del siglo XVI es fundamento, pero para el siglo XVII, el mensaje en el discurso hay una preocupación a la vista acerca de la seguridad que como madre la mujer ha perdido (Juan Gutiérrez Dávila), pues además de culpar al gobierno, se culpa al varón quien desatiende a la mujer como madre prefiriéndola antes como esposa, creando un conflicto familiar de importante situación, pues el rol de madre se ha descuidado por el varón y sólo la iglesia lo comprende y se hace cargo de él (Juan Ruiz de Alarcón); siendo entonces la madre, el rasgo más sublime de la naturaleza como portadora de vida, la Iglesia Católica, a partir de dicha capacidad de engendrar, considera posee virtudes, valores y destrezas que la soportan, la socorren y la fortalecen, siendo las más importantes las de comprensión, responsabilidad, paciencia y amor.

En cuanto a los roles de comprometida, monja y viuda, de condición indígena noble, de españoles o de criollos, se pueden vincular con el establecimiento de estado en la persona, pues “causar estado” significaba que la mujer estaban a punto de contraer uno de los dos únicos tipos de estado legales y legítimos por la iglesia y por los ordenamientos civiles: estar casada o ser monja. De este modo, estar comprometida significaba que están comprometidas al varón o prometidas a Dios; las primeras, se refieren a tomar estado en matrimonio, las segundas tomar estado como monjas.

El rol de comprometida para el siglo XVI, se halla sujeto a una antigua costumbre tanto europea como indígena, donde los padres de los novios o comprometidos, aun siendo niños, se daban mutuamente la palabra de matrimonio. Estos contratos se insertaron en la costumbre de educación cristiana del ideal imaginario católico. El compromiso matrimonial se volvió una costumbre sobre entendida en Europa, pero en la Nueva España, se recreó entre lo indígena y lo cristiano para centrarse finalmente en un compromiso donde la mujer comprometida debía seguir tanto los cánones religiosos como las virtudes seculares, por lo que para lograr el compromiso, la mujer debía haber tenido una educación cristiana, ser virgen, saber sobre el gobierno de la casa y de la hacienda de sus padres, y haber aprendiendo letras y ejercicios honestos de acuerdo a su sexo. Desde un punto de vista cristiano, este compromiso se establecía por la Iglesia como una comparación que Dios hacía con el pueblo de Israel, es decir, una relación entre novio y novia, bajo palabra de compromiso para concederle la tierra prometida (Isaías 62:5; 2da Corintios 11:2). El pueblo de Israel le debía fidelidad al Señor, sin embargo, no le fue fiel (Jeremías 3:1-5), pero Dios le ofreció su perdón y por su amor perdonó a Israel a pesar de sus múltiples pecados (Jeremías 3:13-15). Sin embargo,

Israel no se arrepintió de sus pecados (Jeremías 3:20) y por eso Dios se cansó de Israel, “le dio carta de divorcio” y encontró una nueva novia, la Iglesia (1ra Pedro 2:9-10). De esta forma, el primer compromiso de la novia con su futuro esposo, es serle fiel. La fidelidad en la mujer, significó guardar su virginidad, de acuerdo a los cánones bíblicos, por lo que ambas fueron tomadas como virtudes de la comprometida (Canon 2350, 2365). Esta doncella que por su virtud, decoro y guarda, resulta ser apta para prometerse en matrimonio, tuvo también que llevar a cabo una serie de requisitos que la Iglesia, las costumbres y normas católicas han impuesto para tratarlas de esta forma, pues representan parte de un contrato entre familias para que los contrayentes tengan la oportunidad de lograr una estabilidad espiritual y material, así como el mantenimiento o duración a posterioridad de la familia de sus padres y las de sus suegros. Siendo el matrimonio un convenio entre las dos familias, la de la novia y la del novio, cierta sobreprotección de las familias hacia los novios era necesaria tanto para velar por la obligación conyugal de tener hijos como la de incrementar la fortuna de los involucrados y de sus parientes, de lo contrario estaría en peligro su patrimonio material y en lo espiritual, se cometería un deterioro a la moral familiar al faltar a la palabra. Además, después del Concilio de Trento (1545-1564), los matrimonios de las jóvenes debían ser elección tanto de sus padres como de los novios y los pedimentos de mano venían acompañados de exigentes negociaciones familiares (Anderson: 1988, 603). Por eso, para el siglo XVI, la doncella comprometida debe vivir limpia y castamente, considerando rectitud en el proceder porque la mujer es frágil y existen tentaciones y el decir de la gente, por lo que debe no llamar la atención sin salir con coloridos trajes, ni mirar por doquier, sino ir atenta a lo que ha de hacer y regresar pronto a casa, porque la calle no es para la comprometida, y su casa es la guarda de su honra (Pedro Luján). En cuanto al siglo XVII, en la doncella comprometida prevalecen las apariencias frente a la virtud y la verdad, aunque se espera que la mujer sea un símbolo de virtud, se sabe que ha sido en cierta forma corrompida por el varón y por lo que ocurre en las calles, así que a la comprometida se le justifica ciertas costumbres y vicios sociales de la época, particularmente si es mujer que vive en un ámbito urbano, como el ser fáciles ante la pretensión (Juan Ruíz de Alarcón).

En cuanto al rol de monja para el siglo XVI, ser “la prometida”, era el estado de devoción máximo en la mujer, por el que renunciaba a lo terrenal y se enclaustraba de por vida en el convento para servir a Dios. El voto de pobreza o renuncia a los bienes materiales y a las riquezas del mundo, determinaba su proceder, prometida para Dios como novicia y casada con Dios como monja, la beata es “expropiada” por la iglesia de todos o de una parte importante de sus bienes personales o familiares, pasando a formar parte del patrimonio de la institución y este hecho es presentado por la iglesia

como una “donación voluntaria”, pues la aleja del egoísmo material con que vivió en la sociedad, abrazando la vida mística, renunciando a su subjetividad y a su vida corporal que como mujer posee. De esta manera no conoce varón ni procrea, manteniéndose virgen por siempre, siguiendo los pasos de la Virgen María, considerándose a la beata como un ser puro, así, la mujer célibe y la virgen se preocupan de los asuntos del Señor para estar consagradas en cuerpo y espíritu. La vida religiosa nace del misterio de la Iglesia. Es un don que la Iglesia recibe de su Señor y que ofrece como un estado de vida estable al fiel llamado por Dios a la profesión de los consejos según la Lumen Gentium, Constitución dogmática sobre la Iglesia (LG 926). Sin duda, la obediencia es otra de las virtudes que la beata debe tener, siendo su obediencia síntoma de una servidumbre “voluntaria”, nulidad que se consagra con el sufrimiento “voluntario”, como la máxima gracia a la que puede aspirar la monja, quien, bajo el ideal imaginario religioso católico, acepta el poder como dominio y se subordina y sujeta a él como parte ineludible de su salvación. La vida consagrada a Dios se caracteriza por la profesión pública de los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia en un estado de vida estable reconocido por la Iglesia (LG 944). El carácter de servicio del ministerio eclesial está intrínsecamente ligado a la naturaleza sacramental y enteramente dependiente de Cristo que da misión y autoridad a los ministros y enseñanza de las beatas, quienes son verdaderamente "siervos de Cristo" (LG 876). Las beatas, vírgenes que son consagradas a Dios por el obispo diocesano según el rito litúrgico, celebran desposorios místicos con Jesucristo, Hijo de Dios, y se entregan al servicio de la Iglesia" (LG 923). Por medio este rito solemne "la virgen es constituida en persona consagrada" como "signo transcendente del amor de la Iglesia hacia Cristo; imagen escatológica de esta Esposa del Cielo y de la vida futura" de acuerdo al Rito de consagración de vírgenes (Prenotandos, 1). El estado de beatitud sitúa a la mujer que vive en el mundo material y espiritual como lo es la monja, en el ejercicio de la oración, de la penitencia, del servicio a los hermanos y del trabajo apostólico, según el estado y los carismas respectivos ofrecidos a cada una según el Rito de consagración de vírgenes (Prenotandos, 2). De esta forma, la obediencia, pureza, armonía y esperanza, resultan ser las mayores virtudes en una beata (Fray Luis de León) y para el siglo XVII, la mujer indígena novohispana que es anciana y ha preservado su castidad y se mantiene virgen, es tan digna como cualquier beata, y su sabiduría es muy bien vista como la de cualquier mujer española o criolla en su misma condición (Jerónimo de Mendieta).

El rol de viuda para el siglo XVI está fundamentado en los textos bíblicos, la Iglesia da cuenta de que se trata de uno de los personajes más queridos de Dios: “El Señor arranca la casa del soberbio y planta los linderos de la viuda” (Proverbios 15,25); “Dios grande, fuerte y terrible, no es parcial ni

acepta soborno, hace justicia al huérfano y a la viuda, ama al inmigrante, dándole pan y vestido" (Deuteronomio 10,7-18). Desde los tiempos apostólicos, vírgenes (1 Corintios 7, 34-36) y viudas cristianas llamadas por el Señor para consagrarse a Él enteramente (1 Corintios 7, 34-36), con una libertad mayor de corazón, de cuerpo y de espíritu, han tomado la decisión, aprobada por la Iglesia, de vivir en estado de virginidad o de castidad perpetua "a causa del Reino de los cielos" (Mateo 19, 12). El estado de viuda, era sin lugar a dudas uno muy desdichado, pues económicamente quedaba en desamparo, ya que la viuda no recibía la herencia del marido, la herencia era depositada en manos del hijo mayor, en consecuencia la viuda comenzaba una etapa de dependencia del hijo, con todas las consecuencias de postergación social que esto implica: vivir en casa del hijo, continuar trabajando para la esposa del hijo y ser por consecuencia una mujer de segunda categoría frente a la nuera, por lo que muchas viudas terminaban al amparo de la Iglesia, tal cual siguiendo la tradición bíblica como la viudez de Ana: "Era de edad avanzada, casada en su juventud había vivido con su marido siete años, desde entonces había permanecido viuda y tenía ochenta y cuatro años. No se apartaba del templo, sirviendo noche y día con oraciones y ayunos" (Lucas 2,36-37). Para ilustrar la perseverancia en la oración, penitencia, caridad y deseo de justicia, Jesús recurrió a la imagen de una viuda insistente que incomodó al juez inicuo para que le hiciera justicia (Lucas 18,3-8). Entre las viudas ilustres de la Biblia están la mujer de Sarepta que, a pesar de su pobreza, alimentó y hospedó al profeta Elías (1 Reyes 17) y cuyo hijo fue devuelto a la vida; muy similar al caso que narra Lucas sobre la viuda de Naím, cuyo "único hijo" volvió a la vida por la misericordia de Jesús (Lucas 7). Sin duda, la más memorable de todas fue la viuda a quien Jesús puso como perfecto ejemplo del discípulo cristiano, aquel que da todo lo que tiene por pobre que sea: "Llegó una viuda pobre y echó unas moneditas de muy poco valor. Jesús llamó a los discípulos y les dijo: Les aseguro que esa pobre viuda ha echado en la alcancía más que todos los demás. Pues todos han dado de lo que les sobra; pero ésta, en su pobreza, ha dado cuanto tenía para vivir" (Marcos 12,42-44). La Iglesia continuó dando amparo a las viudas, y en la lista de las viudas amparadas, debían de haber sólo aquellas que hayan cumplido sesenta años, que hayan sido fiel a su marido, que sean conocidas por sus buenas obras: por haber criado a sus hijos, por haber sido hospitalaria, lavado los pies a los consagrados, socorrido a los necesitados, por haber practicado toda clase de obras buenas (1Timoteo 5,9-10). Respecto a estas "desdichadas" padecieron sin duda más las que estaban en la ciudad que las del campo, pues las viudas del campo vivían con hermanos, padres, suegros o cuñados, e, incluso, junto a sus hijos adultos con mayor frecuencia que las de las ciudades, por lo que muchas viudas optaron por hacer donación de sus bienes a uno de sus hijos o hijas en el momento de su desposorio y a cambio de dichos bienes la joven pareja trabajaría las tierras y daría de comer a la viuda; y cuando la

viuda carecía de estas solidaridades familiares, podía recurrir a la contratación de algún trabajador retribuido sobreviviendo en cualquier caso, trabajando sus huertas, viñedos y parcelas, teniendo mayor capacidad de acción que las viudas de la ciudad e incluso que algunas mujeres casadas o solteras. En la ciudad también un buen número de viudas se dedicaron a actividades agrícolas ya sea trabajando sus huertas o vendiendo los productos procedentes del campo, aunque también las había dedicadas labores remuneradas como servidumbre (Cf. Nausia: 2010). Estas mujeres, por su viudez, todas de cualquier condición, están marcadas con el signo de la murmuración gentil, pues a falta de solidaridad familiar y vecinal, hallan a mil que las juzguen por lo que hacen en sus vidas, y no hallan uno que les remedie sus penas, su trabajo resulta ser carga para toda su vida futura (Antonio de Guevara). Para el siglo XVII a las viudas, se les brindó con mayor facilidad la administración de sus propios bienes o los del marido, cuanto no pudieron contraer segundas nupcias, esto justificado por su pobreza y la vida miserable propias de su condición, pero si quedaban en pobreza, se les brindó por caridad asilo en casas de recogidas y obtuvieron trabajo en obras pías (Juan Gutiérrez Dávila).

De esta forma, una vez determinados los roles de hija, comprometida, esposa, madre, monja o viuda, debemos pasar a entender las actividades productivas que ejercía la mujer en los siglos XVI y XVII.

Las actividades productivas que las mujeres ejercieron durante los siglos XVI y XVII, estuvieron determinadas por el sustrato sociocultural al que pertenecían, así como por la posición económica familiar a la que correspondía, siendo éstas, aquellas que en el imaginario equilibrador español y novohispano podían realizar evitando la acusación y el castigo, actividades impuestas por las costumbres, normas y educación religiosa y secular basada en la institucionalidad de la Iglesia y la Corona de los Austria. Así, siguiendo a Raymond Williams, es de esta forma que el sustento material y la conciencia del varón y de la mujer, quienes realizan dicho comportamiento de manera subjetiva, han de condicionar la manifestación cultural y el comportamiento social novohispano.

Como hemos dicho antes, la mujer ejercía actividades productivas, las cuales iban desde aquellas de índole espiritual religioso como las referidas a las obras pías tales como, la visita y asistencia en casas de cuna, labores de asistencia a hospitales, visita a ancianos, arreglo de festejos religiosos, participación en las misas y procesiones, visita a recogimientos, labores en los conventos, visita a las cárceles de mujeres, entre otras; como aquellas de índole secular o civil, siendo trabajadoras. Desde los estamentos más bajos de la férrea jerarquización que la Corona y la Iglesia habían impuesto para España y Nueva España, negras, mulatas, mestizas e indias, trabajaban arduamente sometiéndose a

la ruda disciplina de los servicios domésticos, criadas y mandaderas, comerciantes de su cuerpo, todas conservaban ancestrales tradiciones en ciudades o medios rurales, y junto a las de estamentos mayores, criollas y españolas, se enfrascaban en emplearse y hacer arreglos de festejos religiosos; participar en las misas, procesiones y acontecimientos populares, tanto religiosos como seculares; realizar labores en el convento; trabajar en el servicio doméstico; en el servicio de hospedaje, como artesanas, como ayudantes de panadería o abarrotes; como comerciantes por su cuenta, vendedoras en los mercados o de puerta en puerta (vendedoras ambulantes), entre muchos otros más (Cf. Gonzalbo: 1985).

La actividad hospitalaria que por caridad hacía la mujer, también la hizo ser parte de un trabajo que, si bien para la mujer noble o acomodada no era remunerado, sí lo era para quienes se dedicaban a ello, más allá de la simple visita y asistencia en casas de cuna, hospitales, con ancianos, en recogimientos o en cárceles de mujeres. Así pues, muchas mujeres solteras, casadas o viudas fueron protagonistas en los oficios relacionados con la salud y el cuidado, después de todo, esta también era una actividad femenina por excelencia, pues el protagonismo de los cuidados fue adjudicado a las mujeres desde tiempos muy antiguos, siendo ellas las que desempeñaran en cada familia las prácticas encaminadas al mantenimiento de la vida, a través de elementos naturales como la higiene, el vestido, la alimentación y todos aquellos cuidados que favorecen el bienestar. La práctica de este tipo de cuidados se entremezclaba con actividades rituales para la protección, la promoción y la continuación de la vida empleando para la higiene, el agua; para el abrigo, las pieles; para la alimentación, las plantas, y para transmitir bienestar, el contacto físico a través de la caricia. Estas mujeres tenían como ejemplo al propio Dios y a su hijo Jesús, quien se convirtió en la fuente de salud más eficiente a través de sus reliquias y entre las mujeres santas destacarían María, la madre de Jesús y Santa Mónica, madre de San Agustín quien dio toda su vida guardando a los huérfanos, consolando a los pobres, sanando a los enfermos, visitando a los ancianos y vestía y amortajaba a los muertos. Así, también fue habitual para el siglo XVI y XVII que las mujeres ejercieran de enfermeras, tanto en España como en Nueva España, en casas de cuna, hospitales, recogimientos o en cárceles, cuidando el cuerpo y el alma de niños, mujeres, varones y ancianos, pobres, enfermos o presos, proporcionándoles comida y medicamentos (Cf. Nausia: 2010).

La mujer ha estado involucrada desde antiguo en los arreglos de festejos tanto seculares como religiosos, siempre que la sociedad patriarcal se lo ha permitido, por lo que es partícipe junto al varón de cuanto ritual se ha dispuesto en ambos casos; así en procesiones, como acontecimientos

populares, la mujer se ha desenvuelto y, aunque no es actor principal, sí lo ha sido en muchas ocasiones, participante mayoritario. Entre las fiestas religiosas de acuerdo al calendario litúrgico de la Iglesia Católica, se halla principalmente la procesión más importante para los cristianos, la que lleva el Santísimo Sacramento; una más es aquella de la Semana Santa y muchas más que se celebran como una manifestación de culto público y que siguen la tradición mencionada en el Antiguo Testamento desde aquella procesión con el Arca de la Alianza. Dependiendo del tipo de procesión, varones y mujeres cargan al Santísimo sacramento, reliquias, estatuas, o llevan imágenes, que representan escenas bíblicas, estandartes o pendientes de las cofradías religiosas, estatuas de Jesús, santos, mártires, vírgenes o beatas, e imágenes religiosas diversas, cantando u orando, de acuerdo al festejo celebrado. Para él, varones y mujeres, de acuerdo a su sexo, han trabajado para la elaboración de arreglos y adornos que llevarán cada uno y para la procesión, así como el arreglo de la Iglesia a la cual se dirigen. En cuanto a los festejos seculares, denominados entonces mascaradas o desfiles profanos, eran festejos muy celebrados durante la época colonial, siendo éstos de dos tipos, el popular o el serio, siendo éste último en el que intervenían los caballeros más distinguidos y ricos, con lujosos trajes y máscaras burlescas en las que el pueblo hacía gala de imaginación y sentido del humor con disfraces chuscos y coplas satíricas (Gonzalbo: 1985, 13).

En cuanto a las labores en los conventos, por sus amplios claustros, las monjas daban vueltas, de su celda a la capilla de oración, de la capilla al coro, del coro a la sala de costura, de la sala de costura a la cocina, etc., bajo un rígido horario que debían seguir, pero en el que hallaban la forma de compartir con sus compañeras visitas a su celdas y hacer conversación, cantos y música religiosa. En cuanto en la cocina, la conversación y la actividad en la combinación de ingredientes salados, dulces y amargos, se elaboraban los dulces tan celebrados por quienes los degustaban, pues muchas beatas se de dicaban a venderlos para ayuda y caridad, pero también en su mesa no faltaban comidas sobrias, pero de buen gusto, y en algunos casos, les era permitido el degustamiento de sus propios dulces, hasta hacer chocolate y beberlo; así, la vida conventual estaba llena de ocupaciones y entretenimientos. La compañía de niñas a su cargo o doncellas compañeras de instrucción, así como seglares, era un aliciente para mantener el ánimo y crear bordados, tejidos, manteles de altar, ornamentos sagrados y juegos que hacían entre rezos y penitencias (Gonzalbo: 1985, 10).

La mujer, como trabajadora del servicio doméstico, era “contratada” por la Señora de la Casa o Patrona, pero la dueña o la ama de llaves, si es que la había en cuanto a la condición social de la casa en la que trabajaría era quien intervenía en la supervisión de las labores domésticas, en la relación

entre la señora y sus criadas y en conservar la buena fama de las doncellas de la casa, encargándose además, de contratar el servicio, vigilarlo y remunerarlo; pero en el caso de un estamento ordinario, era la Señora de la Casa, la encargada directa con la contratación, observancia y mandato a la criada. Tratándose de un oficio eminentemente femenino, muchas jóvenes campesinas accedieron a él en la ciudad, la mayoría para pagarse su dote y en general, se trataba de una labor que se realizaba durante un determinado tiempo, normalmente en la juventud, por lo que lo abandonaban al contraer matrimonio; pero muchas mujeres que habían servido en su primera juventud, al enviudar, decidían regresar a su antiguo oficio. Así, encontramos a la criada, mujer que había sido sostenida desde niña como sirvienta de la casa y que vivía con sus patrones siendo en muchas ocasiones mujeres indígenas, mestizas o mulatas, que siguiendo la tradición de sus padres o familiares, habían servido a familias acomodadas, particularmente españolas o criollas y que, además de hacer el quehacer de la casa, de acuerdo a la patrona (esposa, madre o anciana), le encargaba salir a la calle por ella, frecuentemente por las compras del mercado; entonces del cajón (tienda) de ropa al puesto de los chiles, del expendio de carne al mostrador de las aguas frescas, del expendio de pan al de abarrotes, las criadas hacían la compra en los mercados, platicaban con sus amistades y conocidas, criadas o vendedoras, con quienes comentaban cotidianamente sobre noticias y rumores de casas y sociedad, observando y galanteando con algunos trabajadores del mercado o criticando a sus enemistades y mujeres de la calle (Gonzalbo: 1985, 10). Éste trabajo no sólo se daba entre el estamento llano, también las nobles lo conocían. Entre las camareras mayores de Palacio o de Casa Noble, las personas más cercanas a la realeza en torno a las cuales se organizaban los demás miembros femeninos del servicio, fue relativamente frecuente que, tras haber servido en la Casa Real como meninas y haber dejado el servicio para casarse, al enviudar, volvieran a ocupar un puesto compatible con su nuevo estado. De hecho la Casa Real, como las de los virreyes o de los nobles en general, buscaron especialmente a mujeres ancianas, algunas de ellas viudas, para ocupar tan importante cargo. La presencia de estas mujeres en el puesto se debió a que éste conllevaba unas enormes responsabilidades pues debía distribuir funciones, vigilar comportamientos del resto del servicio, entretener y aconsejar a la reina, requiriéndose por lo tanto personas de determinada edad e, incluso, de un determinado estado civil que garantizaran ciertas cualidades. En consecuencia, una amplia mayoría de las camareras fueron mujeres de edad y viudas, llegando a ser éste un requisito casi imprescindible, pues presuponía madurez, recogimiento y, al no tener que cumplir con las obligaciones propias de una mujer casada, disponibilidad absoluta. Las funciones que la camarera mayor realizaba en la Casa Real o casas nobles serían equiparables a las dueñas o amas en otros niveles sociales (Cf. Nausia: 2010).

Otro trabajo en que la mujer podía ser partícipe era en el servicio de hospedaje. En la mayoría de los casos el hospedaje consistía en acoger una o dos personas, por lo que representaba una fuente de ingresos complementarios y no exclusivos, siendo sus propios hogares los que tenían varias habitaciones con implementos de cama, armario y lavadero. Muchas mujeres casadas, viudas y aún solteras lo ejercían, aunque por el tamaño de su casa sólo alojaban uno o dos huéspedes. Sus servicios comprendían el alojamiento, pero también solían dar alimentación o el lavado de la ropa de las personas alojadas combinando la atención con sus quehaceres diarios. Los huéspedes varones en casa de estas mujeres, levantaban rumores y acusaciones de tratos ilícitos, mala vida y alcahuetería, por lo que la mujer soltera trataba de albergar solo a mujeres con sus hijos o ancianas (Nausia: 2010).

La mujer artesana para la Nueva España era algo común, pues desde la llegada de los españoles al Nuevo Mundo se dio cuenta de este trabajo entre las indígenas, trabajo que fue mantenido por los españoles hasta el siglo XVII cuando los gremios de varones, provenientes de la Península, se instituyeron. De esta manera la mujer joven o anciana; casada, soltera o viuda laboraba la arcilla creando figurillas, utensilios y recipientes propios de los juegos, adornos y la cocina novohispana. Hay que reconocer que mientras esto era del común en tierras americanas, en España donde se habían instaurado los gremios medievales, la mujer no era bien recibida en ellos, por cuestiones primeramente económicas, ya que la sociedad de entonces entendía que el salario de una mujer era una ayuda para la economía familiar, pero nunca el sustento principal, y por tanto la retribución que recibían fue siempre inferior a la de los hombres la cual consideraban como una competencia desleal pues los gremios temían que la presencia femenina hiciese disminuir el sueldo del resto de los varones trabajadores, aunque cuando la demanda abundaba y la mano de obra era escasa, los gremios eran relativamente tolerantes hacia la incorporación femenina. Un segundo cuestionamiento para que la mujer ingresara al gremio, era su instrucción, pues ser parte del gremio significaba tener acceso a un aprendizaje formal y mediante un período de preparación con el que se alcanzaba la “oficialía” y después la “maestría” y el imaginario español no estaba aún preparado para aceptar tal categoría en la mujer; por ejemplo, en la Barcelona del siglo XVI los contratos de aprendizaje comenzaron a escasear, siendo prácticamente nulos en el siglo XVII. A pesar de ello, seguía existiendo un tipo de aprendizaje informal que se impartía en función de las necesidades de cada familia. Al fin y al cabo la presencia de las esposas e hijas en el obrador nunca dejó de darse: ellas ayudaban en la manufactura, en las cuentas de la tienda y en la atención al público, por lo que la mujer fue siempre ayudante de panadería o abarrotes (Cf. Nausia: 2010).

Como comerciantes por su cuenta, o vendedoras de puerta en puerta (ambulantes), las mujeres eran en gran mayoría las vendedoras en los tianguis o mercados, siguiendo la tradición indígena y aún la propia de los españoles; despachaban la mercancía y platicaban con los clientes para hacer ameno el momento de compra, haciendo de este momento un intento de agrado público al comprador. Estas mujeres administraban su pequeño comercio y sabían, sin haber sido instruidas en ello, el negocio de vender, pesar, medir, y cobrar la mercancía, al mismo tiempo que, mientras no había venta, se encargaban de ver por su bebé que dormía envuelto en el rebozo y de sus hijos quienes jugueteaban semidesnudos alrededor, al lado o cerca del comercio, bajo la vociferación de la madre que al pendiente de ellos debía de estar; así como también con gran premura, hacían tejido, bordado o algún otro adorno para vender o usar por sus familiares, algún gorrito a medio bordar o alguna blusa artísticamente ornamentada con ciervos nunca vistos o palomas de imposibles colores, con imaginación femenina combinada de tradición y fantasía (Gonzalbo: 1985, 10-11).

De esta forma, la mujer encontró en las actividades productivas de los siglos XVI y XVII empleos por medio de los cuales sobrevivían y ayudaba a la economía familiar, más allá de únicamente mantener su casa, guardar la hacienda, vigilar y educar a los hijos, aunque siempre bajo ese imaginario equilibrador que le proporcionaba cierta obediencia y docilidad ante el varón, por su tradición normativa religiosa y secular de tipo patriarcal donde la mujer era tratada religiosamente como “compañera del varón” y tratada secular o civilmente como “incapaz” de tomar sus propias decisiones debido a “su propia naturaleza”. Pero, como veremos adelante, la mujer, por “debilidad moral”, “enfermedad física”, “falta de educación”, necesidad económica, conveniencia social o flagrante intención, se dispuso a incumplir algunas de estas normas, roles y actividades que se esperaba de ella.

IV LOS PRIMEROS VISOS DE TRANSGRESIÓN DE LA MUJER.

En este último apartado, se proponen las primeras formas desequilibradoras del imaginario sociocultural en la vida extraordinaria de algunas mujeres, las cuales llamaremos de transgresión. Para entender mejor esto, abordamos los siguientes cuestionamientos: ¿Por qué ocurrió la transgresión de la mujer en sus roles sociales y actividades productivas en ésta época?, y ¿cómo fueron desarrolladas estas transgresiones?

Para tratar la función desequilibradora en el imaginario sociocultural de España y Nueva España, bajo la normatividad religiosa y secular que hemos antes abordado, habremos de incursionar hacia aquello que propicie mayormente movimiento, cambio y ruptura, permitiendo un cuestionamiento de lo establecido por parte de casos únicos de mujeres excepcionales, siendo en su mayor parte solo visos de transgresión, los cuales son parte del comportamiento paralelo que en el orden de la realidad material, estableció el varón para la mujer.

El humanismo y el renacimiento español supusieron un cambio en la forma como se veía el imaginario de la relación entre varones y mujeres, apareciendo una actitud distinta que podía resumirse en la expresión del poeta y dramaturgo del Prerrenacimiento español, Gómez Manrique: “Dios hizo hombres, no linajes”. De esta forma, el humanismo cristiano del siglo XVI reconoció la *igualdad humana* entre varones y mujeres; aunque también se mantuvo la idea que, de acuerdo a los preceptos bíblicos y bajo una teología medievalista, la mujer aparece distinta en todo al varón, considerándosele un “varón defectuoso” y siendo reconocido como el único sexo, el masculino. Dicha afirmación deviene desde el Renacimiento en que se reconoció que “(...) no había sino un sexo cuyos ejemplares más perfectos eran fácilmente etiquetados como varones al nacer, mientras que los menos perfectos se consideraban hembras (...) sólo había uno del que echar mano, compartido por todos, desde el guerrero más fuerte hasta el cortesano más afeminado, desde la mas agresiva virago hasta la más gentil doncella” (Cf. Laqueur: 1994, 219-220). Sin embargo, aunque lejos aún estaba el pensamiento cartesiano del filósofo François Poulain de la Barre sobre una verdadera diferencia sexual y una igualdad racional entre mujeres y varones, esta interpretación humanista motivó una versión teológica que humaniza y armoniza a la mujer con el varón. Tal apreciación puede verse en la obra del agustino Fray Martín Alonso de Córdoba, quien a finales del siglo XIV intenta hacer una breve escritura que hable de la generación y condición, composición de las nobles dueñas, y en especial, de aquellas que son o esperan ser reinas (Córdoba: 1964, 68), en su obra *El jardín de las nobles doncellas*; donde la mujer es considerada como humanamente igual al varón, siendo “criatura humana, y en esto conviene con el varón” (En Anderson: 1988, 601-602). Fray Martín expresa con claridad que la mujer debe ser mejor vista: “Por ende, fue sacada de la parte igual, que es el costado, porque el varón ame a su muger como socia e compañera; no la tema como a señora ni la desdeñe como a servienta” (Córdoba: 1964, 71); y explica que aunque “La muger fuerte y virtuosa en pocos lugares se halla, pero, quando se halla, su precio es incomparable, ni puede ser apreciada por quantas riquezas hay en este mundo; el coragón de su marido confía en tal muger

como ésta [...] que le dexará todo el regimiento de su casa, e todos sus secretos confía della e con ella deparde sus consejos, e ella es descanso de sus trabajos” (Córdoba: 1964, 114).

Si bien esta declaración inició un cambio sobre “la humanidad” y “la defectusidad” en la mujer, también inició el fin de la polémica medievalista sobre si la mujer era maléfica o benéfica para el varón (Cf. Ornstein: 1941; Oñate: 1938), pues como criatura humana tal como el varón mismo, no podía “provenir del mal” y su forma, que aún era pecadora, debía restringirse al hogar y no al camino. De este modo los libros que se escribirán a partir de esto, como hemos visto ya, aconsejaron proporcionar una instrucción a la mujer pero con el interés de crear en ellas dóciles hijas, castas comprometidas, encantadoras esposas, eficientes madres, virtuosas monjas y abnegadas viudas, todas confinadas al hogar.

Ante tal situación, los roles de la mujer en el siglo XVI debieron seguir bajo el imaginario que sostenía que, la mayor importancia en la mujer radicaba en guardar la casa, atender los hijos, cuidar la hacienda familiar y reproducir los lazos de la familia patriarcal asentados en el texto bíblico cristiano. Sabemos con claridad que durante este siglo, la mujer de clases altas por medio de profesores, y la mujer de clases medias por cuenta de sus madres o en los conventos, no aprendió más allá de ayudar en las labores de la casa o faena del campo; cocinar, fregar, limpiar, hilar, labrar (bordar, deshilar, hacer encajes y otros adornos de vestuario); sumar y restar; leer los pocos y únicos libros “honestos” disponibles para ella, todos de corte religioso; a escribir su nombre y copiar algunas frases normativas religiosas que le debían servir de guía para su comportamiento moral, tanto religioso como secular (Cf. Capel: 1986).

Sin embargo la norma sobre el comportamiento religioso y secular, que se deseaba rigiera sobre la mujer y que lo adoptara en el desarrollo de su vida, tal como ocurre con toda norma en las sociedades humanas, no era llevada a cabo por todos los varones y mujeres de España y Nueva España, ni en todos los estamentos de su sociedad, particularmente aquellos más alejados a la normatividad de la “alta cultura social” que regulaba las relaciones sociales materialistas de los procesos sociales y culturales, así como el imaginario social subjetivo en los círculos hispánicos de la realeza, la nobleza, el clero y la mayoría de españoles y criollos de la baja nobleza y el bajo clero (Pasqualini y Manzano: 1998, 2).

Además, como toda norma social basada en la tradición, los usos y las costumbres, e incluso en las modas, su incumplimiento no implicaba una sanción necesariamente institucionalizada, por lo que quienes no la seguían a la letra eran “mal vistos”, por lo que eran en general “indeseables” y debían ser “segregados”, por “pícaros” y “advenedizos”; denominados justamente inmorales. Éstas eran formas de recriminación o reproche social.

La Corona de Austria y el Alto Clero, durante el denominado Siglo de Oro Español que inicia en 1519 y concluye en 1648 de acuerdo a Bennassar, o concluye en 1665 de acuerdo a Defourneaux (Cf. Bennassar: 1984; Defourneaux: 1983), mantuvo en su poder la normatividad religiosa y secular bajo un sistema de valores como ya hemos visto, pero que en el imaginario español pueden entenderse como percepciones, las cuales inician en las del espacio y del tiempo, para luego trasladarlas a su persona, a su persona en sociedad, a su cultura material y a su cultura inmaterial.

La percepción del español sobre su espacio está enmarcada en su limitada y condicionante forma de transportes y rutas de viajes, pues apenas en 1492 había iniciado el desalojo de los moriscos de la Península, cosa que no se completó sino hasta 1609, lo que generó en el viajero, una angustiada intranquilidad, y como consecuencia se viajó poco por el interior del territorio español. Un ejemplo de tal suerte lo representa la figura de El Quijote, caballero errante, siendo la sublimación de la propia inmovilidad física cotidiana de la mayoría de los varones y más aún, de las mujeres españolas; tal fue así dicha inamovilidad interior que la itinerancia autóctona quedó reducida en la época, prácticamente a la trashumancia con el ganado en función de las estaciones de invierno o verano (García: 1981, 5). Teniendo en cuenta las distancias y el tiempo en recorrerlas a caballo o a pie, podía tardarse, en las época comprendidas de los siglos XVI y XVII en un mes ir de Barcelona a Madrid, o hasta dos si fuese un séquito de viajeros aristócratas (García: 1981, 6-8). También la geografía de la Península impuso un movimiento sólo a través del transporte terrestre a excepción de Guadalquivir. Por esta principal razón, la ansiedad viajera del español residió mejor en embarcarse e iniciar aventura hacia el mar. En cuanto al tiempo, la Iglesia estableció lo que Caro Baroja ha llamado “un orden pasional”, en que los días de júbilo siguen a los de dolor y los de austeridad a los de aflojo impetuoso; bajo un calendario litúrgico oficial romano-cristiano y judeo-cristiano, con elementos paganos y místicos, a manera de un ritmo de vida colectivo natural pero místicamente controlado (Cf. Caro: 1973).

Así, si conjuntamos el espacio-inamovible y el tiempo pagano-místico español, que ha de trasladarse a Nueva España, obtenemos el marco sociocultural por el cual podemos ir descifrando algunos de los visos de transgresión de la mujer en los siglos XVI y XVII, éstos han de aparecer en los espacio-tiempo normativos que los Austria y la Iglesia, impusieron a sus vasallos y fieles, siendo los principales, los tiempos de Adviento, Natividad, Epifanía, Carnaval, Cuaresma, Pascua y Ordinario. En éstos, espacio-tiempo, la norma no se ajustó tal como la esperaban, por lo que se creó un orden sociocultural paralelo en el comportamiento de muchos varones y, con la mujer de su lado, se condujo hacia un “desvío” de acciones que iban encaminadas en sentido distinto a las determinadas por la norma religiosa y secular. En dichas acciones prácticas de la vida cotidiana, se encuentran muestras sobre la forma como se comportaron, tanto varones y mujeres, en relación a su propia persona (higiene, arreglo y sexualidad), a su persona en sociedad (honra, religiosidad y prostitución), a su cultura material (patrimonio, familia pactada y educación) y a su cultura inmaterial (conciencia). Ante esta realidad activa de las personas, la Casa Austria y la Iglesia Católica tuvieron que hacer frente, a través de instituciones que reprendieran las inmorales acciones de sus vasallos y fieles, bajo un orden que fuera más allá de sólo formas de recriminación o reproche social.

Iniciamos pues, este estudio, primer definiendo cada tiempo y su significación en valores, para pasar después a exponer las acciones prácticas y cotidianas de mujeres quienes motivadas y apoyadas por su entorno, dan cuenta de su proceder paralelo a la normatividad religiosa y secular.

El Adviento (adventus o venida) es el comienzo del Año Litúrgico, empieza el domingo más próximo al 30 de noviembre y termina el 24 de diciembre, siendo cuatro domingos anteriores a la Natividad Cristiana. Desde el primer domingo al día 16 de diciembre, los fieles están normados religiosa y secularmente por un con marcado carácter escatológico, debiendo mirar con reflexión cristiana la venida del Señor al final de los tiempos; y desde el 17 de diciembre al 24 de diciembre, se lleva a cabo la llamada "Semana Santa" de la Natividad, orientada a preparar más explícitamente la segunda venida de Jesucristo en la historia, pues al celebrarla anualmente, la Iglesia actualiza esta “espera” del Mesías “participando en la larga preparación de la primera venida del Salvador, los fieles renuevan el ardiente deseo de su segunda venida” (CIC: 524). Para ello se pide a los fieles sepan de las lecturas bíblicas del profeta Isaías (primera lectura), los pasajes más proféticos del Antiguo Testamento que señalan la llegada del Mesías y siguiendo principalmente los modelos religiosos de Isaías: “Pon en orden tu casa” (Isaías 38.1); Juan Bautista: “Arrepentíos, que el reino de los cielos se ha acercado” (Mateo 3:2; 4:17; 10:7); y María de Nazaret: “Así aquel santo niño que va a nacer lo

llamarán Hijo de Dios. María se arrodilló ante Gabriel y le dijo que obedecería a Dios" (Lucas. 1, 26-38). Así, se lucha contra el desorden en la familia, la falta de arrepentimiento y la negación a obedecer, privaciones que deben desaparecer en el tiempo de adviento, que representan una intensa preparación y trabajo cristiano para lograr purificación, penitencia y sujeción ante los apetitos desordenados (Hurtado: 1614, 449).

Respecto a la Natividad (nativitas o nacimiento), es la segunda festividad del Año Litúrgico que celebra el nacimiento de Jesús de Nazaret, y es costumbre de la Iglesia que se celebren varias misas en la noche anterior a al nacimiento, el 24 de diciembre de Nochebuena y, aunque sea domingo, se reza la famosa Misa de Gallo o Misa de Medianoche y había también una Misa de la Aurora que se celebraba al amanecer del 25 de diciembre para continuar con la Misa de Mediodía, orientadas, las primeras antes del día, a renunciar a la irreligiosidad y a los deseos mundanos, para que vivir de una manera sobria, justa y fiel a Dios, en espera de la venida de Dios y Jesucristo, esperanza de salvación quien se entregó por los hombres para redimir sus pecados y purificarlos, a fin de convertirlos en pueblo suyo, fervorosamente entregados a practicar el bien (Isaías 9, 1-6; Lucas, 2, 1-14); en las segundas del día, a comprender por qué Dios quiso hacer de él encarnación como Hijo, y expone que no fue tanto para tener a alguien fuera de la Trinidad que le amara de forma digna de sí, sino más bien para tener a alguien a quien amar de manera digna de sí, esto es, sin medida, porque Jesús es hombre y Dios a la vez y junto a Jesús su pueblo (Isaías 52, 7-10; Hebreos 1, 1-6; Juan 1, 1-18). Así, se lucha contra la impiedad, los deseos mundanos, la soberbia, la injusticia y la infidelidad a Dios, así como contra la desesperanza y el desamor, privaciones que deben desaparecer en el tiempo de la natividad, que representa esperanza en la salvación para que viviendo de una manera sobria, justa y fiel a Dios los hombres sean redimidos de sus pecados y purificados (Efesios 1.7; Mateo 20.28; 1 Pedro 1.19; 1 Timoteo 2.5-6; Hebreos 9.15).

La Epifanía (epifaneia o manifestación) es la tercera festividad del Año Litúrgico y es celebrada el segundo domingo después de Natividad, es la ocasión en que Jesús se da a conocer ante los Magos de Oriente (Mateo 2,1-12) o manifestación ante los paganos por la que Dios llama a todos los pueblos, de todas las razas, culturas y religiones para abrazar a una religión y a un Dios único, siendo esto causa particular de alegría y agradecimiento para todos los pueblos que han de ser convertidos. Los magos eran sacerdotes de religiones paganas, y fueron llamados "reyes" por alusión al salmo 72,10-11. de acuerdo al Papa san León I el Magno, estableció en el año 451 en el Concilio de Calcedonia, que eran tres los Reyes Magos y que fueron a adorar al niño Jesús hasta el pesebre de

Belém, guiados por una estrella; en cuanto a la descripción de los tres reyes magos fue hecha en el siglo XIV por el monje benedictino, Beda el Venerable, disponiendo por nombres Melchor (Magalath), Gaspar (Galgalath) y Baltazar (Serakin), y otorgando cada uno regalos, sin que haya acuerdo común sobre qué entregó cada uno, se especifica que dieron oro (por su linaje como Rey), incienso (por su orden divino como Dios) y mirra (por su encarnación como Hombre). De este modo, esta festividad lucha contra las demás religiones y contra las creencias paganas, esto es, contra los idólatras, escépticos, impíos, así como contra quienes pretendan formar una creencia distinta a la del Cristianismo, privaciones que deben desaparecer en el tiempo de la epifanía pues representa la manifestación de Dios sobre la Tierra, refiriéndose a la entrada de Cristo en el mundo, presentada como la del emperador que viene a tomar posesión de su reino (Epístolas Tardías de Paulo de Tarso, en el Nuevo Testamento).

La celebración del Carnaval, para la Iglesia Católica, proviene de la Edad Media cuando, en Cuaresma, debía de abandonarse la comida de la carne (“carne-levare”), pero antes que sucediera, entre los meses de febrero y marzo (del 7 de enero al 2 de febrero como en Sevilla, en Andalucía; o del 20 de enero hasta el primer día de la Cuaresma, Miércoles de Ceniza, en San Sebastián, en Guipúzcoa) se celebraban con “desenfreno” festejos a favor de “los placeres de la carne”, por lo que se convirtió la palabra de locución latina, por la italiana “carne-vale”, o sea, sí vale comer carne, siendo éste un período de permisividad y cierto descontrol. Suele haber en esta festividad combinados algunos elementos como disfraces, desfiles y fiestas en la calle, siendo muy común el uso de máscaras a partir del siglo XVI en España, “ocultando a la persona que hace de las suyas”. Parte fundamental del festejo fueron en el siglo XVII las mojigangas, especie de comitivas de personas cubiertas con disfraces ridículos de múltiples animales que pronunciaban letrillas con textos satíricos y burlescos que se unían a juegos apasionados como el del gallo, o tirar huevos podridos, arrojar polvos irritantes a los ojos y aguas inmundas a los andantes, pasando a hechos más violentos como matar perros y gatos, introducir estopas con fuego en las orejas de los caballos, dejar libres a los puercos, hasta actos deplorables como peleas callejeras y homicidios, por lo que hubo en España como en Nueva España, una larga serie de prohibiciones para estos festejos (desde 1585 hasta 1776), aunque siguieron celebrándose año con año (García: 1981, 10). Resalta del Carnaval, primero, su función corpórea, esto es, el culto al cuerpo humano, por escultural o simplemente por mostrar más carne enseñando un lado vigoroso, sensual o sexual; el culto al vestido o máscara, que cubre al verdadero cuerpo y lo hace distinto deformándolo para conducirse de manera diferente de quien lo usa; y el culto al exceso material, en su forma desmedida de beber y comer, tener encuentros amorosos y

sexuales casuales, y en los atuendos ponerse adornos de forma pletórica de colores vivos, brillo o desfiguro. En segundo lugar, el Carnaval resalta por su condición grotesca, por mostrar la deformación personal y social caricaturesca y groseras, de mal gusto; una condición burlesca, bufa, mofa o en engaño que se hace a las personas de buena fe y que resultan molestos o humillados; una condición ridícula, por ser cosa de poca consideración y que por darle una importancia que no tiene, provoca risa; y una condición libertina, pues las personas que participan en él, pueden llevar en este tiempo, una conducta desenfrenada y entregada a los placeres y los caprichos, sin someterse a la moral secular o religiosa dominante. De este modo, esta festividad no lucha contra las privaciones, sino que las deja libremente fluir, como “deshago” o “descarga” social, pues arreciaban las críticas contra los poderes instituidos, tanto secular como eclesiástico; mal necesario para volver al orden moral, al trabajo en el campo y a la producción económica en general, toda vez que había terminado el invierno.

Terminado el Carnaval, con el entierro o la quema del “mal” que los condujo a un perverso comportamiento, todo vuelve a la normalidad, y la Cuaresma (cuadragésimo o cuarenta días) comienza el Miércoles de Ceniza, y termina justo antes de la "Misa de la Cena del Señor" en la tarde del Jueves Santo. Simboliza la prueba de Jesús al vivir durante 40 días en el desierto previos a su misión pública (Mateo, 4:1-11; Lucas, 4:1-13): también simbolizan los 40 días que duró el diluvio (Génesis, 7:1; 8:22); además de los 40 años de la marcha del pueblo Judío por el desierto (Números 1-35); y los 400 años que duró la estancia de los judíos en Egipto (Éxodo 12:40). La celebración da inicio con la imposición de la ceniza por parte del sacerdote o ministro que menciona las expresiones: "Arrepiéntete y cree en el Evangelio" (Macabeos 1,15) y "Acuérdate de que eres polvo y al polvo has de volver" (Génesis 3,19). Siendo la cuaresma un tiempo litúrgico de lucha contra los pecados mediante la reflexión y el arrepentimiento de los actos cometidos en periodo de carnaval y separación de la idolatría cometida a favor de una conversión al acercarse a la Iglesia, a Cristo y a Dios; lucha contra la falta de disposición para la participación personal en la Iglesia escuchando la palabra de Dios, orando, o bien haciendo la penitencia y la celebración o preparación de los sacramentos del bautismo y la confirmación; lucha en contra de la falta de fe y esperanza de salvación a través de la confesión, penitencia y reconciliación en la eucaristía; lucha contra la continuación del carnaval por medio de que los fieles se abstengan de comer carne roja, y celebrar los días de abstinencia (por entonces, todos los viernes del año); luchar en contra de la impureza por medio del ayuno (hacer una sola comida durante el día) y abstinencia el Miércoles de Ceniza y el Viernes Santo; luchar contra la liviandad e impudencia por medio de prácticas de piedad, (lectura de

la Sagrada Escritura, Santa Misa, Rezo del Santo Rosario), abstención de bebidas alcohólicas, fumar tabaco, acudir a espectáculos públicos; luchar contra la soberbia dando limosna según las propias posibilidades, compartir con el prójimo, hacer obras de caridad piadosa, perdonar y buscar la reconciliación fraterna; privaciones que deben desaparecer en el tiempo de la Cuaresma, pues representa arrepentimiento, conversión, penitencia, abstinencia, piedad, caridad, perdón y reconciliación, culminando con espectaculares procesiones el Miércoles, Jueves y Viernes Santos, con un ejército de cofradías parroquiales y penitentes (García: 1981, 10).

La Pascua, marca el final de la Semana Santa, en la que se conmemoró la crucifixión y muerte de Jesús. La Pascua es celebrada el Domingo de Resurrección y la Iglesia ha fijado una octava de Pascua (ocho días) para contemplar la Resurrección y un Tiempo Pascual (cincuenta días) para seguir festejando la Resurrección del Señor, pues es la fiesta más importante para todos los católicos, ya que con la Resurrección de Jesús es cuando adquiere sentido toda la religión. Es el Tiempo pascual, en el que recordamos el tiempo que Jesús permaneció con los apóstoles antes de subir a los cielos (Juan 20, 19-31). La Pascua representa el triunfo de Cristo sobre la muerte (Juan 20, 1-9) y con ello “abre las puertas del Cielo” a los hombres, porque “el que viene de lo alto está por encima de todos; pero el que viene de la tierra pertenece a la tierra y habla de las cosas de la tierra” (Juan 3:31-36). En la Misa dominical se recuerda esto, se enciende el Cirio Pascual, que representa la luz de Cristo resucitado y que permanecerá prendido hasta el día de la Ascensión, cuando Jesús sube al Cielo, la Ascensión (Hechos 1, 1-11; Lucas 24, 46-53); del mismo modo, el Domingo de Resurrección se inauguraba el período de estío (García: 1981, 10). La Resurrección pues, significa la renovación de la fe en cuanto a que se halla la propia liberación de los creyentes, siguiendo a san Pablo, “si Cristo no hubiera resucitado, vana sería nuestra fe” (1 Corintios 15,14) pues si Jesús está vivo y está junto a sus creyentes, ¿qué pueden temer?, ¿qué les puede preocupar? De este modo, esta festividad lucha contra la esclavitud del hombre y toda alienación; lucha en contra de quienes persiguen a la Iglesia; lucha en contra del olvido sobre los hechos que la Iglesia Cristiana cuenta a través de las Sagradas escrituras; privaciones que deben desaparecer en el tiempo de la pascua que representa que Cristo ha resucitado y vive entre los hombres, gracias a que los apóstoles anunciaron la resurrección de Cristo la fe en Cristo resucitado es efectivamente liberadora porque mediante el bautismo los fieles han sido sepultados con Cristo, y han resurtido con Él, quien es el único mediador de la salvación y la Iglesia tiene la tarea de evangelizar (Hechos 13, 14; Apocalipsis 7, 9); y se celebra el día de Pentecostés, (inicio de la Iglesia Católica, fiesta que se celebra 50 días después de la Pascua), el comienzo y el significado de la Iglesia, siendo Cristo Resucitado quien “sopla su Espíritu”, asistiendo,

dirigiendo, animando y conduciendo a su Iglesia, proporcionando vida y fuerza para continuar la misión (Hechos 2, 1-11; Juan 20, 19-23), siendo el evangelio parte del discurso de despedida del Señor en la última Cena (Juan 13, 31-35).

En cuanto al tiempo ordinario, es el tiempo más antiguo de la organización del año cristiano y ocupa la mayor parte del año a través de 33 ó 34 semanas, de las 52 que hay. Este Tiempo Ordinario se divide en dos momentos, uno primero, después de la Epifanía y el bautismo del Señor hasta el comienzo de la Cuaresma, y uno segundo, después de Pentecostés hasta el Adviento. El Tiempo Ordinario tiene su gracia particular en que el creyente debe pedir a Dios y buscar a la Iglesia con toda su fuerza como apoyo, ayuda y protección. Representa la vida de Cristo maduro, responsable ante la misión que le encomendó su Padre, creciendo en edad, sabiduría y gracia, le vemos ir y venir, desvivirse por cumplir la voluntad de su Padre, brindarse a los hombres; es modelo de comportamiento y actitud de fe, esperanza y amor, cumplir con gozo, resignación y esperanza la voluntad Dios. La Iglesia invita a sus fieles a crecer en la vida espiritual y material según lo manda Dios, en la familia, en el matrimonio, en el trabajo, en el estudio, en las relaciones que se entablen honorablemente; crecer en medio de los sufrimientos, éxitos y fracasos para ejercitar las virtudes y dones recibidos, creciendo en santidad y todo ese tiempo se convierte en tiempo de salvación. En este tiempo los fieles luchan ante toda prueba ordinaria que experimentan en su vida cotidiana como la tentación, los pecados capitales, creer que la Religión Católica es una imposición arbitraria, creer que el Catolicismo no se la mejor de todas las religiones, creer que no sea necesario conservarse en estado de gracia y creer que no deban hacerse Buenas Obras; privaciones que deben desaparecer en el tiempo ordinario que representa la constante lucha interior en el hombre acerca del Bien en contra del Mal (Mateo 6,13; Isaías 7,15; Amós 5,14; Isaías 1,16s; Eclesiastés 7,20); porque el mal, no es una mera ausencia de bien, sino una fuerza que esclaviza al hombre y corrompe el universo (Génesis 3,17s).

Hemos hasta aquí visto como en cada una de estas celebraciones espacio-temporales de Adviento, Natividad, Epifanía, Carnaval, Cuaresma, Pascua y Tiempo Ordinario, se lucha en contra del incumplimiento que pudieran tener vasallos y fieles españoles y novohispanos, pero también, nos damos cuenta de que la Casa Austria y la Iglesia, han normado el tiempo para que los hombres puedan vivir sus vidas sin que resulte en ellos una irremediable “transgresión de la norma moral”, pues cuando estas parecen serlo, son parte del ritual del Año Litúrgico que socialmente está acordado. De esta manera, tan regulada es la vida moral de sus vasallos y fieles que hay que buscar

en las acciones prácticas de la vida cotidiana, visos de transgresión en la forma de apetitos y pecados capitales.

Los apetitos, es decir, la concupiscencia del varón y la mujer son algo cotidiano, aún bajo norma en tiempo de guardar. San Juan distingue tres especies de codicia o concupiscencia: la concupiscencia lujuriosa de la carne, la concupiscencia envidiosa de los ojos y la concupiscencia soberbia de la vida (Cf: 1 Juan 2, 16). Siguiendo la tradición catequética católica, el noveno mandamiento prohíbe la concupiscencia de la carne y el décimo prohíbe la codicia del bien ajeno, por lo que quien no siga la norma acerca de “no codiciarás la casa de tu prójimo, ni codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo” (Éxodo 20, 17) o bien la norma acerca de “el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón” (Mateo 5, 28), resultando ser visos de transgresión moral entre los feligreses, particularmente varones, en cualquier espacio-tiempo, tanto en España como en Nueva España.

Al respecto, el apóstol san Pablo explica este comportamiento como la lucha que la “carne” sostiene contra el “espíritu” (Cf. Gálatas 5, 16.17.24; Efesios 2, 3) y procede de la desobediencia del primer pecado (Génesis 3, 11), desordenando las facultades morales del hombre y, sin ser una falta en sí misma, le inclina a cometer pecados (Cf. Concilio de Trento: DS 1515). El pecado, fue identificado y clasificado desde el siglo VI por el papa romano san Gregorio Magno, quien los identificó como pecados originarios o vicios principales (capitales), siendo siete en total: lujuria; pereza; gula; ira; envidia; avaricia; y soberbia.

La Iglesia Católica ha sostenido que el hombre debe luchar en contra de los pecados capitales en su vida diaria a través de sus opuestos virtuosos, de esta forma considera que, la lujuria, que disipa y divide el alma deseando todo cuerpo atractivo, debe evitarse con la pureza de corazón, que centra y unifica al alma, deseando sólo al único Dios (Salmos 51,10; Salomón 24, 4; 73,1.13; Proverbios 22, 11; Génesis 20, 5; Hechos 15, 9; 1Timoteo 1, 5; 2, 22; 1 Pedro 1, 22; Santiago 4, 8; Mateo 11:29; 23, 25-26); la pereza, que niega a ejercer la voluntad hacia el bien a pesar de estar éste presente, se vence con el deseo apasionado por el bien aun cuando éste está ausente (Salmos 52:2,3; Eclesiastés 3:12; Isaías; Isaías 1:16,17; Jeremías 4:22; Miqueas 3:1-3; Mateo 5:44; 7:21-23; Lucas 13:26,27; Juan 5:28,29); la gula, que quiere consumir una cantidad excesiva de bienes temporales, debe ser combatida por la privación del deseo de perseguir exceso de bienes hasta de necesidades ordinarias (CIC: 2402; 2404); el orgullo, que es la afirmación propia y el egoísmo, debe vencerse con la pobreza

de espíritu, que es la humildad y la generosidad (Miqueas 6:8, Santiago 4:10; Lucas 18:9-14; 3-2; Santiago 5:16; 1 Pedro 2:18; Proverbios 10:17; 25:6-7; Filipenses 1:1 2 Corintios 4:5; Mateo 7:36; 18:21; Efesios 4:31); la ira que desea el daño y la destrucción, debe combatirse con la mansedumbre, negándose a hacer daño y deseando la reconciliación al hacer las paces, e impidiendo toda destrucción (Efesios 4:1-4; Romanos 14:17; 1 Corintios 13; Efesios 4:25-27; Filipenses 2:5-11; Mateo 11:30; 26:53-54); la envidia, que resiente la alegría ajena, se evita con la compartición de duelo, esto es, compartiendo la pena de otros (Eclesiastés 4: 4; Romanos 1:29-32; Santiago 3:16-18; Mateo 7:22; 20:15); la avaricia, que es la codicia, el extenderse con egoísmo para coger y guardar algo para sí mismo, se debe enfrentar con la misericordia, que es el extenderse para dar, para compartir con los demás, hasta los que no se lo merecen (Efesios 2:1-10; Romanos 3:23-24; Miqueas 7:18; Lucas 1:50).

Sin embargo en esta lucha de la “carne” contra el “espíritu”, o del “pecado” contra la “pureza”, que ha sido para la Iglesia, prioridad y causa en toda su actividad histórica, combatiendo la batalla espiritual por la salvación eterna, históricamente el hombre suele acostumbrarse a ceder ante los pensamientos que le agradan a la carne, y como en el mundo asecha por todas partes “la tentación”, con sugerencias que entran al hombre por los sentidos, el demonio ataca sugiriendo el mal a través de pensamientos impuros hasta crear una mente viciada. Es así como En España y Nueva España se lucha contra el vicio, contra el agrado de la carne y contra el pecado tanto en varones como en mujeres, atestiguándose a través de la vida en su propia persona (la higiene, el arreglo y la sexualidad), en relación de su persona con la sociedad (la honra, la religiosidad y la prostitución), en su cultura material (el patrimonio, la familia pactada y la educación) y en su cultura inmaterial (la conciencia moral).

De esta forma, como primer testimonio para abordar el problema de la transgresión en la mujer, lo haremos en relación de su vida en su propia persona, mediante la ejemplificación corpórea en su higiene, arreglo y sexualidad, luciendo su cuidado como parte del apetito y pecado propio e inherente en el ser humano; sin duda más apreciado en la mujer por ser España y Nueva España sociedades patriarcales del tipo romano-cristianas. Desde el siglo XVI, cuando la mujer dejó de ser considerada por la religión cristiana maldición o bendición, se creó un modelo de mujer físico definido, que no resaltara su feminidad, por lo que la norma moral al respecto impuso un patrón masculino, no de belleza, sino ascético, de acuerdo al patrón humanista cristiano en el cual la mujer debía encajar. Así, tener el pelo muy corto, bigote (bozo) y perilla (barba recortada en la barbilla con forma de pera), semejaba ese “varón defectuoso”, haciéndole poder conducirse por la sociedad

como “igual” solo en cuanto por sus semejanzas físicas con él. Pero durante el Siglo de Oro Español que transcurre de 1519 a 1665 (Cf. Defourneaux: 1983), el teatro utilizó el elemento travestido y aunque este modelo fue utilizado con intenciones cómicas e ideológicas, muchas mujeres en adelante lo usarían no solo como moda femenina, sino como estrategia para poder “infiltrarse” en la vida pública y lograr “llamar la atención” del varón a fin de lograr con persuasiones, cierto tipo de deseos (Escalonilla: 2002, 725-727; García: 1981, 11-13). Así, la higiene, el arreglo personal y la sexualidad propia de la mujer, no fueron freno para ciertas mujeres quienes lograrán insertarse al orden moral establecido, sea en el siglo XVI o XVII sin transgredirlo; aunque hubo una, la primera transgresora, que bajo el disfraz de un varón lo logró por sí misma.

El caso de la monja Alférez bien nos puede ilustrar al respecto. **Catalina de Erauso y Pérez de Galarraga**, nacida en 1592, de acuerdo con la partida de bautizo de la parroquia de San Vicente de Donostia en San Sebastián Guipúzcoa, España (Aresti: 2006, 51) y quien moriría en Cuitlaxtla, cerca de Orizaba, en la Nueva España hacia 1650, fue militar y monja, siendo uno de los personajes más legendarios y controvertidos del Siglo de Oro español. A los cuatro años de edad fue internada en el convento dominico de San Sebastián junto con sus hermanas Isabel y María para ser educadas en "las labores propias de su sexo" y posteriormente poder ser desposadas; pero por su carácter explosivo y ante la dificultad de las hermanas de ese convento de controlarla fue cambiada al Monasterio de San Bartolomé de San Sebastián que eran más rígidas y en este lugar habitó hasta los 15 años. Ahí se dio cuenta que su vocación no era religiosa, y como tuvo altercados y peleas a golpes constantes, fue recluida en su celda bajo llave, pero la noche del 18 de marzo de 1603, víspera de San José, encontró las llaves del convento colgadas en un rincón y escapó, se hizo ropas de hombre con los materiales que tenía a su alcance, se cortó el cabello y escondió el hábito según su autobiografía: “Corté y híceme de una basquiña de pañ azul con que me hallaba, unos calzones: de un faldellín verde de perpetuan que traía debajo, una ropilla y polainas: el hábito me lo dejé por allí, por no ver qué hacer de él. Corteme el cabello y échelo por allí, y partí la tercera anoche y eché no sé por donde” (en Aresti: 2006, 52). Anduvo durante tres años de pueblo en pueblo comiendo hierbas y manzanas que encontraba en el camino, llegó a pie hasta Vitoria, y ahí encontró al doctor don Francisco de Cerralta, catedrático casado, quien la recibió, le ofreció vestido y le enseñó letras durante unos tres meses hasta que se dio cuenta de que era mujer y tras un intento de abuso sexual, Catalina escapó y llegó a Valladolid. Catalina sirvió en la corte como paje del secretario del rey Juan de Idiáquez disfrazada de hombre y bajo el nombre de Francisco de Loyola por siete meses, pero huyó debido a que se encontró con su padre quien la buscaba y tomó camino a Bilbao, ahí tuvo un

altercado y la encerraron en prisión por un mes; salió de la cárcel y fue a Estella de Navarra, donde consiguió acomodarse como paje de un importante señor de la localidad llamado Alonso de Arellano, en cuya casa sirvió por dos años. Catalina, siempre disfrazada de varón, regresó a San Sebastián, al pendiente de sus familiares a quienes veía frecuentemente sin ellos darse cuenta, y asistió también a escuchar misa a su exconvento, con sus excompañeras. Pasado el tiempo llegó al Puerto de Pasajes en donde halló al capitán Miguel de Berróiz quien la llevó a Sevilla permaneciendo ahí solo dos días, regresando luego a Sanlúcar de Barrameda donde consiguió una plaza como grumete en el galeón del capitán Estaban Eguiño, quien era primo hermano de su madre y embarcó según sus memorias en el lunes santo del año de 1606 rumbo a América de Sur, donde luchó contra los indios araucanos bajo el nombre de Alonso Díaz Ramírez de Guzmán y obtuvo el grado de alférez gracias a la valerosa recuperación que hizo del estandarte colonial que cayó en manos enemigas (Aresti: 2006, 52). Sus aventuras resultan inverosímiles, pero se mencionan parte históricas, parte míticas como “el primer aire de libertad en la mujer” (Cf. Fondo Bernardo Estornés Lasa: 2012).

El recorrido de Catalina por Sudamérica inicia en la actual Venezuela, se interna por Centro América, pasa a Perú y continúa por la costa sudamericana hasta Chile, regresa por tierra hasta Lima pasando un sinnúmero de aventuras. Una de sus aventuras más afamadas lo fue en 1609 durante la batalla del Purén (Chile), donde tras la muerte del capitán al mando de la compañía militar española, ella toma el mando y somete a los araucanos ahorcando a su jefe, encarnando el ideal del conquistador, cruento y despiadado; pero sin lograr un mejor puesto en el ejército por sus mismas acciones. Bajo esta propia subjetividad identitaria, Erauso se convirtió en un aficionado al juego, irascible espadachín pendenciero, con un extremo sentido del honor, esto lo condujo a tener serios conflictos con la justicia, siendo encarcelado en más de una ocasión. En 1623 es detenida en Huamanga, Perú, a causa de una disputa y para evitar su ajusticiamiento pidió clemencia al obispo, Agustín de Carvajal, al que le contó que era en realidad una mujer y que había estado en un convento. Tras un examen por parte de un conjunto de matronas, que determinaron que era cierto y que además era virgen, el obispo la protegió dirigiéndose hacia ella: “Os venero como una de las personas más notables de este mundo, y os prometo asistirlos en cuanto pueda y cuidar de vuestra conveniencia y del servicio de Dios” (en Aresti: 2006, 53), por lo que fue ingresada al convento de la ciudad de Lima donde permaneció hasta 1624 que fue enviada a España. Con gran expectación, y bajo el nombre de Antonio de Erauso, presentó su memorial ante el rey Felipe IV de España, a quien le pidió reconocer y premiar sus servicios de quince años a la Corona. De este modo, el rey le permitió seguir vestida bajo el hábito de varón, mantuvo su graduación militar, le favoreció con una pensión anual y la llamó

“monja alférez”. Así, Antonio de Erauso inició aventuras por Europa, donde visitó Roma y fue recibida por el papa Urbano VIII, consiguiendo de él la autorización a continuar vistiendo de varón. Luego pasó a Nápoles y volvió a España. En 1629 Catalina de Erauso fue reconocida como varón bajo el nombre de Antonio de Erauso gracias a su firma, ante notario en San Sebastián donde renuncia legítimamente a los testamentos de sus padres, donde aparecía, en el testamento de su padre como mujer (1611), y en el de su madre como varón (1622). Hacia 1630 había viajado de regreso a las Américas, esta vez a Nueva España, donde se instala en la ciudad de Orizaba (en el actual estado de Veracruz), viviendo del regenteo de un negocio de transporte de mercancías entre la Ciudad de México y Veracruz. Murió transportando una carga en un bote, aunque hay quien escribe que su fallecimiento ocurrió en los altos de Orizaba, sola entre sus asnos. Sus restos descansan entre los muros de la Iglesia del Real Hospital de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción de los Hermanos Juaninos, la que hoy en día es popularmente conocida como la Iglesia de San Juan de Dios, en ciudad de Orizaba. Catalina escribió o dictó un libro con sus memorias, que fueron publicadas bastante tiempo después en París (1894), por una traducción del poeta francés José María de Heredia y con ilustraciones del artista español Daniel Urrabieta Vierge (Cf. Quincey: 1972; González: 1999; Ibáñez: 2004; Aresti: 2006; Erauso: 1988).

El caso de Catalina, aunque extraordinario por el hecho de que la Corona perseguía y castigaba a la mujer que se hiciera pasar por varón, por ser éste un acto ilegal, es uno de los casos conocidos de la época en que cierto tipo de mujer, la rebelde, busca una estrategia de movilidad y ascenso social extremo, pues la apariencia e identidad masculinas les permitiría traspasar los estrechos márgenes de acción concedidos a las mujeres de su época, y acceder a cotos de libertad y prerrogativas sociales reservadas para los hombres. Otros casos conocidos son el de la mulata Elena de Céspedes, en Andalucía (siglo XVI), quien pudo abandonar su oficio de modista, convertirse en sastre y obtener acceso a educación para llegar a ser militar y médico, de hecho, fue a la postre acusado de un delito varonil, la bigamia; la “Dama de Arrientos”, que sirvió en los ejércitos de los Reyes Católicos con el nombre de Caballero Oliveros; así como el soldado Juliana de los Cobos, quien también fue recompensada por la corona en 1538. (Aresti: 2006, 54).

Sin duda alguna, los atrevidos actos de Catalina como varón, eran signo de la jerarquía social varonil esperada en su tiempo, de forma que no representaba ninguna amenaza para el orden establecido. Al respecto, Stephanie Víctor Rocha ha ofrecido una explicación similar, afirmando que Erauso no sería castigada ni por la ley eclesiástica ni civil porque lograba “a través de su accionar exaltar un

modelo masculino altamente valorado en una sociedad” (en Aresti: 2006, 55). Sin embargo, no hay que olvidar que en el caso de Catalina, su estado de virginidad, para la época era una pieza clave de la virtud femenina, idealizada por la virginidad, pureza y obediencia de María Inmaculada. Esta virtud ideal debía reflejarse también en la virtud corporal de “la primera mujer” Eva.

Para el siglo XVII, en tiempos de Felipe IV, ya bajo el patrón humanista cristiano favorable a la mujer, en cierta forma halagador y justificante, sobre todo de parte del novohispano, la figura corpórea de la mujer adquiriría un patrón de la Eva del barroco español, esto debido particularmente a la influencia del barroco flamenco (1603-1628) haciendo que las mujeres en España, se dejaron crecer los cabellos, tiñéndolos con frecuencia, mientras se reducía el bigote (bozo) y la perilla a la mínima expresión, escandalizando a los tradicionalistas moralistas de la época (García: 1981, 11-13). La atención al propio cuerpo se reveló en la afición a la moda, desbocada en el siglo XVII y que afectó tanto a varones como mujeres. Los varones usaron pelucas y se sabe con certeza que, al igual que la mujer de la realeza, la nobleza, en algunos círculos de cortesanos y aún en los criollos de la alta y baja nobleza, todos poseían utensilios propios de limpieza personal que un siglo antes eran usados solo por la realeza, tales como un limpiador de dientes, una buseta para tener polvos de dientes, un palo para dar cautiverio a los dientes, un punzón y una paletilla para las orejas y otra pieza para raer la lengua, una escobilla para limpiar los peines, dos dedales para guardar de las uñas, un vaso para purgar, etc. (García: 1981, 13). Las mujeres trataron de seguir un modelo femenino de belleza, el cual era cabellera larga y rubia, que iba mejor si en el físico del rostro se tenían ojos verdes; manos blancas, largas con uñas crecidas; cuerpo delgado con pechos pequeños, de talle estrecho y pie pequeño (García: 1981, 11).

Con respecto a la sexualidad, la represión impuesta por la Iglesia en tiempos de la Contrarreforma, incentivó el interés por la sexualidad en los varones y mujeres españoles, en cuanto a la Nueva España, ya de por sí, existía cierto libertinaje desde la llegada de los conquistadores (Cf. Herren: 1992), en ambos casos, la Iglesia tuvo que poner “mano dura” al respecto. Desde tiempos de Felipe II el puritanismo moralista fue muy imponente, por lo que se persiguió todo tipo de apetito y pecado, condenándose el sexo fuera del matrimonio, so pena más allá del simple desprecio moral, por lo que se implementó en la Inquisición, desde 1566, una gran actividad en torno a ello. En Nueva España las funciones inquisitoriales en un principio fueron desempeñadas por el clero regular (1522-1532) y por el secular (1535-1571) bajo un periodo de inquisición monacal y episcopal, respectivamente, para establecerse definitivamente entre 1571 hasta 1820 (Ramos: 2012, 41).

Para que el modelo patriarcal romano-cristiano continuara, el varón que cometía sexo con su comprometida o adulterio en caso de que alguno de ambos estuviera ya casado, no debía ser el único culpable, ni siquiera era culpable directo de sus actos, pues se solía culpar de ello a la mujer. Lo mismo sucedía con la bigamia o el concubinato, pues había sido la mujer, quien a través de su forma corpórea, su movimiento de caderas, sus partes sexuales semi expuestas, sus fragancias, sus vestidos, su desnudez o su desparpajo, la señalada como azuzadora del deseo y de la liviandad en el varón. Este comportamiento imputado a la mujer, exigió se sometiera moralmente a través del pudor; así, la pureza exigía el pudor. De acuerdo a la Iglesia, el pudor es parte integrante de la templanza, sirve para preservar la intimidad de la persona, designa el rechazo a mostrar lo que debe permanecer velado y está ordenado a la castidad; su uso acusa a quien lo lleva a cabo delicadeza y honestidad, pues ordena las miradas y los gestos en conformidad con la dignidad de las personas y con la relación que existe entre ellas (CIC: 2521), así como también protege el misterio de las personas y de su amor. Finalmente, el pudor como virtud invita a la paciencia y a la moderación en la relación amorosa; exige que se cumplan las condiciones del don y del compromiso definitivo del varón y de la mujer entre sí; y siendo el pudor modestia, inspira la elección de la vestimenta, mantiene silencio o reserva donde se adivina el riesgo de una curiosidad malsana, convirtiéndose en discreción (CIC: 2522).

Pero esta parte de la virtud cardinal de la Templanza, no se llevaría a la práctica sólo en términos morales, pues era una realidad el aumento de la desobediencia y el pecado entre los vasallos. El amancebamiento, concubinato y la bigamia eran cosa común en los territorios conquistados desde el siglo XVI, y en España y la Nueva España el adulterio creció en demasía en la primera mitad del siglo XVII. Así que para enfrentar este desorden y desequilibrio moral y civil, se recurrió al uso de las leyes, por un lado las propias de la Iglesia a través de la Inquisición, y por otro, al Fuero Real Castellano como norma secular o civil. Si bien ambas fueron usadas con base a la legislación medieval, llama la atención que desde lo normativo secular, particularmente es usada la denominada *Siete Partidas*, atribuida al rey Alfonso X de Castilla, la cual desde su primera emisión en 1491 y posterior ratificación en 1555, la Corona garantizó su poder sobre los señores feudales, pues contienen en menor grado derecho feudal y en mayor, derecho común, romano y canónico, siendo aplicadas como código doctrinal hasta el siglo XVIII.

De este modo, para evitar esos desórdenes que impactaban en la consitución de la Familia y en el logro de un Patrimonio, la Corona Española implementó una serie de medidas entre 1492 y 1512, como el hecho de que, al menos por norma, se impidiera el viaje al Nuevo Mundo por disidentes religiosos, judíos, islámicos, protestantes, gitanos, abogados, y en principio a mujeres solteras o viudas, pues solo los varones casados en España con españolas eran “aceptables”; pero para los varones españoles solteros que no podían o deseaban regresar a casar con mujeres a España, esperaban la llegada de esclavas blancas, principalmente moriscas y así casarse con ellas a fin de mantener una “descendencia apropiada” (Baudot: 1996, 64).

Sin embargo, la mujer indígena desde la llegada de los españoles, cumplió una importante función de intercambio que aseguró una relación de estatus y parentesco entre la sociedad prehispánica y los conquistadores, quienes se hicieron de muchas mujeres para su placer personal, para su estatus con una mujer indígena noble, y en particular, para la hacienda. Así las indígenas las hubo en toda actividad y condición: los españoles las mantuvieron como esclavas, concubinas, amancebadas, prostitutas, o como parte del adulterio e incluso la bigamia (Cf. Romero: 2001b).

Esta actitud polígama en los españoles, de acuerdo al discurso justificante patriarcal, fue explicada por Motolinia en 1538 cuando reconoció que no era por prestigio social el tener múltiples mujeres como sucedía en España, sino más bien por una suerte de granjería, sea para la cosecha de la tierra o para la obtención de hijos que apoyaran en las labores del campo (Benavente: 1992, Trat. II Cap 7). Hay que subrayar el hecho de que en España muchos maridos buscaban amantes y las hallaban con disposición, sea porque como hemos leído eran “fáciles de cortejar”, o porque, siendo mujeres “concubinas”, buscaban quien las sostuviera o ayudara económicamente

Respecto al concubinato, en las Siete Partidas de 1555 se expone: “(...) Grave pecado es que solteros tengan concubinas; pero es mucho más grave, y cometido en notable desprecio de este granse sacramento del matrimonio, que los casados vivan también en este estado de condenación, y se atrevan á mantenerlas y conservarlas algunas veces en su misma casa, y aun con sus propias mujeres. Para ocurrir pues el santo concilio con oportunos remedios a tan grave mal, *establece que se fulmine contra semejantes concubinarios, asi solteros como casados, de cualquier estado, dignidad ó condicion que sean, siempre que despues de amonestados por el ordinario, aun de oficio, por tres veces sobre esta culpa, no despidieren las concubinas, y no se apartaren de su comunicacion;* sin

quepuedan ser absueltos de la excomunion, hasta que efectivamente obedezcan a la correccion que se les haya dado” (Siete Partidas: 1767, Partida Séptima, Título 17, 430-431).

Respecto a la mujer concubina las Siete Partidas especifica un castigo concreto: “(...) Las mugeres ó casadas ó solteras que vivan públicamente con adúlteros ó concubinarios, si amonestadas por tres veces no obedecieran, serán castigadas de oficio por los ordinarios de los lugares con grave pena, según su culpa, aunque no haya parte que lo pida, y sean desterradas del lugar ó de la diócesis, si asi pareciere conveniente á los mismos ordinarios, invocando, si fuese menester, el brazo secular; quedando en todo su vigor todas las demas penas fulminadas contra los adúlteros y concubinarios” (Siete Partidas: 1767, Partida Séptima, Título 17, 431)

Para terminar con la poligamia entre los españoles radicados en la Nueva España, se hizo la Bula Papal *Altitudo*, (1537), la cual concedió “(...) a los españoles neófitos que habían tenido muchas mujeres, se casasen con una cualquiera de ellas, la que eligieran, en caso de que no pudieran recordar cuál había sido la primera. La decisión recaía sobre la conciencia de cada uno; ni siquiera el testimonio de los testigos servía, ya que la Iglesia no reconocía como legítima a la que fue primera esposa en el tiempo, sino *in jure*, es decir, aquella con la que se hubiera casado con entera libertad y conocimiento, con voluntad de que su unión fuera indisoluble y con afecto conyugal” (Gonzalbo: 1998, 32). Un caso que ilustra esta situación lo es en la estancia de San Miguel Atlamajac, de la jurisdicción de San Juan Teotihuacán, ocurrido en 1582, mediante la denuncia a las autoridades de del arriero tequitlato de la estancia, Vicente San Miguel por “alcahuete” pues a su hija y a su nieta las tenía amancebadas simultáneamente con el español Sebastián González (AHN esc. Sánchez, exp 1, 29fs; AHN esc. Xuárez exp 1, 7fs).

Así, los papas Pío V en 1573 y Gregorio XIII en 1585, ratificarían los privilegios de la Bula *Altitudo*, a fin de ordenar tal situación; pero lo cierto es que la situación no aminoró y si bien los españoles comenzaron el mestizaje formal a través del matrimonio, disminuyendo la bigamia, aún cometían adulterio, pues tenían concubinas. Tanto en España como en Nueva España durante los siglos XVI y XVII, la barraganía o concubinato, fue llevado a la práctica de manera muy frecuente.

Al principio de la Colonia, las mujeres novohispanas se hallaban en tres condiciones sociales y jurídicas según su relación con el varón: podían ser “barraganas”, “mancebas” o “meretrices” (Romero: 2001b, 50). Las barraganas dejaron de ser concubinas y eran ahora esposas legitimadas por

la Iglesia y la Corona, las mancebas seguía siendo mujeres que se ayuntaban temporalmente con varón soltero o casado sin que tal unión tuviera reconocimiento público, y las meretrices eran mujeres que por dinero o alguna otra paga en especie brindaban placer a todo tipo de condición de varones, sin posibilidad de respetabilidad moral. Por ello hay que mencionar que en *La Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias de 1680*, que era antecedente la *Recopilación de Indias de León Pinelo* (1635) y que, a su vez, precedió al *Cedulario indiano de Encinas* (1596), no se mencionaba el concubinato, no obstante, sí contemplaba disposiciones que podían llevar a hacer consideraciones relativas a éste (Cf. Zúñiga: 2010).

Durante el transcurrir del tiempo, entre los siglos XVI y XVII, la diferencia en la condición social de la mujer casada y la que vivía con un varón sin estarlo, fue cambiando en la vida pública, mientras que en la vida privada, la diferencia prácticamente no existió (Romero: 2001b, 50). De esta forma como a las barraganas, a las mancebas se les veía con respeto y eran aceptadas socialmente, particularmente aquellas que por la condición de su “pareja”, la fortuna que ellas habían logrado obtener de su “pareja”, y las obras pías que ellas hacían, se ganaron un buen lugar en la sociedad novohispana.

Este tipo de condición se multiplicó también en España, a pesar de que jurídicamente era un delito múltiple, pues suponía no tan solo el adulterio, sino el lenocinio a quienes encubrían o facilitaban tal conducta y hasta el asesinato de un cónyuge. Con respecto a ello las Siete Partidas señala “(...) Enemiga, e muy grand pecado, fazen todos aquellos que yazen con las mujeres casadas: e este pecado atal es llamado adulterio. E como quier que esto sea muy grand yerro, si acaesciese que muera el marido de aquella que fizo el adulterio, bien podría después casar con ella con quien lo fizo, non auidiendo otra mujer, *fueras ende por tres razones*. La primera es; si qualquier dellos matasse, o fiziesse matar, o fuesse en consejo de la muerte del otro marido, ó de la mujer, con entencion que casassen después en vno. La segunda, si aquel que yaz eco ella jurasse, y le prometiesse, que casaria con ella despues que fuese muerto su marido. La tercera, si alguno yoguiesse con mujer agena, e casasse con ella seyendo viuo el marido: ca mujer se muriesse el marido della, non valdría el casamiento, que ante ouiesse fecho. Esso mismo seria, de la mujer que fiziesse adulterio, con ome casado, en alguna destas tres maneras sobredichas. E mujer que quisiesen beuir en vno, los que se casassen en alguna de las maneras de suso dichas, deuelos la Eglefia departir; fueras ende, si alguno se caso con el. Ca entonces en escogienda es de aquel que non sabe, dde fincar con el otro, o de partirse del, e casar a otra parte” (Siete Partidas: 1767, Partida Séptima, Título 17, 426).

Debido a lo Es por ello que en el siglo XVII se dictaminaron varias leyes al respecto. Por parte de la Inquisición se impusieron en Castilla, Aragón y Valencia: “Dot, exovar lo part per dret la qui comet fer adulteri a vituperi del marit seu sentenciada: apedrgada por la ley vella; dins en Castella mor degollada; allt enforcada en Aragó; per lo fur no mor en Valencia sols penitencia pecuniaria” como apunta Jauma Roig, autor del *Llibre de les Dones* del siglo XV (En García: 1981, 13). Para el inicio del siglo XVIII, la Ley Inquisitorial en las Constituciones Catalanas señalaba, hacia 1702, que la pena que debía sufrir una mujer adúltera debía ser “que el marido la tendrá en su propia casa, en estancia de doce palmos de longitud, seis de altitud y dos camas de altura; que le dará un saco de paja bastante grande para dormir y una manta para cubrir su cuerpo; que hará en dicha estancia un agujero para la satisfacción de las necesidades corporales y dejará una ventana para dar las vituallas; que diariamente le dará dieciocho onzas de pan y tanta agua como quiera, y no le dará ni hará cosa alguna para precipitarle la muerte, ni hará cosa alguna para que muera”(García: 1981, 14). Para el siglo XVII, en España, aumentó el número de adúlteras, mujeres que casadas, eran “rentadas” por sus maridos para que tuvieran una vida de concubinato con canónigos, tal como ya se advierte en la novela *Lazarillo de Tormes* (1554), donde el clérigo concubinario, fuese quizá el canónigo Bernardino de Alcaraz, un fallido arcipreste de San Salvador en Requena por el año de 1497 (Cf. Vaquero: 2000).

En los libros de viajeros por España, se hallan las descripciones hechas por Antoine de Brunel (1622-1696), quien menciona que, durante su viaje desde San Sebastián, pasando por Madrid hasta Barcelona, notó el desenfreno de los varones por conquistar a cuanta mujer se les pusiera por delante, por lo que esta era una euforia propia de la Península y en la que no había varón que no cayera en las redes de amor de una querida (Cf. Brunel: 1666). El clero también llevó de mal forma el voto del celibato, y esto, tanto en España como en las Américas, por lo que desde 1540 hasta 1700, el tribunal inquisitorial tuvo mucho trabajo al respecto, sólo como ejemplos, hubo entre esas épocas 125 casos en Toledo, 103 en Zaragoza y 92 en Granada (García: 1981, 18), y hasta los inquisidores de Córdoba y del Perú iban siempre acompañados de sus mancebas. Aunque las *Siete Partidas* de Alfonso X El Sabio (1252-1284), en su Título XIV, Partida IV, reglamentaron al concubinato denominándolo barraganía y lo declararon pecado mortal exigiendo que ambos concubinos fueran solteros y que sólo se podía tener una barragana, mediante las *Leyes Pragmáticas* de los Reyes Fernando e Isabel (1491 y 1502) consiguieron establecer la doctrina canónica para poco a poco, extirpar o disminuir la barraganía tanto en los clérigos como en los seglares, sin embargo, hasta mediados del siglo XVI las cosas no habían cambiado (Zúñiga: 2010, 4).

Terminando este primer análisis sobre visos de transgresión en cuanto a la vida de la mujer en su propia persona, el caso extraordinario de la monja Alferez, representa sin duda “la excepción a la regla” como suele decirse, cuando por lo general, en el espacio-tiempo del siglo XVI, el comportamiento de la mujer está copado por el varón a través de la moral religiosa y secular, parte directiva de su comportamiento. Es este un imaginario desequilibrador que propició movimiento, cambio y ruptura en la norma moral y se permitió cuestionar lo establecido. El que Catalina de Erauso haya podido hacer semejante vida, es sin duda un viso de transgresión digno de citarse, pues con el uso travestido de su apariencia física en su cuerpo, arreglo y con las maneras de haber podido esconder su actitud y sexualidad femenina, logró pasar por alto las normas religiosas y seculares de su época; aunque habrá que decirlo, la Iglesia le salvó y el propio Papa le concedió su derecho de seguir vestido como varón, aceptado su condición sólo quizá, para disminuir en la sociedad el ejemplo de su transgresión, y ocultando sus aventuras de la vida pública hasta fines del siglo XIX.

Por otra parte, las muchas mujeres en España y Nueva España, durante los siglos XVI y XVII, quienes a través de la vida, en su propia persona, encontraron cabida en la sociedad por medio del concubinato, fue vista por el varón como un “logro” de su “atracción”, sea por manejo de su higiene y arreglo para llamar la atención del varón, o por algún rasgo que mostraba su sensualidad o sexualidad en su apariencia, después de todo, la mujer buscaba un lugar en la sociedad y también amor en su amante, así que culpable o no, tan solo lo era moralmente, por lo que su “transgresión” en cuanto a la obtención de apetitos y pecados, era más bien “adecuación” a la situación material en que podía o deseaba vivir. No hay que olvidar que la desobediencia a la norma religiosa y secular, también lo hacía conjuntamente con el varón, que, utilizando ese orden sociocultural paralelo, a la mujer le era permisible dicho comportamiento en cualesquiera de los espacio-tiempo de la época, tal como si en todos hubiera cabida tiempo de carnaval. Por esta razón, el comportamiento de la mujer adúltera o concubina del siglo XVI y XVII aún no resulta ser abiertamente una transgresión, ni parte del púnico interés propio de la mujer, la cual, más bien se adapta, adecúa y logra ser aceptada o utilizada por el interés varonil que ve ante el orden de la norma moral religiosa y secular, la necesidad de crear un orden paralelo a ésta, donde el castigo moral y físico hacia la mujer, era “lo más indicado para salvar su dignidad moral”.

Continuando con el estudio acerca de la mujer en los siglos XVI y XVII bajo los, espacio-tiempo antes mencionados, a fin de hallar visos de transgresión, abordamos ahora el que hay con relación de su

persona hacia la sociedad, mediante los ejemplos de honra, religiosidad y prostitución, como valores socioculturales inherentes a la mujer en el sistema patriarcal en sus roles de casada, monja y prostituta, respectivamente, cada una en su cautiverio (Cf. Lagarde: 1990).

Ya sea por las Sagradas Escrituras, por los escritos seculares o civiles, estaremos de acuerdo en que uno de los valores más sobresalientes de los siglos XVI y XVII en España como en Nueva España es la honra. Desde el código civil de las *Siete Partidas* de Alfonso X hasta las *Leyes Pragmáticas* de los Reyes Católicos, se puso de relieve la importancia del honor como una doble aceptación: íntima o propia, por ser virtud de buenos hechos; y personal o social, por ser estimación y fama que le otorgan los demás.

Lo que descubrimos es que la honra del varón medieval, propia y social, que defendió con armadura, espada y escudo, a su Señor, la Dama y la Religión; pasa al siglo XVI, ahora defendiendo con trabajo arduo en el campo, el comercio o en el Estado, a su casa, hacienda, y familia. Y si entonces lo hizo aun teniendo “por desdicha” como compañera a Eva, la pecadora; ahora lo hace teniendo “por gracia” como compañera a María, la fiel. Así, desde un punto de vista humanista cristiano ascético, el rol de la mujer será de mayor importancia para el varón, no por darle libertad, sino por sujetarle más, pues en ella descansaba el honor de él, pues como hemos visto, el varón debe cuidarse de la desgracia y la condenación a través de la virtuosidad y vergüenza que su mujer tenga.

Sin embargo, la mujer casada con dotes de virtuosa, como hemos visto arriba, fue presa del orden paralelo que existió en España y Nueva España. La moralidad religiosa y secular que regía a los vasallos, se veía reflejada en una legislación ambigua a la que acudieron amparándose según conveniencia propia, con lo que los varones, como ya vimos, lograron infringir las normas relativas al ayuntamiento con distintas mujeres, manteniendo la imagen de respetabilidad que la norma moral les exigía. En esta España de los siglos XVI y XVII, la mujer como compañera del varón, en su papel de dama virtuosa, ostentaba la proporción de ser madre del mayor número de hijos ilegítimos en Europa (Bennassar: 1975, 149-151). Por su parte, en Nueva España, los ideales religiosos se pregonaban, como ya hemos visto antes, como valores absolutos y normas religiosas sustentadas en el Derecho Canónico; además, los ideales seculares se pregonaban también, como orden público y norma civil sustentadas en el Derecho Real Castellano; pero la realidad para obrar la ley Castellana que debía aplicarse en las Indias (como Derecho Indiano) en sus dos vertientes, peninsular (España

para las Indias) y criollo (el propio derecho de las Indias) fue en muchos casos inaplicable (Cf. Zúñiga: 2010; Gonzalbo: 1998).

Por lo tanto la honra en España y Nueva España, en la gran mayoría de mujeres de las castas, indígenas, cortesanas, e incluso de criollas y españolas nobles, fue en el mundo real, la historia de una honra de “disimulo ventajoso”, en donde el varón pudo sacar provecho y la mujer pudo sobrevivir apegada a ese orden paralelo varonil, sin obtener mayor “transgresión” que la que permitía dicho orden.

Por lo que respecta a la mujer inmersa en la religiosidad, jugando el papel de monja, en los siglos XVI y XVII, hubo un gran interés en España como en Nueva España, por devolver a los creyentes alicientes materiales para su consumo popular, por lo que, desde el papado, se publicaron las vidas de ilustres santos y beatas, y se beatificarían 23 personajes y se canonizarían a 20 más, viviéndose particularmente una efervescencia inmaculista, como se demuestra en 1621 cuando, los diputados reunidos en Cortes, juraron a la Santísima Trinidad y a la Beatísima Virgen María, de tener y celebrar el misterio de su Purísima Concepción, aunándose a las principales ciudades del reino y las cofradías, y, de acuerdo al franciscano Pedro de Alva y Astorga, a partir de ello al menos casi 300 obras o sermones, se hicieron sobre el tema (En Garcia: 1981, 22). La importancia de María como mujer inmaculada creció entre los monasterios, pues quien mejor que ella era representante del estado de castidad y pureza, voto de pobreza y renuncia a los bienes materiales, sumisión y obediencia, que las monjas debían guardar.

Un caso al respecto de gran importancia en este estudio sobre el imaginario desequilibrador que conlleva a la transgresión, lo representa **Luisa de Carvajal y Mendoza** (1566-1614) poeta mística española del siglo XVI nacida en Jaraicejo, Extremadura y que murió en Londres. De familia noble, su padre fue Francisco de Carvajal y su madre María de Mendoza, hermana de Francisco Hurtado de Mendoza, primer marqués de Almazán. Cuando cumplió seis años de edad falleció primero su madre y casi inmediatamente después, su padre, como era hija única, fue separada de sus hermanos y enviada a Madrid a vivir con su tía abuela materna, María Chacón, quien había sido aya de las infantas Isabel Clara Eugenia y Catalina Micaela. Pero en 1576, murió su tía, por lo que fue a vivir a Soria con su tío materno, Francisco Hurtado de Mendoza, el marqués de Almazán, quien junto con su esposa le dieron una educación doméstica e intelectual de acuerdo a su estamento social, por lo que recibió junto con sus primas, lecciones de latín, lectura de los clásicos, conocimientos cristianos y la

práctica de la caridad, una de las ocupaciones más importantes de las mujeres nobles que ella seguirá (Cf. Ruiz: 1997).

Al cumplir Luisa los trece años, su tío, quien la sometía a excesivas penitencias, en 1591 la autorizó a vivir sola en otra casa, en compañía de una criada, y cuando en 1592 fallecieron sus tíos reclamó su herencia paterna que donará a los jesuitas con quienes había estrechado buenos lazos. A la edad de veintiséis años abandona las costumbres de la nobleza y llega a usar vestimenta de monja en su casa pero sin entrar en un convento, y en el propio palacio de su tío comenzó una asociación religiosa con los miembros de la servidumbre. Finalmente, atraída por la mística religiosa, en 1593, hizo los votos de pobreza, obediencia, mayor perfección y martirio. A partir de este momento, en su residencia establecerá una especie de beaterio y se pasará su vida visitando enfermos, brindando consuelo y consejo a las damas de la realeza y de la nobleza baja que solían visitarla.

En 1595, conmovida por la ejecución en Inglaterra del jesuita inglés Henry Walpole, decidió dedicar su fortuna a la creación y mantenimiento del Colegio Inglés de Jesuitas en Lovaina hoy Bélgica, y entonces ciudad de los Países Bajos tutelados por España. A partir de 1597, recibió permiso de su confesor para recibir la comunión a diario, algo muy inusual entonces, y con esa actitud sumamente mística un año después comenzó a escribir acerca de sus experiencias de místicas y desarrolló la mayor parte de su producción poética. En 1601, se mudó a Valladolid, donde se había instalado la corte real y un año después realizó las obras sobre los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. En 1604 hizo escribir su testamento, en el cual se avizoraba una disposición clara hacia el martirio (Cf. Redworth: 2008).

En el año de 1605 partió hacia Londres, vía París y Bruselas, llegó completamente sin dinero pero con ayuda de católicos, logró establecer otra asociación o grupo de mujeres para dedicar sus vidas al servicio del prójimo y a alabar a Dios, siendo parte de las actividades religiosas, la de visitar a católicos en hospitales, cárceles e hizo servicios de conversión a protestantes, (Cf. Rhodes: 1998, 887), esto le causaría muchos problemas, particularmente porque en 1604, un grupo católico conspiraba contra el gobierno inglés y había intentado hacer explotar el Parlamento (Conspiración de la pólvora). Estuvo presa en 1608, junto con otros varones católicos, ella, por su labor misionera, y pudo salir, gracias la intervención del embajador de España en Londres, Alonso de Velasco, quien en adelante la protegería (Cf. Abad: 1966). Después de su liberación se dedicó a recoger los miembros amputados de los católicos, ejecutados por descuartizamiento. Ella misma los adecentaba y

guardaba en cajas de plomo como reliquias, lo que hará en adelante con los católicos ejecutados. En 1613, el arzobispo de Canterbury George Abbot la hizo encarcelar por segunda vez junto con tres de sus compañeras, debido a que algunos creían que estaba conspirando contra el gobierno del rey Jacobo Carlos Estuardo I de Inglaterra y VI de Escocia, apresándola so pena a ser ejecutada. Esto provocó un conflicto diplomático, ya que amenazaba la paz entre los países, por lo que una vez más, el embajador español, ahora Diego Sarmiento de Acuña, conde de Gondomar, logró liberarla. Sin embargo, la corte madrileña del rey Felipe III dictó una orden en la que exigía que Carvajal retornara inmediatamente a la península ibérica pero en pleno invierno, Luisa Carvajal salió enferma de la cárcel y antes de poder cumplir la orden, falleció.

Aunque no está beatificada, a Luisa de Carvajal se la considera una mártir por el pueblo español, mujer quien comenzó a llevar una vida autónoma y recurrió a lo místico y las obras pías de su orden para encontrar cierta libertad en su disposición a servir al prójimo y hacer conversión, cierta transgresión se advierte en ella, no por ir en contra de la iglesia, la que siempre respetó y a su confesor, sino por el hecho de su postura piadosa y mística que se ve reflejada en la libertad que se le concedió para realizar una obra epistolar bastante extensa, dirigida a varias personalidades importantes de su tiempo, así como una colección de poemas, también extenso, de temática eminentemente religiosa, pero lo verdaderamente extraordinario, resulta en ella ser quizá, la primer mujer que presentó una Tesis Doctoral (Cf. Rhodes: 2000).

Un ejemplo de esta compostura lo representa sin duda María Coronel y Arana, o mejor conocida como Sor María de Jesús de Ágreda (1602-1665), quien es indiscutiblemente, la figura espiritual más interesante de la España del siglo XVII, debido a sus valores humanos extraordinarios. Descendía de judíos por vía paterna, fue devota de la oración intensa, penitencias, pobreza, caridad y celo apasionado por los demás; de voluntad generosa, inteligente, imaginativa y creadora y con gran capacidad de asimilación y facilidad para escribir. Pero fueron sus “fenómenos externos” de éxtasis, sobre todo sus “apariciones” como “La dama azul de los llanos” en Nuevo México y Texas, en donde evangelizaba y enviaba a los indios a pedir el bautismo a los misioneros franciscanos. La Inquisición tomó cartas en el asunto (1635), e hizo un proceso formal sobre el mismo (1649-1650) con resultado favorable para la monja, dejando datos interesantes al respecto, los que la hicieron pronto célebre ante el propio Felipe IV, con quien mantuvo una abundante correspondencia (Cf. García: 1981, 20).

Desde este punto, más en Luisa de Carvajal que en María de Jesús, en ellas hay un éxtasis que hace posible cierta libertad en sus “almas” y esta posibilidad aparece como trasgresión, aunque no pudiera haber sido posible tal transgresión sin el beneplácito del varón en ambos casos, pues en ambas hallamos la misión de conversión. Sin embargo, existe un único y exclusivo caso en el que una monja, apoyada por la nobleza novohispana, logró trasgredir más abiertamente su comportamiento siendo la primera mujer en el Nuevo Mundo de hacerlo. Por supuesto, nos referimos a Juana Inés de Asbaje, Juana de Asbaje, o mejor conocida como “Sor Juana Inés de la Cruz”, a quien ya hemos citado antes, pero que ahora nos ilustrará sobre la relación de su persona hacia con la sociedad, el problema sobre la decisión de ingresar a la vida religiosa, los valores que circundan alrededor del hecho y sobre todo, la visión misma de la realidad social expresada por ella como propia mujer.

Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana (1651-1695) nació en un oscuro lugar llamado por entonces “la celda” en San Miguel de Nepantla, Amecameca (Chávez: 1970, 17), fue la menor de las tres hijas (María, Josefa y ella), siendo su padre un militar de origen vasco proveniente de Vergara de Guipúzcoa, de nombre Pedro Manuel de Asbaje y Vargas Machuca, quien moriría hacia 1669; mientras que su madre fue, Isabel Ramírez de Santillana, novohispana criolla quien fallecería alrededor de 1668; ambos nunca se unieron en matrimonio legítimo y su madre, al poco tiempo, se separó de su padre y procreó otros tres hijos con Diego Ruiz Lozano, a quien tampoco desposó (González: 1992, 13). La situación de su padres muestra la “laxitud de la moral sexual en la colonia” de la que hemos venido hablando (Paz: 1982, 98-107). La niña pasó su infancia entre Amecameca, Yecapixtla, Panoaya (donde su abuelo tenía una hacienda donde se sembraba trigo y maíz), y Nepantla; aprendió náhuatl con los esclavos de las haciendas de su abuelo. El abuelo de Sor Juana murió en 1656, por lo que su madre tomó las riendas de las fincas (Chávez: 1970, 6-7). Asimismo, aprendió a leer y escribir a los tres años al tomar las lecciones con su hermana mayor a escondidas de su madre (Salceda: 1957, 455). Pronto inició su gusto por la lectura, pues descubrió la biblioteca de su abuelo y así se aficionó a los libros y leyó cuanto tuvo a su mano. Juana Inés se trasladó a la Ciudad de México debido quizá a que su madre no podía más cuidar de ella y vivió con María Ramírez, hermana de su madre, y con su esposo Juan de Mata. Aproximadamente vivió en casa de los Mata unos ocho años, desde 1656 hasta 1664 (Chávez: 1970, 14). Fue entonces cuando ingresa a la corte del Virrey Antonio Sebastián de Toledo, marqués de Mancera y será la virreina, Leonor de Carreto, quien se convertirá en una de sus más importantes mecenas, admiradora y protectora. En la corte, solían celebrarse fastuosas tertulias a las que acudían teólogos, filósofos, matemáticos, historiadores y todo tipo de humanistas, en su mayoría egresados o profesores de la Real y Pontificia

Universidad de México, por lo que allí, como dama de compañía de la virreina, la adolescente Juana desarrolló su intelecto y sus capacidades literarias y se sabe que escribía sonetos, poemas y elegías fúnebres que eran bien recibidas y pagadas en la corte. Cuando el confesor de los virreyes, el padre jesuita Núñez de Miranda, supo que la joven no deseaba casarse por su supuesta devoción a servir al Señor, pero más aún por el amor al estudio, que él sin saber lo segundo, le apoyó a ingresar a un convento. En las carmelitas debido a la rigidez extrema la llevó a enfermarse, y la cambiaron a la Orden de San Jerónimo, de disciplina más relajada con una celda de dos pisos y sirvientas (González: 1992, 18). Con la remoción en 1674 del Virrey de Mancera, marchan de la ciudad para volver a España, pero en el trayecto muere doña Leonor de Carreto, a quien Sor Juana le dedica varias Elegías de tipo petrarquista. En 1680 cuando se produce la sustitución del Virrey, a Sor Juana se le encomendó la confección del arco triunfal que adornaría la entrada de los virreyes a la capital, para lo que escribió su famoso *Neptuno alegórico* que los impresionó gratamente, por lo que le ofrecieron su protección y amistad, especialmente la virreina María Luisa Manrique de Lara, condesa de Paredes quien fue también muy cercana a ella, demostrado porque la virreina poseía un retrato de la monja y un anillo que ésta le había regalado, llevando incluso los textos de Sor Juana a España para que se imprimieran a su relevo (Alatorre: 2001, 8-37).

Ante todo esto, Sor Juana sigue aun dentro de la normatividad moral, si bien no la ascética humanista, sí bajo aquel orden colonial paralelo, que se ha otorgado a ella por parte del alto clero y los virreyes, es decir, no hay transgresión por su parte, la transgresión ocurre cuando su confesor, el padre Antonio Núñez de Miranda le reprocha por tanta relación con la virreina en “cosas mundanas”, siendo ella una monja, e intenta prohibirle seguir en la corte para que atienda sus asuntos espirituales, pues aquí ya subyace que existía “cierto celo de los varones de letras” respecto a su inteligencia mostrada en los círculos académicos, cuando, siendo que es una mujer monja debía figurar mucho menos en sociedad y que en silencio se condujera para que hablara por ella su virtud; ante esto y con apoyo de la virreina, Sor Juana rompe amistad con su confesor y este rechazo hacia su persona, es la primer gran transgresión de la mujer novohispana (Alatorre: 1987: 591-673).

Durante el gobierno del marqués de la Laguna (1680-1686) se da la época dorada de la producción de Sor Juana, escribiendo versos sacros y profanos, villancicos para festividades religiosas, autos sacramentales (*El divino Narciso*, *El cetro de José* y *El mártir del sacramento*) y dos comedias (*Los empeños de una casa* y *Amor es más laberinto*). Su producción literaria y su dirección al frente del convento donde hacía experimentos científicos, la hizo blanco de la mirada y murmullo de

eclesiásticos. Tras una crítica privada que Sor Juana realizó sobre un sermón, *Carta Atenagórica*, del entonces muy conocido predicador jesuita António Vieira, entonces hubo la ocasión para que el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, bajo el seudónimo de Sor Filotea, pudiera acometer en contra de su comportamiento “recomendándole” a Sor Juana que dejara de dedicarse a las “humanas letras” y se dedicase en cambio a las divinas, por ser más útil en su condición como mujer y bajo el papel de monja. Como sabemos, Sor Juana contestó con su célebre escrito *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, donde hace una encendida defensa de su labor intelectual y en la que reclamaba los derechos de la mujer a la educación, así, entre 1690 y 1691 se dio esta controversia, donde claramente, por su desobediencia y rebeldía escrita en sus cartas, Sor Juana no saldría bien librada ante la presión del alto clero. De esta manera, en 1693 cesó de escribir y se dedicó a labores religiosas, su “reconciliación” con el padre Núñez de Miranda le obliga a deshacerse de su biblioteca y su colección de instrumentos musicales y científicos, los que fueron dados a al arzobispo Aguilar y vendidos, según declara su testamento, para ayudar a los pobres. Fue enterrada el mismo día de su muerte en 1695, con asistencia del cabildo de la catedral y el funeral fue presidido por el canónigo Francisco de Aguilar y la oración fúnebre fue realizada por Carlos de Sigüenza y Góngora; con tal prisa para deshacerse de su cuerpo, de su biblioteca y de sus instrumentos, hay muestra clara de que el noble clero deseaba olvidar pronto su desobediencia sin que causara mal entre otras monjas, así también se sabe que se “perdieron” muchas de sus obras (Cf. Soriano: 2011).

Así pues Sor Juana representa fielmente un “ímpetu propio”, con relación de su persona hacia la sociedad, mediante el rol de monja inmerso en la religiosidad, pero como Catalina de Erauso, es otro caso exclusivo de transgresión en el imaginario moralizante humanista cristiano, siendo ésta una función desequilibradora que propició movimiento, cambio y ruptura, aunque momentáneo y único en cuanto a la mujer, permitiéndose un cuestionamiento de lo establecido. Sin embargo, también hay que observar cómo el varón, garante del poder que la norma religiosa y secular le proporciona, logra que, una vez sin mayor apoyo virreinal, Sor Juana deba de “aceptar” ser monja y cumplir como tal, deshaciéndose de lo más valioso que posee, sus libros e instrumentos, “aceptando” su rol no escribiendo más, callando, e imponiéndose como propia penitencia la firma que estampó en el libro del convento: “yo, la peor del mundo”, que se ha convertido en una de sus frases más célebres.

Dejando el imaginario de la religiosidad, pasemos ahora a abordar el punto en donde la mujer se halla con relación de su persona hacia la sociedad, mediante un rol y una actividad contraria a toda norma moral religiosa aceptable, corpórea por excelencia no deja de ser un cautiverio que la mujer

ha vivido desde el principio de los tiempos: la prostitución. La legislación prohibía que viajaran “mujeres públicas” a las Indias, y como es lógico, en los expedientes de pasajeros nunca aparecerán, sin embargo es un hecho que muchas lo hicieron a través de su fingida modestia en su comportamiento, acompañadas de parientes reales o simulados, aunque también se trasladaron mujeres viudas esperanzadas en un buen segundo matrimonio o huérfanas que, al no llegar a lograr un buen matrimonio por falta de medios, se vieron en la necesidad de venderse a pretendientes ocasionales hasta ser mancebas de algún proxeneta (Gonzalbo: 1998, 77-78).

La prostitución ha sido un modo de vida para la mujer desde el inicio de la historia, por lo que desde siempre ha tenido que ser regulado por el Estado. De esta forma, la reglamentación para el ejercicio de la prostitución establecía, para los siglos XVI y XVII en España, que la mujer no fuera noble, que fuera mayor de doce años, y su condición fuera de huérfana, hija de padres desconocidos o abandonada, de ahí la palabra “perdida”. De acuerdo a la norma moral religiosa y secular, debía disuadirse a la mujer mediante una plática moral del juez para que no ingresara o abandonara esta profesión. Pero una vez cumplido este requisito, las leyes castellanas le otorgaban permiso para ejercer, ser periódicamente revisada por médicos de la corte y, particularmente, una vez al año, el viernes de Cuaresma, las conducían a la iglesia de las Recogidas donde, desde 1587 en Madrid a través de la fundación de la Casa de Mujeres Arrepentidas, se les instaba a abandonar la profesión, de lo contrario, eran “amenazadas” por un clérigo en la iglesia debido a sus pecados no confesos, a su falta de arrepentimiento y a ser actos de profanación, abominación, escándalos e inquietudes, manteniéndose cerrados los prostíbulos en el espacio-tiempo de la Cuaresma y la Semana Santa (García: 1981, 18-19).

La imagen del rol transgresor y desequilibrante se halla en la prostituta, que para el siglo XVI puede advertirse sin duda en la obra del célebre dramaturgo español Fernando de Rojas (1470-1541), *La tragicomedia de Calixto y Melibea* elaborada hacia 1502, que sin ser creada para el teatro, se hizo famosa como pieza dramática, adaptándose y tomada por nombre “La Celestina”, proveniente del apelativo de la protagonista principal, una mujer “celestial” ahora vieja, que ha sido de joven una prostituta, y por su experiencia resulta ser astuta, encantadora, corrupta, chismosa, aficionada a la bebida y hasta bruja o curandera, dispuesta a satisfacer las fantasías de los varones a cambio de mucho dinero, encubriendo y facilitando amores ilícitos; como toda una alcahueta.

Con respecto a la ciudad española de mayor número de prostitutas lo fue Valencia quien desde el inicio del siglo XVI contaba con un espléndido burdel, al respecto, Bartolomé Joly nos dice en 1501: “Hay en Valencia, como el resto de España pero más delicioso aquí, un grande y célebre lugar de mujeres dedicadas al placer público, que poseen todo un barrio de la ciudad, donde esta vida se ejerce en toda libertad. Un proverbio español dice: ‘Rufián cordobés y puta valenciana’ (...) Las mujeres de este oficio están a vil precio, entre la excesiva cortesía de todas las demás mercancías” (En García: 1981, 20), y es que la tarifa media era de medio real, una cuarta parte de lo que ganaba un peón; le seguía en número de prostitutas Sevilla, con más de tres mil para el siglo XVII. Ante esto, se dispuso hacia 1623 por el propio Felipe III, la clausura de “lupanares” en todas las provincias del reino y el uso restringido de prostitutas en los burdeles, sin embargo ésta no tuvo ningún éxito, pero tampoco tuvieron éxito alguna cortesana prostituta española de la época, pues no alcanzaron una “digna” reputación en su profesión, como pasó en Venecia, Roma o Florencia, a pesar de que tan solo en la corte, a mediados del siglo XVII había más de ochenta mancebías. Al respecto, en 1659, el Virrey de Navarra, Antoine III de Gramont comenta: “Después de las diez de la noche cada uno va allí solo, y se quedan todos hasta las cuatro de la mañana en las casas de las cortesanas públicas que saben retenerlos por tantos atractivos (...) El gasto que hacen en casa de estas cortesanas es excesivo porque nada les parece caro” (En García: 1981, 20).

Ante esta situación, no era de extrañar que tuvo un notable desarrollo la práctica de la sodomía y la bestialidad o sexo contra natura, por lo que los tribunales inquisitoriales tuvieron mucho trabajo al respecto, y en el periodo que va de 1540 a 1700, se registra que, donde hubo más casos declarados fue en Zaragoza 791, a los que le siguieron Barcelona con 453 y Valencia con 379. Entre las acusaciones de sodomía se hallan participado personas menores a los treinta años con abundancia de clérigos, estudiantes, buhoneros (vendedores ambulantes) y extranjeros; mientras en las de bestialismo se hallaban las clases más marginadas, pero a quienes la Inquisición les sometió a mayor castigo y condenas de pena de muerte (En García: 1981, 20).

Ya comentábamos que los españoles se hacían de mujeres indígenas y de las castas en la Nueva España por varias razones, tal como criadas y como prostitutas, por lo que, siguiendo el modelo sociocultural español, asumieron dominio por completo de sus criadas explotándolas para sus necesidades sexuales o bien para “rentarlas” como mancebas; tal como ya hemos visto antes. A pesar de que desde 1497 los Reyes Católicos y Felipe II en 1598, habían decretado la hoguera para estos comportamientos, la inquisición española se comportó “suavemente” en su propio beneficio,

de acuerdo a ese orden paralelo al de ascetismo y justificación de los siglos XVI y XVII celebrados en los espacio-tiempo español y novohispano.

De esta manera, los españoles primero y luego criollos y mestizos, se unieron a la granjería de la mujer de las castas, pues habían dejado a las indígenas por la protección que la iglesia les dio durante los siglos XVI y XVII ya que, debido a la necesidad de hacer de los indios fieles creyentes, los frailes y clérigos buscaban aislar a las indígenas para esposas de los indios, mediante la separación de la República de Indios y República de Españoles. Hay que decir que esto no daría resultado del todo, pues la prostitución estaba presente ya con los indígenas antes de la llegada de los conquistadores y los indios siguieron socialmente esta tradición, paralelamente a la ley española.

Las primeras prostitutas legalmente establecidas en la Nueva España, provinieron mayormente de las castas bajo nombres aberrantes de acuerdo a su connotación castellana, indígena, africana y criolla, y conforme al modelo romano-cristiano: ramera, buscona, prostibularia, coscolina, bagaza, perdida, piruja, changa, huila, zorra, cusca, puta, leperuza, rabiza o mesalina. Estas mujeres, se les mantuvo en las casas de mancebía, habiendo funcionando la primera en la Ciudad de México por autorización de la Real cédula de la Reina, dada en Valladolid, en 1538. Se sabe que para 1542 se habían destinado dos solares para el ejercicio de la prostitución en la 7ª calle de Mesones, que pasó a nombrarse calle 6 de Gays o Prostitutas. Se sabe también que todavía para 1547 no se habían edificado casas o burdel alguno, sin embargo el documento indica su legalidad (García: 1864, 29). Así pues, estas mujeres, de todos los estamentos sociales, sean regidas por proxenetas o legalmente registradas por la ley, se mantuvieron en este negocio como parte del marco principal de las ciudades y “daban vueltas las mozas de la vida alegre, mulatas de lúbricos movimientos y vestidos descotados, criollas que directamente ofrecían sus servicios y recibían a sus galanes en vano intento de mantener su prestigio y dejar a salvo el honor familiar, honor precariamente conservado bajo sus ropas” (Gonzalbo: 1985, 11).

De este modo, tampoco encontramos en la prostitución visos de transgresión en la mujer, quien se amoldó y fue bien recibida por los varones de la época como parte del equilibrio en el imaginario sociocultural hispánico.

Toca el turno de estudiar a la mujer en su cultura material por medio de ejemplo sobre el patrimonio, la familia pactada, los gremios y la educación para resolver si hay o no, visos sobre su transgresión.

El patrimonio familiar debía resguardarse y la mujer, en sus roles de esposa, ama de la casa o dueña guardadora y protectora de la hacienda, debía mantener los bienes y la paz en el hogar. Como hemos visto, durante el siglo XVI el imaginario sociocultural en España y Nueva España contemplaba el encerramiento de la mujer bajo pautas moralistas, la famosa frase “el buey que are y la mujer que guarde” era símbolo de que la mujer debía asumir funciones cada vez más definidas acerca de su trabajo mayormente doméstico, biológico, siendo únicamente amistosa y sentimental con su marido. En España, Fray Hernando de Talavera (1428-1507), monje jerónimo, prior del Monasterio de Santa María de Prado en Valladolid, obispo de Ávila (1485), arzobispo de Granada (1492), confesor y consejero de Isabel la Católica (1465), había escrito una obra significativa hacia la mujer con los títulos siguientes: *Tratado sobre la demasía en vestir y calzar, comer y beber*, en donde ridiculiza la coquetería femenina y diversas costumbres para que la mujer guarde la hacienda, y no la malgaste en banalidades, esto con motivo de un decreto de excomuniación en Valladolid contra las mujeres que se vistiesen con gorgera y caderas anchas y contra los hombres que llevasen camisones con cabezones labrados; *De cómo han de vivir las monjas de San Bernardo en su monasterio de Ávila*, a propósito de la manera en que una monja debe seguir el precepto de castidad, adoración y obediencia, así como de sus faenas rutinarias, como parte del patrimonio de la Iglesia; y su *Provechoso tratado de cómo debemos haber cuidado de espendir muy bien el tiempo, y en qué manera lo habemos de espendir para que no se pierda momento*, a fin de considerar cómo llevar el trabajo de la casa y sobre las cosas que representan bienes para guardar por el bien del patrimonio familiar.

En la España del siglo XVII el patrimonio familiar aparece en riesgo, esto debido, como ya hemos visto, a escritores varones españoles y novohispanos que halagaron y justificaron en su discurso a la mujer, liberándola no sólo de guardar la casa y la hacienda, sino también de la educación de los hijos, de sus estrechos corsés, destinada a los placeres terrenales, por ser adorno natural en su rostro y manos, y se le justifica su conducta de inconstante, su derroche en dinero, ser fáciles ante la pretensión, ser duras y pedigüeñas, porque los varones así se los han pedido y enseñado, como mencionaba Juan Ruíz de Alarcón; rompiéndose el imaginario del siglo anterior en donde sólo a través del matrimonio se podía asegurar el patrimonio, haciendo de éste un “matrimonio por oficio”,

por eso, en la literatura y teatro del siglo XVII el matrimonio suele aparecer como fracaso o condena (García: 1981, 24). Así lo ejemplifica el dramaturgo español Guillén de Castro y Bellvís (1569-1631), en sus obras *El perfecto caballero*, donde el rey en la obra menciona “Triste signo es ser casado”; o en *El curioso impertinente*, donde un hombre le dice a otro “el casado a mi ver / cuando bien lo estoy mirando / no es más que estarse engañando / un hombre y una mujer” (García: 1981, 24). Como ya hemos apuntado antes, el siglo XVII se vivió bajo un testimonio de demandas sobre adulterio, amancebamiento y bigamia que, como consecuencia traía un serio desequilibrio económico familiar y un golpe directo a la seguridad patrimonial en los españoles (Cf. Suárez: 1997).

En cuanto a Nueva España, también se vivía un adulterio y amancebamiento muy frecuente, pero el patrimonio familiar entre españoles y criollos particularmente, estaba mejor resguardado, pues a diferencia de España, en la colonia había un gran número de castas que aguardaban la manera de mantenerse económicamente mejor esperando relacionarse con aquellos y puesto que el poder y prestigio familiar pesaba en españoles y criollos, los cuales debían sostenerse gracias a un menor despilfarro, y al mismo tiempo asirse al orden sociocultural paralelo, que ofrecía la oportunidad de que los bienes familiares se salvaguardaran para la sobrevivencia familiar. Esto obligó a buscar estrategias familiares de supervivencia para evitar a toda costa la ruina del patrimonio (Gonzalbo: 1998, 127).

Muchos de los españoles que llegaron como conquistadores o como pioneros en la ocupación del territorio novohispano obtuvieron escudos nobiliarios o al menos ejecutorías de hidalguía, sumando algunos caudales de riqueza o bien heredando sus pergaminos y hazañas con el orgullo de su apellido, siendo esta nueva nobleza virreinal burócrata, más que militar, ya que comerciantes y artesanos españoles enriquecidos, conseguían con frecuencia ocupar mejores posiciones sociales por medio del dinero y de enlaces familiares, creando un sistema de redes por las cuales el patrimonio podía sostenerse en casi cualquier estrato de la organización social novohispana. La oligarquía criolla, pronto haría presencia hacia el siglo XVII de riqueza y poder a base de mantener el patrimonio familiar resguardado, tanto por el varón, como por la mujer. Así, cuidar de la casa y de la hacienda no sólo era cosa de la mujer, de hecho, el varón la halagó de tal manera que podía contar con la dote de ella y gran parte de la hacienda de los padres de la esposa (Cf. Gonzalbo: 1998).

El patrimonio provenía también, y por supuesto, del trabajo del marido, quien debido a su oficio, aseguraba o no el mantenimiento y la estabilidad económica de su casa, por lo que urgía al varón

pertenecer a algún gremio para asegurar su trabajo y ser reconocido, evitando a toda costa pasar desapercibido socialmente, lo que significaba una reprobación social hacia su trabajo, hacia su persona y hacia su familia. Así, los méritos y recompensas que se lograban generación tras generación a favor de la Corona o del Virreinato, eran de suma importancia, por lo que eran “asuntos familiares” que servían para el resguardo del patrimonio, cosa que duró hasta la primera década del siglo XVII.

De esta manera, la obtención de escudos nobiliarios o ejecutorías de hidalguía por los méritos y recompensas obtenidos a favor del imperio por los varones, así como los matrimonios convenidos de la nobleza y los gremios, serían algunas de las estrategias usadas desde el siglo XVI al XVII como camino seguro para poder mantener el patrimonio familiar, tal como ocurrió en la mayoría de habitantes en España y Nueva España y en sus distintos estamentos y castas.

El matrimonio convenido, arreglado o concertado, representa la “familia pactada”, pues ésta se crea a partir de intereses de las familias de los comprometidos, del novio y la novia, pero sin el pleno consentimiento de los contrayentes. Este acuerdo, que puede subyacer ancestralmente en muchas culturas, llegó a su cúspide cuantitativa en la Europa de los siglos XVII y XVIII, donde el matrimonio sin amor y convenido por arreglo entre las familias era pactado por parte de la realeza, la nobleza e incluso en estamentos españoles y criollos de la baja nobleza, a fin de conservar, más que la condición sociocultural o el estado estatus quo social, el patrimonio heredado de generaciones atrás. Así, se mantenía “a salvo” en las manos de las familias contrayentes, con el ánimo además, de acrecentar la fortuna y cimentar o crear lazos de poder, con la seguridad, después de todo, que un divorcio no podría proceder porque las familias lo impedirían; por ello en estas familias pactadas el índice de separación de la pareja resulta casi nulo.

En dichos matrimonios, debido fundamentalmente a que son las familias las arregladas, los contrayentes se suelen considerar extraños uno al otro y al mismo tiempo, ajenos al uso de la dote o de la hacienda, por lo que sus vidas quedan determinadas a las necesidades y aspiraciones de sus familiares, quienes frecuentemente son de edad mayor y con méritos propios, lo que les da poder, no sólo sobre los contrayentes, sino sobre los bienes y legado que se halle para la familia. De esta manera, en este tipo de contrayentes, que suelen ser hijos, sobrinos o nietos de quienes han arreglado el matrimonio, no hay visos de transgresión, al menos durante la época tratada, puesto que ello significaría al menos, escapar del arreglo y llevarse consigo el patrimonio.

En cuanto a los gremios, la mujer no era admitida legalmente, pues el simple hecho de ingresar, la consideraría discípula e iniciaría su carrera hacia la oficialía y la maestría, cosa que de ninguna manera se podía conceder en la época a una mujer. Sin embargo, la mujer estaba ligada al gremio por su marido, su hermano o su familia, así como porque en muchas ocasiones ayudaba a su padre o a sus parientes varones en la confección o terminado de algunos productos; pero si bien la mujer en su roles de hija, hermana o esposa, sólo se beneficiaba de éstos gremios de manera indirecta, la mujer viuda podía obtener mayores favores. Las ordenanzas del gremio de latoneros de Pamplona, por ejemplo, conscientes de que la situación de una mujer que había perdido a la cabeza de su familia la enfrentaría socialmente, prueba muy difícil de una mujer en su condición, por lo que otorgaron a las viudas una serie de privilegios en calidad de mujer de agremiado y madre de sus hijos. Los gremios entendían que, tras la muerte de sus cofrades, las mujeres tendrían que encargarse de sacar adelante a los vástagos hasta que éstos pudiesen hacerse cargo del negocio paterno. Es decir, el gremio no reconocía a la mujer como trabajadora de pleno derecho, sino solamente como regente del negocio y oficio del marido; y es que estas concesiones estaban dirigidas más a proteger a los varones huérfanos que a las viudas (Cf. Nausia: 2010).

A consecuencia de esta visión muchas normativas supeditaron la posibilidad de continuar con la bodega a la presencia de hijos que pudiesen y quisiesen heredar y continuar con la actividad paterna. Así, los gremios limitaron su continuidad a cierto periodo de tiempo. El objetivo de este plazo era múltiple: por un lado se pretendía que la esposa del difunto no perdiese la última inversión de tiempo, trabajo y dinero de su marido; por otro lado, gracias a las ventas podría pagar las posibles deudas de su negocio; y, finalmente, la viuda, en los duros momentos que seguían al fallecimiento del compañero, conseguía un respiro para organizar su futuro. Generalmente se estableció que este ínterin correspondiese al año de luto. En Barcelona, por ejemplo, coincidía con el *any de plor*, es decir, con el año posterior a la muerte del marido, mientras que los cordoneros de Pamplona consideraron en 1613 que "después de la muerte de su marido pueda tener tienda abierta por tiempo de cinco años". Pero existían ordenanzas más duras, aquellas que limitaban la actividad a un mes, hasta el cumplimiento de todo el trabajo en curso. Tras este tiempo la viuda no perdía necesariamente su negocio, pero las exigencias y condiciones para que éste siguiese en funcionamiento se endurecían. En todo caso, para conciliar los intereses del gremio con la supervivencia de la viuda muchos gremios animaron a las mujeres que habían perdido a sus maridos a casarse con un agremiado, al cual se le garantizaba la admisión en rango de maestro, e incluso, se

le eximía de pagar las cuotas de inscripción; esta “solución” para la mujer, contribuía a mantener la condición sociocultural y el estatus quo social del varón y de paso, el gremio le mostraba “caridad” como apoyo.

De ninguna manera la mujer viuda habría logrado transgredir el espacio gremial varonil, pues los gremios permitieron a las viudas seguir con el negocio de sus maridos no sólo por cuestiones caritativas, sino más bien por motivos prácticos, dado que conocía a la perfección los secretos del negocio, al morir el maestro su viuda resultaba una sucesora natural y en momentos de crisis demográficas las mujeres viudas fueron un recurso humano usado de manera habitual. De esta manera durante el siglo XVI, cuando los varones dejaron Sevilla por “hacer la América” u otras empresas, fueron las viudas quienes, en parte, contribuyeron a sacar adelante la ciudad al seguir con el comercio y los negocios de sus maridos; mientras que en Barcelona, tras la peste de 1650-1653, el gobierno municipal permitió trabajar a muchas viudas sin hijos en calidad de maestras (Cf. Nausia: 2010).

Con respecto a la educación, es menester referirnos, no a la educación de la mujer, sino en cuanto a la obtención que la mujer da de esta cultura material, es decir, en cuanto a la mujer educada, a fin de establecer si hay visos o no de transgresión en ella. Ya hemos referido el caso de Sor Juana Inés, pero hay que decir que su situación se sujeta a su rol de monja y, aunque su postura también puede vérsese como secular, en éste apartado se tratarán los casos de mujeres que no son beatas.

Como hemos visto, para la mayoría de las niñas y jóvenes españolas y novohispanas de los siglos XVI y XVII no había más educación que aquella que la iglesia impartía en la catequesis dominical en parroquias y conventos, o el aprendizaje empírico en el hogar junto a las mujeres de la casa quienes les enseñarían a comportarse y a hacer “lo que siempre se había hecho” según su condición de mujer y su posición en el estamento social al que correspondía (Gonzalbo: 1985, 15).

Mediante la educación hacia la mujer, como también lo hemos detallado antes, se esperaba “contener” el comportamiento de la mujer de manera que viviera al margen de las actividades callejeras, se mantuviera callada sin expresar opinión, siguiera las indicaciones de autoridad obedientemente, viviera en un mundo de austeridad y lo aprendido sea por su madre, mujeres mayores, otros familiares o en el mejor de los casos, por profesores, lo pusiera en práctica como ocupación doméstica. En cuanto a la lectura y escritura, en un principio no iba su enseñanza más allá

de la lectura de partes bíblicas, la vida de los santos, oraciones devotas, y frases célebres de religiosos en las horas canónicas, pero en cuanto a escribir, cuando mucho su nombre y los varones en su postura patriarcal se preguntaban ¿para qué?, ¿para enviar notas a escondidas a amantes clandestinos?, por ello y otras razones, durante estos siglos se alejara lo más posible a la mujer de las “humanas letras”; siendo cosa exclusiva del varón.

Sin embargo, como ya hemos visto, la mujer, como el varón, vivieron tanto en el orden dispuesto por el ideal imaginario sociocultural de la época, como en ese orden paralelo en donde no se resignaban y podían, de acuerdo a los límites de su propia persona y estamento, llevar una vida en la que se permitía concesiones de parte de los varones y mujeres que, por momentos, permitían más allá de lo normado. Por esto podemos advertir que muchas mujeres que pudieron aprender a leer, no sólo leían aquello que la Iglesia les concedía, por lo que se acercaban a la lectura de novelas y poesía secular de su época. De esta manera, podemos advertir que “las mujeres de letras” podrían leer aquello que estaba a su mano en bibliotecas privadas y aquellas que aprendieron a escribir, expresarse finalmente mediante la prosa o el verso, siendo las primeras formas que se hallen para “escuchar la voz” de las mujeres sin que calladas, hable su virtud. En la tradición hispánica de los siglos XVI y XVII, las letras estarán influidas por obras que, para las novelas en prosa, se conjugan sin lugar a dudas en la obra Miguel de Cervantes Saavedra, particularmente en *Don Quijote de la Mancha*, del año 1605; mientras que los versos poéticos de tipo ocasional, se conjugan en la tradición de los poemas de Francisco Cervantes de Salazar, como en su clásico poema *Túmulo imperial de Carlos V*, del año de 1559.

Así pues, comencemos este estudio de la transgresión en la educación a través del uso de las letras por la mujer. En España, en el siglo XVI, **Beatriz Bernal** hizo lo que ninguna mujer antes que ella había osado hacer: leer y escribir con libertad de imaginación. Beatriz Bernal fue una mujer que vivió en Valladolid durante la primera mitad del siglo XVI, el siglo de oro español, la primera que sabemos, escribió una novela de ficción, una novela de caballerías con fines comerciales, la *Historia de los invictos y magnánimos cavalleros don Cristalián de España, príncipe de Trapisonda, y del infante Luzescanio su hermano, hijos del famosísimo emperador Lindedel de Trapisonda*, o mejor conocido como “Don Cristalián de España”, publicado en 1545 y reimpresso por segunda vez cuando la autora ya había muerto, en 1587 por su hija, Juana de Gatos, la que solicitó licencia de reimpresión en ese año viéndose acuciada por la pobreza, pues se había quedado viuda y necesitaba recursos; le fue

concedida la reimpresión y la obra volvió a editarse (Cf. Rivera: 2003); esta novela fue citada, entre otros, por Luis de Góngora en sus versos.

Como la mujer estaba vetada para escribir, de forma moral religiosa y secular, en la novela, Beatriz no puso su nombre, aunque en la portada figura que la obra fue "compuesta por una dama de Valladolid". Beatriz no sólo había leído a los clásicos griegos y romanos, sino que también evidencia a lo largo de la obra su conocimiento de otras obras contemporáneas, por ejemplo, en varios pasajes, parece copiar o seguir muy de cerca la obra valenciana del siglo XV, *Tirant lo Blanc* de Joanot Martorell, que fue traducida al castellano en 1511 y publicada también en Valladolid pues sabemos ahora, que el público de las novelas de caballerías no se limitaba a la élite aristocrática, sino que incluía a personas de todos los estamentos sociales, tanto varones como mujeres, en ese sentido de lectora, Bernal no es un caso aislado (Piera: 2010, 76).

En su obra aparecen unas setenta doncellas que forman parte de una historia o peripecia determinada y muchas más que aparecen y desaparecen sin afectar el desarrollo narrativo, pero entre todas, y la que delata la autoría femenina de la obra, según Whitenack, es la presencia de la doncella guerrera Minerva, identificada con la diosa latina, que se viste y lucha como un caballero. Esta percepción no es cosa nada inaudita ya que se adhiere perfectamente al topos de la "virgo bellatrix" tan productivo en otros libros de caballerías (Whitenack: 1997, 24-38), así como es común el comportamiento varonil y travestual atuendo en la ya vista aquí monja Alférez, o entre las "soldadeiras", prostitutas que siguen a las tropas en la tradición gallego-portuguesa así como en las rústicas "serranas", mencionadas en el *Libro de buen amor* de Juan Ruiz. Pero aún hay más, Minerva se disfraza y actúa como un hombre porque es hija única de sus padres reyes y en ella descansa el peso del reino, de haberle sido dotada por los dioses de "tener buena ventura" y de llegar a ser caballero y no porque quiere, como otros casos, seguir a su amante o vengar su honra; tal como lo hacen otras heroínas en obras de la época: Dorotea en *Don Quijote*, o Rosaura en *La vida es sueño* de Calderón de la Barca y a Leonor en la comedia *Valor, agravio y mujer* de Ana Caro (Cf. Whitenack: 1997).

Sin duda, Beatriz Bernal, fue no sólo la primera novelista hasta ahora conocida del siglo XVI español, sino que con su Minerva disfrazada, permite a la mujer contradecir las apariencias con acciones y en consecuencia, la transgresión es doble, pues por una parte, la heroína se pone ropas que no son suyas y así "parece" un varón, pero además, actúa como un hombre y eso invalida las ideas

establecidas sobre la imposibilidad de que la mujer se comporte audazmente como un varón (Piera: 2010, 76).

De la extraordinaria novelista española, pasemos ahora a las no menos extraordinarias poetisas novohispanas de los siglos XVI y XVII recopiladas en los trabajos de Vigil y Muriel, quienes a su decir, se expresan por primera vez “con voz propia” (Cf. Vigil: 1986; y Muriel: 2000). Entre ellas, la primera que cabe mencionar es **Catalina de Eslava** (1534-1601), quien se considera la primera escritora de poesía ocasional, gracias al amparo de su tío Fernán González de Eslava, publicando su *Coloquios espirituales y sacramentales* (alrededor de 1570), donde se advierte el excelente manejo de la letra clásica y culta, así como sentimientos de fina sobriedad y por medio de los cuales nos recuerdan que también muchas de las mujeres novohispanas de la realeza y nobleza, españolas y criollas no están ajenas a la literatura grecolatina y contemporánea. Sus sonetos denotan emociones propias de su género, así como admiración y rebeldía ante la muerte. Otra más es **María de Estrada y Medinilla**, de descendencia noble, quien vivió en la Ciudad de México, durante la segunda mitad del siglo XVI, según datos sobre el otorgamiento que le fue dado de un solar (1547) y para 1551 ya tenía unas haciendas. Tuvo cercana relación con las monjas de la Concepción y escribió poemas en conmemoración de hechos festivos y relevantes de la ciudad, como la llegada del Virrey Marqués de Villena, *Relación escrita por (...) la feliz entrada en México (...) Marqués de Villena, Virrey Gobernador y Capitán General de esta Nueva España* (1640), narrando en verso su viaje por mar y tierra, el desfile en su honor, la descripción del arco en la catedral dedicado al Virrey y el festín hecho por las morenas criollas para él, utilizando también los elementos propios de la literatura grecolatina engarzados en la descripción minuciosa del acontecimiento y elogiando poéticamente a los varones, los edificios, palacios y monumentos erigidos en Nueva España. Sus poemas denotan emotividad propia, un destello fugaz de intelecto y buen uso de las letras.

En ambas encontramos un ímpetu que sobrepasa el ascetismo de la época y proponen una primer transgresión de la mujer en las “humanas letras”, pues no sólo son estudiadas, sino atrevidas para publicar su visión sentimental y femenina acerca de lo que sucede y les es de importancia o atención en la Nueva España.

Así bien, fue a comienzos del siglo XVII cuando la mujer de buena posición, española y criolla principalmente, se le concedió y encontró “apta” para elaborar a través de las letras, una composición totalmente “propia”. Como ya hemos señalado, las primeras obras de éstas mujeres

serán en su mayoría poesía, pues es un género literario considerado como una manifestación de la belleza o del sentimiento estético, que de acuerdo al imaginario equilibrador español de entonces, estaba en concordancia con la representación de fragilidad de la mujer, pues la poesía representaría el encanto, la docilidad, la castidad y la virtuosidad, características inequívocas de una fémina (Cf. Muriel: 2000). Al parejo de éste género literario nacerá en la mujer un mayor interés por la novela, narración de una acción fingida con amplias descripciones de paisajes y personajes, siendo su fin causar placer estético a los lectores, lo que también concede el varón a la mujer, por su virtud espiritual imaginativa, figurativa y aguda vigilancia, aunque siempre sujeta al varón y auxiliar suyo, porque así la doto Dios (Hechos 21:8-9, 18:2; Romanos 16:1, 16:6-12; Filisteos 4:2-3). Pero al parejo, la “candidez espiritual” de la mujer va a ser satirizada por los escritores varones del barroco, como Félix Lope de Vega (1562-1635), Fray Gabriel Téllez (1579-1648) bajo el pseudónimo de Tirso de Molina, Francisco Gómez de Quevedo (1580-1645) y Pedro Calderón de la Barca (1600-1681). De esta manera, se brinda parcialmente, una primera concesión a la “mujer de letras”, que por supuesto aún no puede considerársele de por sí, del todo “transgresora”.

Es así, como se da una confrontación entre aquellos varones que están a favor de que la mujer se exprese, ya sea por galantería, adulación, simple curiosidad o cualquier otro interés personal; y aquellos varones que se mantienen bajo las normas tradicionales de lo que debe ser y hacer la mujer. De tal forma que debido a esto y a la ridiculización de que son objeto las mujeres por los “cultos” españoles de su época, da pie a que ciertos varones apoyen a la mujer en un comportamiento permisible para que responda a una primera “confrontación de sexos”.

De esta manera, podemos advertir que las letras en el siglo XVII, si bien no son el primer campo donde la mujer logre una transgresión, puesto que ésta iniciará con la desobediencia a las normas religiosas y seculares como vimos más atrás, sí da comienzo la confrontación moderna entre la mujer y el varón (Anderson: 1988, 603). Así, los versos y la prosa del siglo XVI, español y novohispano, dieron pie a una nueva relación de los sexos en ambientes cultos, donde se comentaba, discutía y exploraban estos vientos de cambio, siendo la mujer, anfitriona o una invitada entre los varones y por ello, de relevancia para el comportamiento de mujer del siglo XVII en lo que se llamó la tertulia.

En la España del siglo XVII se da cuenta del “sarao”, una reunión secular nocturna con música y baile a manera de velada que era organizada por algunos grupos de trabajadores o bien por familias que laboraban de manera conjunta y, que al alargarse, podía perfectamente terminar o completarse con

una “tertulia”, siendo este momento uno con menor número de gente, la cual estaba interesada en conversar abierta, honesta y amigable, sobre temas acerca de lo divino y lo humano, la literatura frente a otras artes y en concreto, sobre la actualidad política y social, siendo estos temas escabrosos; el otro significado de sarao, embrollo lío, o situación confusa. Tal como lo menciona el nombre de la obra de María Zayas *Parte segunda del sarao, y entretenimiento honesto*, elaborada en 1649.

Fue así que nació la tertulia, una reunión post sarao que se realizó informalmente, pero que con el paso del tiempo se volvió periódica entre las personas interesadas en los temas culturales, sociales y políticos que interesaban a su rama de trabajo o a su pura curiosidad. Siendo de origen español, se mantuvo arraigada desde el siglo XVII hasta mediados del siglo XX, tanto en España como en las antiguas colonias del imperio español. Por su objeto, la tertulia fue un instrumento educativo de primer orden, permitiendo a los congregados amistar y estrechar relaciones, principalmente con los de su estrato social o gremio, enriqueciendo su cultura, y a los neófitos, enseñándoles a partir de los más experimentados.

Si bien en España como en la Nueva España se realizarán fiestas populares a las que asistirá todo tipos de personas de los diferentes estados y capas sociales, existieron reuniones más elitistas en las que participaba sólo la realeza, ciertas capas de nobleza, personajes de la corte y las reuniones gremiales. Siendo las primeras de tipo aristócrata o cortesano, la última, la del gremio, representaba una parte del estado llano. El gremio apareció en las ciudades medievales europeas y se extendió por toda Europa y sus colonias, hasta que en España fue combatido y abolido a finales del siglo XVII por Carlos III y los ilustrados (1778), sin embargo, sería parte importante de la conformación sociocultural de los siglos XVII y XVIII, ya que era un tipo de asociación económica que tuvo como objetivo, agrupar a los artesanos de un mismo oficio, conseguir un equilibrio entre la demanda de obras y el número de talleres activos, para así garantizar el trabajo a sus asociados, trayéndoles bienestar económico y manteniendo los sistemas de aprendizaje en sus manos.

Si bien éstos primeros grupos de aristócratas, cortesanos y gremios, fueron quienes dieron vida a la tradición de la tertulia tanto en España como en Nueva España, hay que decir también que existieron unas que abordaban particularmente el arte del teatro, puesto que estas reuniones tuvieron comienzo con los críticos teatrales quienes, al acabar una pieza teatral en la zona de los corrales de comedias, celebraban su análisis ante el público en un tiempo posterior a la obra denominada

tertulia. También cabe señalar que otro tipo particular de tertulias fueron las de tinte filosófico, literario y científico, en las llamadas Academias Literarias, siendo que al terminar sus reuniones, se celebraba un tiempo para leer, exponer o comentar algunas obras de este género, como en la valenciana Academia de los Nocturnos (1591), o en la de Sevilla (1603), o en las de Madrid, entre las más famosas la Academia Selvaje o del Parnaso (1612), a las que escritores del barroco español, como Lope de Vega, acudían o pertenecían y en las que leían parte de su obra.

Pero fue en las tertulias españolas de la nobleza menor que volvió a aparecer la novela femenina. El capitán de infantería Don Fernando de Zayas y Sotomayor, que sirvió como caballero al Conde de Lemos (Galicia), lo siguió a su virreinato en Nápoles, para más tarde volver a España, donde su familia residió en Zaragoza, Sevilla, Granada y Barcelona. Su hija, **María de Zayas y Sotomayor** (1590-¿1661?) debió de convivir en este ambiente y conocer varones y mujeres con mediana instrucción por ser nobles, por lo que a las reuniones que su padre concurría, se enteraba de personas y cosas extraordinarias, con relatos sobre la guerra, las cortes, los amoríos y las desventuras que se contaban, debieron llamar su interés. Su padre obtuvo en 1628 el hábito de la Orden de Santiago, orden religiosa y militar. Como mujer de la nobleza, María, se instruyó con seguridad con las monjas y como era de esperarse por su estado, aprendió a leer y a escribir, por lo que, combinado con su interés por aquellos relatos que oía de su padre y otras personas a su alrededor, y con seguridad, como ocurría con la nobleza, con una pequeña biblioteca en casa para leer, se aventuró a escribir. Conoció la obra, escrita o relatada de Bocaccio y con seguridad la de Cervantes.

María de Zayas publicó en Zaragoza, la primera parte de sus *Novelas amorosas y ejemplares o Decamerón español* (1637), un grupo de diez novelas cortesanas que analiza los estamentos sociales superiores de su época sin pretender exhibir un ingenio cortesano complicando o moralista, sino por el contrario, le interesa la amenidad narrativa, la psicología de los personajes y sus escarmientos, los ambientes en que se desenvuelven con toques de violencia, crueldad, aparición de la magia y los encantamientos, así como algo que llama la atención: la desenvoltura con que se comportan los personajes femeninos en el aspecto sexual y amatorio, desde la que persigue a un hombre que ve por el balcón, hasta la que guarda un amante negro en el establo para devorarlo sexualmente, antes de infinitos adulterios (Cf. Navarro: 2012). Al respecto, el escritor barroco de Valladolid y partícipe de la baja nobleza, Alonso de Castillo Solórzano (1584-1648) la elogia: “En estos tiempos luce y campea con felices lauros el ingenio de doña María de Zayas y Sotomayor, que con justo título ha merecido el nombre de Sibila de Madrid, [dado por Lope de Vega] adquirido por sus admirables versos, por su

felice ingenio y gran prudencia, habiendo sacado de la estampa un libro de 10 novelas que son 10 asombros para los que escriben deste género, pues la meditada prosa, el artificio dellas y los versos que interpola, es todo tan admirable, que acobarda las más valientes plumas de nuestra España” (Zayas: 1950, 5).

En Barcelona, María de Zayas, publica sus *Novelas y saraos* (1647) y *Parte segunda del Sarao y entretenimientos honestos* (1649), donde expone denuncias de injusticias que le parecen indignantes, así como también hace crítica de las ideas de la época, particularmente aquellas sobre la honra y la virtud, que, en su opinión, tanto perjudicaban a las mujeres. Es el Desengaño el tema de sus publicaciones en Barcelona, que denotan la injusta burla de las mujeres por los hombres y, en otras, expresión dolorida de la imposibilidad de vivir en armonía, frente a tan distintas fuerzas que gobiernan al varón y la mujer (Cf. Brown: 2011). Por su parte, Zayas expone en su relato *Desengaños amorosos* (un reeditado de las obras de 1647 y 1649), su postura en contra de los hombres que creen que la mujer sea y haga lo que la tradición les obliga, que “pues no hay duda que si no se dieran tanto a la compostura, afeminándose más que naturaleza las afeminó, y como en lugar de aplicarse a jugar las armas y a estudiar las ciencias, estudian en criar el cabello y matizar el rostro, ya pudiera ser que pasaran en todo a los hombres” (Zayas: 1950, 2).

Sobre la confrontación moderna o “guerra de sexos”, que muchas feministas han visto en la obra de Zayas en tanto que denuncia el sistema misógino e intenta despertar una conciencia moral en sus lectores, Avendaño lo afirma basada en la respuesta que da a la dominación masculina con discursos de sexualidad, relaciones de género y justicia, para determinar que la mujer no está segura ni en su casa ni en trabajo alguno, pues experimenta en ambos espacios violencia y tortura. Utilizando en su obra la violencia y el discurso corporal María Zayas envía un mensaje que muestra primero, que las mujeres son cuerpos intercambiables y que sólo representan cuerpos para poseer; y luego enfatiza la falta de poder que la mujer tiene frente al varón que la utiliza como objeto de intercambio, siempre subyugada a él, primero como hija de un padre, como hermana de su varón hermano y como esposa; bajo el pretexto de cuidar el honor de su padre, hermano y marido, vive en un eterno cautiverio (Avendaño: 1995, 4-6).

María Zayas, en su obra *Desengaños amorosos*, en el relato “La inocencia castigada”, doña Inés, que se ve forzada a aceptar contraer matrimonio con un hombre escogido por su hermano, “pierde su honra” debido a que Don Diego públicamente ha dicho que la ama, aun estando casada y usa un

hechizo para apoderarse de ella que, una vez estando fuera de sentido, es poseída: “Inés, en estado hipnótico, está en la cama con don Diego y éste le platica pero ella no le puede responder. Diego se siente triste porque ve que ella está ‘fuera de su sentido’, sin embargo, sabe que es la única manera de poder gozar [abusar] de ella” (Avendaño: 1995, 5), y aunque la justicia la declara inocente, la moral religiosa y secular de su propia familia recurriendo al sistema patriarcal en que se fundamenta, es silenciada de una manera cruel y sádica, y su hermano Francisco y su esposo, planean el castigo de doña Inés, quien se queda ciega como resultado de su castigo y termina refugiándose en un convento: “encerrada en el hueco de una chimenea sin espacio para sentarse (...) pusieron a la pobre y desdichada doña Inés, no dejándole mas lugar que cuanto pudiese estar en pie, porque si se quería sentar, no podía, sino como ordinariamente se dice, en cuclillas, y la tabicaron, dejando sólo una ventanilla como medio pliego de papel, por donde respirase y le pudiesen dar una miserable comida, por que no muriese tan presto” (Avendaño: 1995, 7). Zayas termina este desengaño haciendo resaltar la inocencia de doña Inés y la crueldad de los hombres: “pues si a las inocentes les sucede esto, ¿qué esperan las culpadas? Pues en cuanto a la crueldad para con las desdichadas mujeres, no hay que fiar en hermanos ni maridos, que todos son hombres” (Avendaño: 1995, 8).

Este ejemplo de tan solo uno de sus relatos, ¿podiera reflejar como afirman las feministas, un viso de transgresión en contra de los varones, o es más un síntoma de admisión de este tipo de mujer por parte de ciertos varones, quienes la apoyan al publicar su obra, e inician una lucha en contra del imaginario varonil del siglo XVI, tal como hace Alonso de Castillo Solórzano al elogiarla? Sin un intento de controversia, creemos que sí hay transgresión frente a los varones que aun desean el ideal de mujer de siglo XVI, pero hay aceptación de aquellos varones que claramente admiten a “la mujer de letras” como un miembro más de las mentes intelectuales del siglo XVII.

Mencionamos lo anterior debido a que, en el modelo sociocultural latino-europeo del siglo XVII, se veía claramente la formación de diversos grupos “cultos” que se conformaban igual de varones que de mujeres, sin embargo cada uno se comportaba en su interior de manera distinta, en España, como lo mencionamos, las Academias y las Tertulias eran la forma como lo hacían, mientras en Francia lo eran los Cabinet y las Salles de reception. En París, aparecieron los denominados Cabinet, Réduit, Ruelle o Alcôve, (cuarto, recámara, dormitorio o alcoba), compuesto por grupos “cultos” de varones y mujeres cortesanos y de la baja nobleza, relacionados muchas veces, con el estado llano, y bajo pretexto de reunión por un “interés en las letras”, se reunían a través de una invitación “especial”, que solía hacer una mujer anfitriona, quien los recibía en un lugar cómodo y angosto de su casa, en

su recámara por ejemplo, recostada en su cama, y los invitados se sentaban a su alrededor en sillas, donde leían o comentaban sobre literatura, arte, chismes o modas; bebían, comían y terminaban en actos lujuriosos. Por otra parte, y en contra de estos Cabinet apartándose de los cortesanos y sus vulgares costumbres, se hallaba la Salle (salón o estancia de recepción), creada a propósito para deleite de los asistentes donde la “salonière” o mujer anfitriona había invitado a grupos de la realeza y la nobleza en general, con el propósito de reunir a personas cultas interesadas por las letras, artes y ciencias, que se comportaban “educadamente”, mediante la refinación de los modales, tanto de los varones como de las mujeres asistentes, en las que se servían platillos y bocadillos preparados especialmente para el Salón, siendo el comportamiento de la anfitriona “la pousseé précieuse” (una preciosista), caracterizada por su estamento social acomodado, su rebuscado placer en las letras, artes y ciencias, su refinamiento en los modales, costumbres y gustos, y por su poco interés en la simplicidad de una aventura sexual o amorosa.

En los Salones, las mujeres cultas y letradas (lectoras y escritoras), tenían una notable presencia y protagonizaron el movimiento literario y social conocido como preciosismo. Las “preciosistas”, que declaran preferir la aristocracia del espíritu a la de la sangre, revitalizaron la lengua francesa e impusieron nuevos estilos amorosos; establecieron pues sus normativas en un terreno en el que las mujeres rara vez habían decidido. La especificidad de la aportación de los salones del XVII, radica en que "gracias a ellos la 'querelle féministe' deja de ser coto privado de teólogos y moralistas y pasa a ser un tema de opinión pública" (Blanco: 1980, 77).

Estos Salones de recepción o salones literarios franceses, iban más de acuerdo con el objeto de las Tertulias literarias de la realeza y nobleza española y criolla novohispana, si bien no llegaban a ser preciosistas, los asistentes buscaban costumbres y gustos más finos, comportándose “educadamente” ante las mujeres que en muchos casos eran anfitrionas, al igual que con las asistentes y participantes; por ello, cuando en la reunión la mujer daban su opinión, a diferencia de las Academias, no era recibida bajo un tono de burla varonil; es por ello que estas reuniones donde los varones asistentes, aceptando y condescendiendo a “la mujer de letras”, las admiten como un miembro más, parte de las mentes intelectuales para el siglo XVII.

Finalmente pasaremos a estudiar a la mujer en cuanto a su cultura inmaterial ejemplificada en su conciencia para resolver si hay visos o no, sobre una transgresión, es decir, intentaremos escuchar la conciencia en la mujer española y novohispana de los siglos XVI y XVII para saber si ella tuvo

conciencia de que en algún momento transgredió la norma moral religiosa o secular bajo alguno de sus roles o actividades laborales.

Para abordar esta propuesta, es necesario recordar dos situaciones: primero, que en los siglos XVI y XVII, la labor de la educación hacia la mujer, tanto de los padres, la familia, los profesores y la iglesia iba dirigida a moldear los hábitos, controlar las pasiones, abortar desde la infancia los intentos de rebeldía y frenar su gusto por las letras, de modo que la propia conciencia fuese el fiscal de las acciones y cualquier coacción externa resultase innecesaria (Gonzalbo: 1985, 12); y segundo, que el mundo de los siglos XVI y XVII español y novohispano requería de esposas abnegadas, trabajadoras infatigables, madres prolíficas y vírgenes consagradas al Señor para mantener el delicado equilibrio entre riqueza y miseria, grosero materialismo y sublimada espiritualidad, dominio despótico y sumisión absoluta; siendo que los recursos externos del poder no habrían sido tan eficaces en el mantenimiento de este orden, como lo eran las exigencias morales, el pensamiento religioso y las representaciones colectivas (Gonzalbo: 1985, 15).

Por lo anterior, buscar el control del pensamiento en el varón y la mujer, era esencial en el imaginario católico, pues se especulaba que el pensamiento daba paso a la palabra y de la palabra se llegaba a la obra (Jiménez: 2012), según el discurso teológico sustentado por Santo Tomás, cuya base esencial de los principios de moral que debía prevalecer habían sido impuestos por Dios, y que al ser conocidos por la razón del hombre, se constituyen en Ley Natural, ésta debe acatarse bajo conciencia cada hombre (Ortega: 1986, 7-11). Así, quien quebranta la Ley Natural establecida por Dios, no sólo quebranta la relación del hombre con el hombre, sino con la Naturaleza y con Dios mismo, rompiendo el Cosmos Divino. Esto quedó expreso cuando el papa Paulo III (1468-1549), exigió terminar con el concubinato, solicitándoles a los fieles y vasallos, que la decisión que tomaran “recaía sobre la conciencia de cada uno” (Gonzalbo: 1998, 32).

La Iglesia Católica, junto con el gobierno absolutista de la Casa Austria, había creado un imaginario sociocultural español y novohispano, que contaba con normas religiosas y seculares, por las que debían regirse los habitantes del reino y virreinato, tanto en sus roles como en sus actividades, dentro de su espacio-tiempo del año litúrgico, inamovible e incuestionable, ejerciendo su poder no solo en la forma de actuar, sino también de pensar, así como cuándo hablar y callar; éste poder lo ejercían de acuerdo al pensamiento teológico escolástico que creaba una serie de ideas que tanto los varones como las mujeres, las hacían propias de aquellos tiempos.

La idea principal por medio de la cual el control de la Iglesia y la Corona se detentaban estaba radicada en el pecado. El pecado es de por sí, forma de transgresión, así que quien peca ha transgredido la ley de Dios. Ante esta transgresión, para el Antiguo Régimen, estaba claro lo importante que era un mecanismo que vigilara y castigara el pecado, y con ello mantener la reproducción sociocultural e ideológica de sus vasallos; esto significó que el pecado sería un elemento que inmovilizó o movilizó las relaciones humanas conforme a su función, como imaginario equilibrador o desequilibrador en toda la sociedad.

La Iglesia aceptaba que el hombre tenía una inclinación consustancial de pecar (de transgredir), esta condición se encontraba en su naturaleza, estando particularmente en sus sentidos la causa por la que el hombre “estrechara” su razón y por ello “sintiera” la duda, los placeres y los vicios, elementos propios del Demonio, que eran los conductos por el cual el hombre pecaba.

Cuando los frailes y órdenes religiosas evangelizaron Nueva España, lo habían hecho a través de la doctrina del pecado, por lo que en la sociedad novohispana el exitoso modelo se asumió, así, se enseñó al varón y la mujer que podía resistir las tentaciones, bajo el argumento de que éstas no accedían directamente a la voluntad, pues utilizaban los sentidos; por lo que un pecado en obra, era resultado de un deseo impuro o pecaminoso que había llegado por los sentidos, albergándose en el pensamiento y pasaban éstos si no se les contenía, al deleite o placer, a o que seguía el consentimiento y con ello se realizaba la obra. Pecar en obra repetidamente, significaba haberla vuelto una costumbre y luego, una necesidad que llevaba al hombre a la desesperación cayendo finalmente en la condenación (Jiménez: 2012, 19).

Para cegar los sentidos, y evitar que los pecados se albergaran en el pensamiento, había que incentivar los buenos pensamientos, rezar el rosario, pensar en las gracias divinas, la aspersion de agua bendita y pedir auxilio de la cruz, etc., siendo la confesión de los pecados una forma de librarse de ellos, sin embargo, muchos varones y mujeres no los confesarían por temor a no ser perdonados o ser denunciados ante la Inquisición, así, se convirtió en todo un reto para los confesores el mostrarles a los penitentes que todos los pecados podían ser absueltos y se debían declarar (Vascones: 1732, 160).

La confesión se volvió un instrumento de poder en donde el confesor era juez de los pecados de obra y pensamiento en los varones y las mujeres, y éstos se reconocían culpables, incriminándose a sí mismos; así, cada pecador se constituía en agente de su conciencia y esto lo orilló a reconocer en él yacía una conciencia subjetiva; un legado de la contrarreforma (Foucault: 1984, 103; Vattimo: 1996, 27, 42). Se había creado un sujeto que se daba cuenta de que había transgredido los principios en los que se fundamentaba su comportamiento moral, se hacían consciente de su falta, de su transgresión moral; pero al mismo tiempo, se habían vuelto ellos mismos vigilantes de la transgresión en su persona (higiene, arreglo y sexualidad), en lo social (honra, religiosidad y prostitución), en la cultura material (patrimonio, familia y educación) y en su cultura inmaterial (conciencia). Esta estrategia de la Iglesia Contrarreformista Católica dio frutos en cuanto iniciaron las denuncias de la gente común, de todos los estamentos sociales en contra de quienes las transgredían en obra; no era necesario tener policía cuando la misma población reconocía la falta moral en esta sociedad (Jiménez: 2010, 107-108).

La mujer, como el varón pecaba, y una vez que comprendieron que todo pecado podía ser perdonado a través de la confesión, que distinguieron aquellos pecados que le causarían mayor daño psíquico o físico, que percibieron su castigo por reprimenda excesiva del confesor o por dictamen inquisitorial, que dieron cuenta del poder que adquirirían como seres de pensamiento subjetivo; empezaron libremente a decidir acerca de lo que debían hacer, respetando o no, las normas morales religiosas o seculares, pues, después de todo, pecar era algo natural, arrepentirse y confesar era algo personal, hacer buenas obras era algo material, pero aquella conciencia inmaterial, ese imaginario equilibrador que los sujetaba, comenzó a dejar de estar ahí trasladándose del ascetismo hacia el utilitarismo, donde de manera personal, tanto el varón como la mujer podrán combatir al pecado, haciendo uso de lo que habían obtenido: su propio pensamiento subjetivo. Así, el imaginario sociocultural en que el hombre se había comportado durante los siglos XVI y XVII, se vería fracturado por normas seculares que condicionaba en los roles y actividades, un nuevo orden a sabiendas de que, mediante el uso de la razón humana, podía combatir la ignorancia, la superstición y la tiranía.

SEGUNDO CAPÍTULO.

EL COMPORTAMIENTO DE LA MUJER: LA ÉPOCA BORBÓNICA.

Desde la instauración de la Casa Borbón (1700) hasta el establecimiento de la Ordenanza de Intendentes (1784).

Este segundo capítulo atenderá los temas que circundan al contexto en el que vivió la mujer de la época borbónica, particularmente a través de algunos cuestionamientos sobre el problema de investigación como son en general, responder a las preguntas ¿qué es lo que cambia en el marco sociopolítico y sociocultural borbónico, que afecta el comportamiento de la mujer? y ¿cómo es que se afecta con ello la vida de la mujer en España y Nueva España?; mientras que en particular, se cuestionará acerca del ¿por qué el rechazo borbónico hacia la actividad de la política exterior jesuita?, ¿qué significó el rechazo borbónico hacia los gitanos y hacia los masones para la política interior?, ¿qué significó la ilustración para España y Nueva España?, ¿por qué, a pesar de las reformas borbónicas con espíritu despótico ilustrado, la mayoría de las mujeres no modifican sus comportamientos en este periodo? y ¿cuáles son los roles y las actividades de la mujer en el marco que antecede al movimiento de Independencia?

Siguiendo la tesis que sostiene este trabajo, el comportamiento de la mujer en la época de estudio está fundamentado en el tipo de moral católica basada en una normatividad religiosa y una normatividad secular o civil, y tal cual como hemos visto en el primer capítulo, hacen posible que la mujer se desenvuelva bajo un tipo particular de rol y actividad, por lo que las hace continuar con su imaginario sociocultural de función equilibradora que propicia mayormente una inmovilidad social, estatización y fetichización de las costumbres y normas instituidas por las cuales no hay movimiento ni cambio en su comportamiento. Sin embargo, a partir de la instauración borbónica aparecen nuevos elementos económicos, filosóficos, políticos y sociales, que intentarán desequilibrar el imaginario del varón y de la mujer aun enteramente basados en los comportamientos moralistas religiosos católicos, esperando que lleguen a la población y creen cierta trasgresión ante los valores socioculturales que españoles y novohispanos han venido sosteniendo en los dos anteriores siglos XVI y XVII (Cf. Williams: 1958; Ledrut: 1987; Gonzalbo: 1985 y 1998; & Arrom: 1988).

De este modo, será menester en éste capítulo, averiguar cuáles fueron estos nuevos elementos de corte económico, filosófico, político y social que modificaron el contexto político-social y socio-cultural tanto en España como en Nueva España al final de la Colonia, durante la época borbónica.

Primeramente nuestra averiguación inicia con la investigación del ideal imaginario absolutista-realista, bajo una política externa de macro reordenamiento estatal, que celebran los reyes españoles Felipe V y Fernando VI, apoyándose en el ideal imaginario de los jesuitas, quienes bajo una representación equilibradora serán uno de los principales instrumentos para la legitimación y conservación del orden sociocultural establecido.

En un segundo momento, se analizará el ideal imaginario absolutista-realista recién nacido borbónico, bajo una política interna de reordenamiento estatal efectuado por Fernando VI, apoyándose en el ideal imaginario sociocultural “tradicionalista” del español-majo y mediante un verticalismo político, propio de los primeros borbón, efectúa una serie de acciones políticas en contra de dos de los imaginarios desequilibradores más “peligrosos” para la sociedad de España y Nueva España, los gitanos y los masones; a quienes consideramos aquí como las representaciones desequilibradoras de la normatividad civil y religiosa tanto para el gobierno absolutista borbónico de España y sus colonias, como de la costumbre y la norma religiosa y moral o civil del varón y la mujer.

En tercer término, se analizará el ideal imaginario absolutista-ilustrado borbónico, bajo una política de reordenamiento gubernamental y social que celebran los reyes españoles Carlos III y Carlos IV, apoyándose en el ideal imaginario de los ilustrados, quienes actúan primero, como función equilibradora a favor de los reyes (regalismo), confrontando a los jesuitas quienes adquieren entonces una función desequilibradora ante el gobierno borbónico ilustrado.

Finalmente, en un cuarto momento, primero, se contrasta la realidad despótica ilustrada de la esfera político-social con la realidad socio-cultural cotidiana, mediante casos en que la mujer, a pesar de la época de las reformas borbónicas, se comporta de acuerdo al ideal imaginario moral religioso del siglo XVII, creando una continuidad en su comportamiento, en particular debido a la salvaguarda del patrimonio. En segundo lugar se presenta la época de Fernando VII y la invasión napoleónica, bajo una síntesis entre el pensamiento ilustrado, jesuita y masón, que alterarán el equilibrio patrimonial moral con que los novohispanos han estado relacionándose y con ello se desatará un desequilibrio en el imaginario sociocultural de España y Nueva España, base de la transgresión varonil y femenina que dará como resultado el inicio del movimiento de independencia en México.

I INSTAURACIÓN BORBÓNICA POR FELIPE V Y FERNANDO VI (1700-1759): EL CASO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS.

En este primer apartado, se intenta explicar la creación y dirección que los gobiernos Borbónicos de Felipe V y Fernando VI tuvieron, particularmente en cuanto a cómo se desarrolla su gobierno al exterior, donde la Compañía de Jesús tuvo un sitio preponderante. Puesto que la “España horizontal” bajo los Austria contrajo un exceso de privilegios que mermó la actividad económica y política, desatándose una crisis bajo la famosa frase colonial novohispana “acátese pero no se cumpla”, es ahí donde adquiere importancia la misión clave de la Compañía de Jesús, pues reordenará las colonias españolas y en lo que nos concierne a la Nueva España, adquirirá un poder político-económico y social que la hace “competir” con la Corona Española, por lo que se le verá como “rival” de ésta. Así, la misión de la Compañía se lleva a cabo, fortalece la autonomía mercantil y la educación en diversos oficios, formación masiva que llevaron a cabo tanto en varones como entre las mujeres de todos los estamentos sociales.

Para hablar de la época en que se instauró la dinastía Borbón en España y para el dominio de ésta en la Nueva España, hay que partir del hecho de que el gobierno absolutista no se terminó, y que la idea de una monarquía ilustrada no estaba aún en los hechos para los españoles, aunque los reyes Felipe V y Fernando VI, hubieron de realizar obras que lograron crear el Estado moderno español, bajo una serie de reformas en la normatividad civil que dieron por resultado los primeros cambios para establecer un dominio secular en contra de la norma moral religiosa. Al respecto, y a decir de María del Carmen Ramos Escandón, la nueva organización en Nueva España a través del implemento de las reformas borbónicas no trajo consigo cambios considerables para la situación de la mujer, pues ésta se mantuvo recluida en las actividades domésticas (Cf. Ramos: 1992, 56).

El Rey de España, Carlos II, había muerto en el año de 1700 sin descendencia, por lo que se nombró como sucesor a Felipe de Anjou, nieto de Luis XIV de Francia y bisnieto de Felipe IV, quien fue coronado con el título de Felipe V (1683-1746). Acababa así la dinastía de los Habsburgo y llegaba al trono español la dinastía de los Borbones; Felipe V representaba el modelo centralista francés, apoyado en la Corona de Castilla, contrario a la Corona de Aragón y Cataluña. Para que Felipe V permaneciera como Rey de España, tuvo que renunciar a la Corona Francesa y los Países Bajos españoles, así como a los territorios italianos de Nápoles y Cerdeña que pasaron a Austria; por su parte, Inglaterra obtuvo Gibraltar, Menorca y el “navío de permiso”, o derecho limitado a comerciar

con las Indias españolas, así como también “asiento de negros”, con lo cual obtuvo permiso para comerciar con esclavos en las Indias. Cabe señalar que los Tratados multilaterales firmados por las Monarquías y los Estados beligerantes en la Guerra de Sucesión Española entre los años 1713 y 1715, particularmente el de Utrecht en Holanda y el de Rastatt en Alemania, pusieron fin a la guerra continental europea, aunque posteriormente a su firma, continuarían las hostilidades en el principado de Cataluña hasta su conquista definitiva por Felipe V, cambiando por entero el mapa político europeo y español y dando inicio a la hegemonía británica por sobre el antiguo dominio español (Cf. Lynch: 1991).

La llegada de la nueva dinastía borbónica propició importantes cambios en la estructura del Estado, cambios inspirados en gran medida en el estado absolutista francés, por lo que se adoptaron particularmente, diversas medidas centralizadoras con el objetivo de hacer un estado más eficaz. Primeramente, a través de los Decretos de Nueva Planta de 1707 en Aragón y Valencia, de 1715 en Mallorca, y de 1716 en Cataluña, se abolieron los fueros e instituciones propias de los reinos de la Corona de Aragón, no así los fueros de las provincias vascas y Navarra, debido a que habían apoyado a Felipe V durante la Guerra de Sucesión.

Cabe destacar para nuestro estudio, que, si bien Felipe V tenía un poder absoluto, nunca gobernó como tal debido a la enfermedad que padecía desde la adolescencia y que provocaba en el rey ataques transitorios de depresión, por lo que fueron sus ministros los que verdaderamente rigieron el imperio, incluso algunos cortesanos, como la princesa de los Ursinos, y posteriormente su segunda mujer, Isabel de Farnesio.

Marie-Anne de La Trémoille, princesa de los Ursinos (1641-1722), fue una noble francesa que desempeñó el cargo de Camarera Mayor en el palacio de la reina María Luisa Gabriela, primera esposa de Felipe V, teniendo como compromiso dirigirla y tutelarla. La princesa había logrado su título gracias a segundas nupcias, tras la muerte de su primer esposo a manos de los portugueses, casándose en 1675 con el romano Flavio degli Orsini (*des Ursinis* en francés y *de Ursinos* en castellano), príncipe de Nerola y duque de Bracciano, quien tenía la esperanza de obtener favores financieros de Luis XIV con su matrimonio. La princesa gozaba del favor y confianza del rey francés y deseaba que la Casa de Orsini volviera a ser una de las más importantes en Italia, pues había sido en el pasado una de las familias nobles más destacadas durante la Edad Media y el Renacimiento, teniendo entre sus familiares a tres papas y numerosos condotieros.

Sin embargo, en 1698, el príncipe romano Flavio degli Orsini fallece y la hasta entonces duquesa Marie-Anne rompe con el protocolo, guardándole luto a su esposo vistiendo en color morado, color que sólo el Rey y los cardenales podían usar. Esta afrenta no era capricho, pues estaba mucho en juego. El ataviarse de tal modo le hacía entender a la Iglesia que contaba con el apoyo del Rey para mantener su vestimenta, privilegios y su herencia. La herencia de la duquesa era codiciada tanto por su hermano el abate Joseph-Emmanuel de La Trémoille, a quien por cierto denunció en la Inquisición y tuvo que desistir de ella, como por Livio Odescalchi, sobrino del Papa Inocencio XI, al cual finalmente tuvo que venderle las propiedades y el ducado, pero a cambio, asumió el título de Princesa de los Ursinos (Cf. Taillandier: 1926).

En 1700, Luis XIV le encargó, a la ahora princesa, acompañar al joven Felipe V a España cuando éste asumió la corona a la edad de 17 años, gracias a una serie de intrigas realizadas con su amiga, la duquesa Marie Christine de Noailles, quienes intervinieron en la política interna de las cortes española y francesa, el rey francés tuvo que mandarla de regreso a París en 1704, pero solo para hacerla agente del rey y devolverla a la Península, llegando a ser, junto con el ministro Orry, uno de los personajes más decisivos de la política española. Jean Orry era un economista y político francés, ministro del rey español Felipe V de Borbón, quien le encargó que arreglara urgentemente las finanzas militares españolas. Reorganizó e incrementó la recaudación de impuestos e improvisó algunos recursos para pagar a las tropas y las provisiones de la guerra. También instituyó procedimientos para recuperar la propiedad real que había sido vendida o robada. Para 1705, fueron creados los puestos de Secretario de Guerra y de Hacienda.

Todos los negocios del Estado pasaban por sus manos, así, Ursinos y Orry fueron de facto los gobernantes de España. La princesa apoyó e impulsó a Felipe V a mantenerse firme en la Guerra de Sucesión, e intervino en las negociaciones que precedieron a los Tratados de Utrecht (1713) y Rastatt (1714). Asimismo negoció las segundas nupcias de Felipe V con Isabel de Farnesio, considerada una beata nula y sumisa, descendiente de una pequeña dinastía semi-real italiana sin ningún valor político, decisión que tomó sin consultar a Versalles, lo que molestó a Luis XIV y a madame de Maintenon, haciéndolos tomar la definitiva decisión de alejar a la princesa del rey de España.

El 23 de diciembre de 1714, en víspera de Navidad y al poco de la llegada a España de Isabel, la princesa fue a recibirla en Jadraque (Guadalajara) y ahí, en lugar de recibir las gracias de la nueva

reina, fue expulsada de España hasta la frontera con Francia, escoltada por 50 miembros de la Guardia de Corps. Llegó a vivir a París donde el Rey le concedió una pensión vitalicia por sus servicios prestados en España. A la muerte del Rey Sol, partió de París debido al temor ante su enemigo político, el duque de Orleans, considerando vivir en alguna ciudad de Holanda, en Roma o en Utrecht; finalmente lo hizo en Génova, y pasó sus últimos días en Roma.

A la salida de la princesa de Ursinos, se dieron grandes cambios en España, su puesto de Camarera Mayor de Palacio, fue ocupado por la condesa viuda de Altamira, quien había obtenido el título nobiliario al casarse en las segundas nupcias con el VIII Conde de Altamira, título obtenido de acuerdo a la noble línea que el rey Enrique IV de Castilla había mantenido con Roma, lo que garantizaba que su cuidado y trabajo con la reina Isabel fueran para bien de la Corona Española. También fue destituido Orry (1715), gracias a las presiones ejercidas por la nueva corte parmesana traída por la nueva reina, **Isabel Farnesio**. De este modo, la parmesana Isabel Farnesio (1692-1766), de fuerte carácter y personalidad autoritaria, muy distinta a la imagen de beata nula y sumisa que creía Ursinos, ocupó el trono español, y tendría una gran influencia en la corte de la época.

Bajo la fama de sumisión y aparente ignorancia, Farnesio logrará desengañar a más de uno en la corte española. El cardenal italiano, principal consejero del rey Felipe V de España gracias a la influencia de Ursinos, Julio Alberoni, la describió a su llegada a Madrid diciendo: "Se trata de una buena muchacha de veintidós años, feúcha, insignificante, que se atiborra de mantequilla y de queso parmesano y que jamás ha oído hablar de nada que no sea coser o bordar" (Taillandier: 1926, 234). Sin embargo, la educación clásica en términos de arte y la connotada intuición para el control de la política cortesana en el palacio real, la iban a hacer destacar. Primeramente, la reina se aficionó a la música y a la pintura, especialmente a los cuadros de Murillo que compró en gran número, y también fue la encargada de comprar la colección escultórica de Cristina de Suecia, demostrando mayor interés por las artes que ningún otro mandatario hispano de la época. Por lo que a política interna se refiere, mantuvo a raya las intrigas de Palacio y no convivió con los primeros hijos del Rey, pues los consideró un escollo frente a sus hijos mayores, Carlos (el futuro Carlos III) y Felipe. En cuanto a la política exterior, se orientó a recuperar para la monarquía española, los territorios italianos perdidos por el tratado de Utrecht e hizo acuerdos para ello con Alberoni. Como miembro del aparato estatal, Alberoni impulsó una política que combinaba las reformas económicas emprendidas en Francia por Jean-Baptiste Colbert junto con medidas sociales marcadamente conservadoras, que daban marcha atrás a muchas de las que se aprobaron durante la carrera de Jean Orry, predecesor de Alberoni. Por

ejemplo, estimuló el comercio con América trasladando la Casa de Contratación de Sevilla a la más avanzada ciudad de Cádiz y creó un servicio regular de correos con las colonias españolas en América, pero también creó una nueva escuela de navegación en la que sólo podían ingresar los nobles, y además, restauró la Santa Inquisición.

Isabel y Alberoni consideraban devolver a España su papel de potencia europea, por lo que para recobrar su antigua preponderancia en el Mediterráneo occidental, Alberoni se embarcó en un ambicioso proyecto que pretendía recobrar las antiguas posesiones españolas en Italia y limitar el avance de los Habsburgo de Austria. Así entre 1717 y 1718 llevó a cabo una activa política para ganarse el apoyo del papado y Francia en la nueva expansión, que se materializó en la conquista de Cerdeña y gran parte de Sicilia, logrando conseguir para el hijo de Farnesio, Carlos, el reino de Nápoles y Sicilia, además de dotar a su otro hijo, Felipe, del ducado de Parma. Sin embargo Gran Bretaña decidió bombardear la armada española en el Cabo Passaro, Francia no apoyó a España esta vez, sino que se unió a Gran Bretaña, Austria y Holanda en la Cuádruple Alianza, algo que, en definitiva, ponía a España en contra de todo el continente europeo. Antes de que los acontecimientos fueran a más, Felipe V decidió sacrificar a Alberoni, ordenándole que abandonara España (1719), algo que no pudieron evitar ni siquiera las protestas de Isabel Farnesio.

A la muerte del Rey, subió al trono su hijo Fernando VI de España, quien desterró a Isabel Farnesio por considerarla un peligro por sus intrigas a favor de su ambición y codicia por obtener las antiguas posesiones españolas en Italia, lo que había puesto a España contra Europa. La desterró al Real Sitio de la Granja de San Ildefonso en Segovia, aunque ella se construyó otra residencia cerca, el Palacio Real de Riofrío. Su influencia quedó nulificada entonces y aún bajo el reinado de su propio hijo Carlos III, quien ascendería al trono a la muerte de Fernando VI, pues deseando volver al palacio y tener poder sobre su hijo Carlos, se enfrentó a su nuera, María Amalia de Sajonia. Sin éxito, Farnesio tuvo que volver a su exilio hasta el fin de sus días en la localidad madrileña de Aranjuez (Cf. Rubio: 2009).

Durante sus casi cuarenta y seis años de reinado, Felipe V consiguió cierta reconstrucción de la política y la economía interior, siendo su logro fundamental, el de la centralización y unificación administrativa española, por lo que creó un Estado moderno, sin las dificultades que supusieran antes los reinos históricos de la Corona de Aragón, incorporados al sistema fiscal, con sus fueros y derecho público (no así el privado), abolidos con la aplicación de los Decretos de Nueva Planta de 1707 (Cf. Lynch: 1991). Al poner fin a la Corona de Aragón por la vía militar y abolir las instituciones y

leyes propias que regían los estados que la componían, instaurando en su lugar un Estado absolutista, centralista y uniformista, inspirado en la Monarquía absoluta de su abuelo Luis XIV y en algunas instituciones de la Corona de Castilla, Felipe V derrotó las aspiraciones de los austracistas defensores no sólo de los derechos de la dinastía de los Austrias, sino del mantenimiento del carácter "federal-horizontal" de la Monarquía Hispánica. Así, Felipe V al unificar las formas de gobierno en todos los territorios, generó un concepto de una identidad española homogeneizada e "intensiva"; al eliminar los privilegios de extranjería (o sea la distinción entre castellanos, aragoneses, catalanes, valencianos y mallorquines a la hora de ocupar cargos en la Monarquía, las Indias y las distintas provincias), eliminó las fronteras y las aduanas interiores (con la excepción de las de Navarra y las Vascongadas) facilitando el comercio; y al crear nuevas instituciones de gobierno que respondieran a esta nueva organización, terminó con el régimen de múltiples consejos, centralizando su administración en el de Castilla y su capital, Madrid (Cf. García: 2000).

El Centralismo absolutista borbónico funcionaba eficazmente desde Madrid para toda España. Para el gobierno central se crearon las Secretarías de Despacho (Estado, Guerra, Marina, Hacienda, Justicia e Indias), antecedentes de los ministerios o secretarías de Estado, cuyos cargos eran ocupados por funcionarios nombrados por el rey.

Felipe V de Borbón, habría de reformar la administración central consolidando el establecimiento de una plena monarquía absoluta suprimiendo casi todos los Consejos. Se abolieron los Consejos de los territorios desaparecidos jurídica o físicamente de la Monarquía Católica (Consejos de Aragón, Italia y Flandes), quedando el de Navarra, el de Indias, el de la Inquisición, el de Órdenes, etc., y de hecho, todo se concentró en el único Consejo, El Real Consejo de Castilla, que se convirtió en el gran órgano asesor del rey.

El rey Felipe V se enfrentó a la ruinoso situación económica y financiera del Estado, luchando contra la corrupción y estableciendo nuevos impuestos para hacer más equitativa la carga fiscal. Fomentó la intervención del Estado en la economía, favoreciendo la agricultura y creando las llamadas manufacturas reales. Al final de su reinado los ingresos de la Hacienda se habían multiplicado y la economía había mejorado sustancialmente. Preocupado por la unidad de España, en 1713 promulgó un nuevo reglamento de sucesión, que constituyó la Ley de Sucesión Fundamental, en el que las mujeres sólo podrían heredar el trono de no haber herederos varones en la línea principal (hijos) o

lateral (hermanos y sobrinos), con lo que se pretendía bloquear el acceso de dinastías extranjeras al trono español (Cf: García: 2002).

Siguiendo el ejemplo de su abuelo Luis XIV, quien consideraba la cultura y el arte como un medio para demostrar la grandeza real, Felipe V fomentó el desarrollo artístico y cultural. Ordenó la construcción del Palacio Real de La Granja de San Ildefonso, inspirado en el estilo francés cuyo modelo paradigmático era Versalles y su otro gran proyecto artístico, el Palacio Real de Madrid. También reformó notablemente el palacio de Aranjuez, introdujo a España el estilo rococó y fue el fundador de organismos culturales tan prestigiosos como la Real Academia Española y la Real Academia de la Historia, siguiendo el modelo francés. De hecho, el control de la educación superior pasa a manos del Estado, y aunque la enseñanza primaria siguió en manos de las órdenes religiosas ante la falta de profesorado competente, la educación universitaria fue reformada mediante los “colegios mayores”, administrados por el Estado, como el Colegio de Minería (Cf. Lynch: 1991).

En lo que respecta al Ejército y a la Armada, Felipe V se vio en la necesidad de recrearlos por exigencia para afrontar las rivalidades marítimas y coloniales de Inglaterra, así que realizó una profunda remodelación del ejército, sustituyendo los antiguos tercios por un nuevo modelo militar basado en brigadas, regimientos, batallones, compañías y escuadrones. Se introdujeron novedades como los uniformes, los fusiles y la bayoneta, y se perfeccionó la artillería. Durante el reinado de Felipe V se inicia la reconstrucción de la armada española, construyéndose buques más modernos y nuevos astilleros y organizando las distintas flotillas y armadas en la Armada Española desde 1717 y durante todo el siglo gracias a sus hijos.

Por otra parte, España debía recuperar el comercio con sus posesiones de ultramar, arrebatándoselo a los franceses e ingleses, y combatir el contrabando, así que se mejoró el sistema fiscal, se aumentaron los impuestos y se crearon aduanas encargadas de recaudar los impuestos del comercio interior y exterior.

Felipe V ratificó las medidas mercantilistas, como la prohibición de importar manufacturas textiles o la de exportar grano; y se intentó reanimar el comercio colonial a través de la creación de compañías privilegiadas de comercio al estilo de los Países Bajos o el Reino de Gran Bretaña, aunque no tuvieron demasiado éxito. Estuvo sujeto a las cláusulas del tratado de Utrecht que daban a Inglaterra el derecho a un navío de permiso y el asiento de negros, lo que hacía fuera más sencillo para los

comerciantes ingleses que para los españoles, sujetos a las reglamentaciones monopolísticas de la flota de Cádiz y la Casa de Contratación (Cf. García: 2002).

En cuanto al aparato administrativo, Felipe V sabía lo importante que era la Iglesia y el poder que tenía. Con la Inquisición bajo el Consejo de Castilla, también logró limitar el poder del Arzobispado y las funciones de los obispos, reduciendo el poder de la iglesia para que lo civil fuera de mayor importancia en la legislación española, particularmente tuvo cuidado en recrear la administración por exigencias de la propia península, pero también por la explotación racional de las Indias. Así, estableció las Intendencias territoriales haciendo que todas las funciones de la administración pública estuvieran en manos de profesionales nombrados únicamente por su preparación y competencia, por lo que su asenso sólo podía ocurrir por sus propios méritos, y debían percibir un buen salario para evitar la corrupción. De esta manera, la rendición de cuentas a las autoridades sería regular y periódica, y la fiscalización se realizaría permanentemente, pudiendo sustituir al funcionario que no cumpliera sus funciones; finalmente, en España se constituyó la obligatoria e inmediata observancia de la ley. Según el historiador Céspedes del Castillo, la meta reformadora consistió en sustituir la vieja fórmula Austria por la Borbón: "acátese, mas no se cumpla" por la de "obedézcase, cumpla e informe de haberlo hecho con rapidez y exactitud" (Cf. García: 2002).

Toda vez que se reordenaba España, había que reordenar sus colonias. Fue entonces que los primeros reyes borbones se dieron cuenta de que Nueva España representaba un gran embuste para la Corona. Y es que, determinemos de una vez que la Nueva España no era España, y que existiría por ello una afamada frase que resume tan apropiadamente el orden colonial: "se obedece pero no se cumple". Esta frase resumía el comportamiento que los súbditos coloniales, varones y mujeres, ejercían en la práctica, un comportamiento reconocido por la ley como recurso benéfico para el entendimiento entre la Corona Habsburgo y los vasallos novohispanos, sirviendo también como descargo de conciencia entre clérigos y laicos en la Nueva España, pues en el transcurso de los siglos XVI al XVII, se sabe bien sobre la multiplicación de las quejas contra el orden social establecido por parte de los europeos que visitaron Nueva España, como: "el intolerable" abuso de los hijos de familia que pretendían contraer matrimonio sin permiso de sus padres; "el vergonzoso" desorden de los españoles casados frecuentando las casas de las indias; "el repugnante" espectáculo de los léperos, vagabundos y mendigos que mostraban en las calles públicas su miseria y desnudez; "la delicada" degeneración de las costumbres propiciada por la embriaguez en lo público y en lo privado; "la escandalosa" tolerancia que permitía aceptar a los hijos espurios junto a los legítimos; la

“ostentosa” depravación de un clero proclive a las debilidades de la carne; “el reprobable” relajamiento de la vida religiosa dentro de los conventos femeninos; “la peligrosa” promiscuidad de sujetos de las castas con indios y mestizos; la deshonestidad de los clérigos; y la voracidad de los corregidores; entre otras muchos excesos, que eran cosa de inconcebible desorden para los europeos (Gonzalbo: 1998, 26-27).

La situación que guardaba Nueva España era reflejo del desorden que, de acuerdo a las ideas borbónicas, provenía del exceso de privilegios que había concedido la Casa Austria y la Iglesia Católica a la nobleza española y virreinal, de acuerdo a una “España horizontal”, que defiende una España federal que se plantea la realidad nacional como un agregado territorial con el nexo común a partir del supuesto de una identidad española plural y extensiva (Cf. García: 2000), lo que trajo consigo dicho desorden y descontrol en general con sus vasallos peninsulares y americanos. Ese desorden también era evidencia de un desorden mayor en la propia Casa de Habsburgo donde en el propio Palacio de Madrid ocurrían una serie de intrigas de naturaleza interna y externa en el complejo mundo político de la nueva dinastía borbón, que, junto a su enfermedad, imposibilitó al rey seguir adelante con sus funciones.

De este modo, en 1724 el rey Felipe V firmó un decreto por el que abdicaba en su hijo Luis, de diecisiete años, casado con Luisa Isabel de Orleans, dos años menor que él. Los reyes padres Felipe e Isabel se retiraron al Palacio Real de La Granja de San Ildefonso, pero la reina estuvo siempre perfectamente informada de lo que sucedía en la corte de Madrid. Luis I reinó sólo durante ocho meses, pues murió a causa de la viruela. Al haber abdicado Felipe V, su sucesor tendría que haber sido el otro hijo varón Fernando, de once años de edad, pero la rápida actuación de la reina Isabel de Farnesio lo impidió. La Iglesia se opuso ante el regreso de Felipe V, su mismo confesor, el padre Bermúdez, entendía que era pecado mortal reasumir una corona a la cual había renunciado con todas las solemnidades. Para contrarrestar la opinión de los teólogos la reina presionó al Consejo de Castilla para que pidiera a Felipe V que recobrar el trono. El 7 de septiembre de 1724, una semana después de la muerte de su hijo Luis, Felipe V volvía a ostentar la Corona de la Monarquía de España, y su hijo Fernando era proclamado como el nuevo Príncipe de Asturias y jurado poco después por las Cortes de Castilla (Cf. Kamen: 2000).

Este desconocimiento a la teología no era menos que un desconocimiento a la norma moral de la Iglesia Católica y una vez más el rey, favorable a su reina, le hacía entender a la Iglesia que era él

quien podía mandar y disponer sobre un gobierno cada vez más secular, haciéndose de sus propios privilegios y herencias, sin que ésta interviniera como lo había estado en el absolutismo austriaco. De 1724 a 1746, Felipe V, bajo la influencia de su esposa parmesana Isabel, mantuvo una política de entendimiento cordial con Francia. En 1734 creó dos pactos de familia sumamente importantes para mantener la paz y cooperación entre los reinos de Francia y España, siendo el primer pacto el que hace intervenir a España en la guerra de sucesión de Polonia y que acaba con el tratado de Viena en 1738, gracias al cual el príncipe Carlos obtiene Nápoles y Sicilia; y el segundo pacto el que hace intervenir a España en la guerra de sucesión de Austria, y cuando acaba la guerra en el 1748, aunque Felipe V ya había muerto, gracias a la alianza familiar y por el tratado de Aquisgrán, el príncipe Felipe obtiene los ducados de Parma, Plasencia y Guastalla; demostración de suma importancia del poder de la Casa Borbón, una vez más, ante los ojos de la Iglesia.

En 1746, al fallecer Felipe V, ascendió al trono su hijo Fernando VI (1713-1759), “el Prudente” o “el Justo”, cuarto hijo de Felipe V y de su primera esposa María Luisa Gabriela de Saboya. Comenzó su reinado eliminando la influencia de la reina viuda, Isabel de Farnesio y de su grupo de cortesanos italianos. Su reinado se caracterizó por el mantenimiento de la paz al interior y exterior de su reino, gracias al sostenimiento de una política de neutralidad frente a las nacientes potencias colonialistas de Francia e Inglaterra, mientras que ambas intentaban la alianza con España. Esta situación fue aprovechada por el su Ministro, el marqués de la Ensenada, para proseguir los esfuerzos de reconstrucción interna iniciados en el reinado de Felipe V (Cf. Voltes: 1998).

Para cimentar su política neutral, Fernando VI contaba ya con un paso importante, se había casado en 1729 con Bárbara de Braganza, infanta portuguesa, hija de Juan V de Portugal y María Ana de Austria, quien ya estando como reina consorte, pasó a tener un papel muy importante como mediadora entre el rey de Portugal y su esposo. Bárbara era una mujer culta, de agradable carácter, dominadora de seis idiomas y gran amante de la música, teniendo por maestro de clave a Domenico Scarlatti; también fue conocida como la protectora del cantante italiano Carlo Broschi (Farinelli). Por su educación y nobleza, fue promotora de la construcción del Convento de las Salesas Reales de Madrid, o también denominado el Convento de la Visitación de Nuestra Señora, formado por un convento de la orden de las hermanas salesas, para colegio y residencia de jóvenes de la nobleza, así como un palacio y una iglesia donde se aseguró un sitio para la tumba de ella y el rey.

La orden salesiana llegó a España desde Annecy, Saboya, en 1747, y se fundó entre las órdenes combatientes contra el Reformismo por San Francisco de Sales, quien basado en la Regla de San Agustín, promueve especialmente la devoción por el Sagrado Corazón de Jesús. Esta devoción nace a raíz de Margarita María Alacoque, interna de las clarisas e inválida, quien tuvo cura milagrosa por intercesión de la Virgen María, y con esta acción buscó fundar la Orden de la Visitación de Santa María, y quien en 1675, durante la octava del Corpus Christi, tuvo una revelación donde el propio Jesús se le manifestó con el corazón abierto, y señalando con la mano su corazón, exclamó: “He aquí el corazón que ha amado tanto a los hombres, que no se ha ahorrado nada, hasta extinguirse y consumarse para demostrarles su amor. Y en reconocimiento no recibo de la mayoría sino ingratitud”. El Corazón estaba rodeado de llamas, coronado de espinas, con una herida abierta de la cual brotaba sangre y del interior emergía una cruz (Cf. CIC: 478).

Esta orden de San Francisco de Sales (Familia Salesiana), como la de San Carlos Borromeo (Humilitas), la de Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz (Carmelitas descalzas de la Orden del Monte Carmelo) y la de San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier (Compañía de Jesús), fueron parte importante de la Reforma Cristiana que el Concilio de Trento (1545-1563) determinó para renovar la Iglesia Católica y lograr una jerarquía efectiva de supervisión para garantizar que el clero y los laicos observaran las nuevas normas de disciplina y ortodoxia que se esperaba de ellos; el fortalecimiento de la figura del Papa; la revitalización de la meditación y de la oración así como el control de las pasiones de cada alma; el examen cotidiano de la conciencia y la confesión; la celebración de fiestas anuales en honor de los santos y las advocaciones a la Virgen María; el impulso a la formación de más cofradías y hermandades donde se organizarían cajas de ahorro para ayudar a las viudas, los huérfanos, los ancianos y los enfermos, y para pagar los gastos funerarios; y el castigo a los miembros de la Iglesia que abusaran de los bienes económicos de los fieles.

Dichas órdenes utilizaron como herramientas principales, la Inquisición, para investigar y juzgar a los acusados de herejía o brujería, y la censura, para detener el avance de la literatura que contraviniera los preceptos del catolicismo mediante la creación del índice de libros prohibidos (*El Índice*). De tal suerte que, siguiendo la casi universal costumbre de finales del Siglo XVII, los reyes de España tuvieron generalmente confesores jesuitas como el Padre Everard Nidhard, confesor de Mariana de Austria y el Padre Daubenton, confesor de Felipe V, tras la destitución de Bermúdez. Por su parte, Fernando VI tuvo también como confesor al jesuita Padre Rávago, nombrado confesor real en el año 1747 hasta 1755, en que fue cesado. Rávago consiguió influir sobre diversos asuntos de Estado, como

el concordato entre España y la Santa Sede de 1750, o la erección del Obispado de Santander en 1754, logrando que un año más tarde se concediera a la capital cántabra el título de ciudad; también fue nombrado Director de la Biblioteca Nacional.

Los jesuitas estaban actuando de manera importante en la asesoría a los reyes españoles, Rávago era amigo personal y confidente del Papa Benedicto XIV a quien servía de acuerdo a la regla jesuita. También lo fue del Marqués de la Ensenada, quien impulsó con esfuerzo los cambios que sólo creía eran necesarios a fin de limar los problemas que afectaban al sistema político español, pues no era un gran reformista, de hecho era un conservador político aunque francófilo por posición (Cf. Gómez: 2001).

Así el marqués de la Ensenada, con la ayuda de Rávago, mantuvo en su poder los cargos de secretario de Hacienda, Marina e Indias, pudo proseguir los esfuerzos de reconstrucción externa e interna que tanto necesitaba España y que habían sido iniciados con Felipe V.

De este modo el régimen exterior, se centraba en “rescatar” las colonias americanas, por lo que la ayuda que requería el Rey dependía de la norma moral religiosa y civil en la podía descansar el comportamiento de su vasallos, por lo que fueron los jesuitas quienes podrían hacerlo, tanto en lo moral religioso (social), como en lo moral civil (económico). Los mensajes de españoles que viajaban a Nueva España, reconocían que había un descuido y desorden en la norma moral religiosa y secular generalizada, mencionando como hechos “el intolerable” abuso de los hijos de familia que pretendían contraer matrimonio sin permiso de sus padres; “el vergonzoso” desorden de los españoles casados frecuentando las casas de las indias; “el repugnante” espectáculo de los léperos, vagabundos y mendigos que mostraban en las calles públicas su miseria y desnudez; “la delicada” degeneración de las costumbres propiciada por la embriaguez en lo público y en lo privado; “la escandalosa” tolerancia que permitía aceptar a los hijos espurios junto a los legítimos; la “ostentosa” depravación de un clero proclive a las debilidades de la carne; “el reprobable” relajamiento de la vida religiosa dentro de los conventos femeninos; “la peligrosa” promiscuidad de sujetos de las castas con indios y mestizos; la deshonestidad de los clérigos y la voracidad de los corregidores; entre otras muchos excesos, que eran cosa de inconcebible desorden para los europeos (Gonzalbo: 1998, 26 y 27).

De este modo, desde su inicio de mandato en 1746, el Rey, apoyándose en el Papa, consideró que la acción de la Compañía de Jesús era la adecuada para sostener una educación más apta para los tiempos, pues para mediados del siglo XVIII, su labor evangelizadora y educadora había creado en Nueva España 30 Colegios, 3 Casas, 1 hospicio y 102 misiones (Osorio: 1979, 12), lo que hacía suponer su determinante e importante acción sobre la sociedad. Ya Francisco Javier Alegre, desde la llegada de los jesuitas a México en 1572, se había referido a que una de las mayores necesidades que tenía la Nueva España, era la educación, pues la mala crianza e instrucción de los muchachos, hacía de ellos unos bárbaros y la instrucción de las órdenes monásticas sólo se habían dirigido hacia los indios, por lo que no había escuela para los criollos (Alegre: 1841, 523).

Para comprender con detalle la participación de los Jesuitas en la vida moral religiosa (social) y moral secular o civil (económica) de España y Nueva España y la influencia que sobre varones y mujeres llevó a cabo en su educación, hay que decir que, como orden religiosa nacida en contra de la Reforma, debían combatir más que los “males morales”, la ignorancia sobre cuestiones teológicas a través de autores seculares quienes darían la pauta de una nueva forma de ver el mundo y reinterpretar la fe con la práctica cotidiana de la utilidad práctica del rol y las labores que debían desempeñarse, implementando un verdadero orden moral, bajo un nuevo orden más práctico y productivo que conllevara a la autosuficiencia.

Fundada en 1539 por el religioso español Ignacio de Loyola, y participante principal en la concepción de teólogos en el Concilio de Trento (1545), la Orden del Sagrado Corazón de Jesús no se reunió en España, y los primeros jesuitas sólo hicieron visitas pasajeras allí, hasta que en 1547, Ignacio de Loyola estableció la orden en España con siete casas y unos cuarenta religiosos gracias a la acción de su primo el padre Aroz. Así, durante todo el siglo XVI los jesuitas españoles tuvieron gran éxito en las incursiones armadas y educativas a favor de la Contrarreforma Católica en los dominios españoles, como en Flandes y en las partes de Italia entonces unidas a la corona española y lo mismo es cierto de los jesuitas españoles en Portugal (Cf. Pollen: 2011).

Para los siglos XVI y XVII los jesuitas españoles dejaron un inmenso corpus de educación en ciencias, resumidos en un listado que Pollen expresa a continuación: Toledo (1596), Molina (1600), de Valencia (1603), Vázquez (1604), Suárez (1617), Ripalda (1648) y de Lugo (1660); en teología moral, Sánchez (1610), Azor (1603), Salas (1612), Castro Palao (1633), Torres (Turrianus, 1635) y Escobar y Mendoza (1669); en Escrituras, Maldonado (1583), Salmerón (1585), Francisco Ribera (1591), Prado

(1595), Pereira (1610), Sancho (1628) y Pineda (1637); en literatura secular, Isla (1580) y Baltasar Gracián (1584-1658).

Sin embargo, amén de tan importantes pensadores y de que los reyes de España tuvieron generalmente confesores jesuitas como el Padre Everard Nidhard confesor de Mariana de Austria, el Padre Daubenton confesor de Felipe V y el Padre Rávago confesor de Fernando VI, sus intentos de reformas sociales y económicas fueron a menudo ineficaces debido a una serie de intrigas en la corte española.

Sirviendo al Papa, la principal gloria de los jesuitas españoles ha de encontrarse en sus extensas y florecientes “misiones”, las cuales iniciaron realizando en Filipinas y en América, en los territorios del Perú, Chile, Nueva Granada, Paraguay y Quito, llegando a la cantidad de 2,171 jesuitas antes de la época de la supresión. La propia España estaba en 1749 dividida en cinco Provincias de la orden: Toledo con 659 miembros, Castilla, 718; Aragón, 604; Sevilla, 662; Cerdeña, 300; en 158 casas, y en total 2,943 miembros, de los cuales 1,342 eran sacerdotes (Cf. Pollen: 2011).

Por otra parte, en Nueva España ya habían llegado y establecido sus órdenes, franciscanos, dominicos y agustinos para 1533. En tanto, los primeros intentos para que los jesuitas fueran enviados al Nuevo Mundo los realizó el primer obispo de Michoacán, miembro de la Segunda Audiencia, fundador del pueblo-hospital de Santa Fe de la Laguna y del Colegio de San Nicolás Obispo (antecedente de la Universidad Nicolaíta), Vasco de Quiroga, quien desde 1537 hasta 1565 realizó diversas iniciativas para traerlos sin éxito (Cuevas: 1992, 309).

En 1571, el rey Felipe II, escribió una Real Cédula al provincial de Castilla, Pedro López, para que se estableciera la orden jesuita en Nueva España, sugiriendo que el número de ellos fueran doce, pero como la competencia al respecto recaía en el Papa, por lo que Felipe II envió una petición a Roma, y una vez aprobada, se seleccionaron quince misioneros de Castilla, Toledo y Aragón.

Así, los primeros misioneros jesuitas llegaron a México en el año de 1572 como parte de las expediciones de los jesuitas al Perú, la Florida y la Nueva España, aunque hay que reconocer que, al menos para el caso novohispano, la empresa fue financiada con capital obtenido mediante la producción agraria y la explotación de las minas mexicanas. Fue Alonso de Villaseca, acaudalado

empresario, quien aportó los recursos para su viaje y fue quien otorgó a los jesuitas el primer espacio para su residencia y colegio en la capital del virreinato (Torales: 2007, 72-73).

Desde aquí cabe hacer mención que una de las características fundamentales de la orden es su única obediencia al Papa, pero al mismo tiempo, su inmensa autonomía basada en *La ratio studiorum* (Egido: 2004, 37), regla de obediencia ciega a una estructura jerarquizada cuyo entorno se adaptó perfectamente a la realidad novohispana, gracias a su acción metódica, racional y auto sustentable dentro de cada una de sus empresas, tareas pastorales y educativas. Esto hacía que la Compañía de Jesús se ligara, casi de forma natural, a los estratos y grupos sociales productivos de cada sitio al que llegaban. Esto sucedió precisamente cuando llegaron a la Nueva España, vinculándose a las elites agrarias, mineras y mercantiles manejadas por algunos españoles y en su mayoría criollos, gracias a los cuales crearon sus misiones, iglesias y colegios todos ellos financiados por medio de la acertada administración de sus empresas económicas (Torales: 2008, 399).

Aunado a ello, debido a que existían tres órdenes religiosas bien asentadas y repartidas en las principales ciudades y provincias de la Nueva España, los jesuitas, aunque establecidos en la Ciudad de México, tuvieron que extenderse hacia el norte y el sur del territorio donde no había llegado orden alguna, por lo que éste fue el punto de partida de la Provincia mexicana jesuita hasta mediados del siglo XVIII, logrando que la Compañía estuviera estrechamente vinculada a las elites productivas que se iban estableciendo en los extremos y lejanías de las tierras novohispanas, donde se encontrarían con mano de obra indígena o mestiza, y se predicaría con mayor soltura la identidad criolla y la autonomía de su fortaleza espiritual. Por ejemplo, las primeras misiones Jesuitas fundadas al norte se establecieron en Zacatecas, Durango, San Luis de la Paz y hacia Sinaloa y en las Californias, disputándose el espacio con los franciscanos a quienes finalmente lograron superar en la carrera por evangelizar de acuerdo a la Contrarreforma (Gonzalbo: 1989, 36).

Las primeras ordenes como la franciscana habían establecido un tipo de educación ascética doctrinaria dirigida a hacer de varones y mujeres sujetos devotos de la Iglesia y la Corona de acuerdo a la posición de castas, por lo que a los indígenas les había comenzado a enseñar a enfrentarse en contra de su dependencia a la bebida alcohólica, desórdenes sexuales, supersticiones y otros libertinajes; por su parte, a los mestizos les enseñó a ser personas de trabajo y dedicarse al campo, pastoreo y ganadería, alejándose de los libertinajes de la ciudades y pueblos; a los criollos a mensurar sus apetitos, contravenir sus pecados capitales y distanciarse de las muchas tentaciones

que ofrecía el Nuevo Mundo; y a los españoles, a controlar su codicia y mantenerse fieles a la Iglesia y a la Corona Española.

Así bien, la educación se había iniciado bajo los esfuerzos y modelos ascéticos franciscanos de limosna, caridad y penuria de sus monjes, teniendo como objetivo una educación destinada a la aprensión de la Doctrina Cristiana de acuerdo a la patrística humanista sobre la bondad de Dios, la intercesión de la Iglesia y la creación de un orden devoto moral que conllevara a una sociedad de armonía espiritual cristiana, tal como lo inicio Pedro de Gante a través de capillas y patios, donde se albergaron aulas para tal fin (Egido: 2004, 189); sin embargo los jesuitas tenían en mente otro tipo de educación.

A diferencia de estos preceptos agustinianos implementados en España y sus colonias entre los siglos XVI y XVII, la educación jesuita iría más allá de un adoctrinamiento cristiano, pues con el tiempo el objetivo de la Compañía de Jesús a mediados del siglo XVIII, era hacer tanto de los varones como de las mujeres devotas, personas morales muy prácticas y productivas para la empresa de Dios y el papado.

Desde su llegada a Nueva España, los jesuitas lograron fundaciones y donaciones, y para 1573 ya contaban con su primer templo dedicado a los apóstoles San Pedro y San Pablo (González: 1995, 16). Al respecto, el padre Francisco Javier Alegre comenta que dicho templo se construyó donde se encuentra la iglesia del colegio de San Gregorio, ya que cuando se erigió el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, los edificios se destinaron a la enseñanza de los indios, cambiando de advocación a San Gregorio (Alegre: 1956, 131).

La instauración de los colegios en las ciudades donde llegaron los jesuitas fue apoyada por el Virrey, la nobleza española y los criollos, por lo que a él acudían los familiares de estos patronos, al igual que los nobles indígenas al de su clase. Desde la llegada de los jesuitas, tan solo en tres años, ya había tres colegios en la Ciudad de México, y en 1576 ya había seis: San Pedro y San Pablo, el de San Gregorio para indígenas (escuela de indios y apostolado para las comunidades de habla náhuatl), San Gregorio, San Bernardo, San Miguel y el Colegio de México, éste último impartía, además de teología, educación profana como filosofía, gramática retórica y artes (González: 1995, 89). Una de las construcciones más importantes se inició en 1577, la Casa Profesa, donde los jesuitas practicaban sus funciones sacerdotales y vivían los profesores de cuatro votos (pobreza, castidad, obediencia y

fidelidad al Papa). De esta forma, estaba en marcha la Contrarreforma en Nueva España, a base de una nueva concepción emanada del Concilio de Trento a favor de la religión católica, la educación para todos los vasallos de nobleza y estamentos sociales productivos como los criollos, la ciencia para contrarrestar el fanatismo no cristiano, las creencias idolátricas, heréticas y ateas por medio de la Inquisición y la política de autonomía productiva que alimentara a la Corona Española. Cabe mencionar que con la fusión de los colegios de San Bernardo, San Miguel y San Gregorio nacería el afamado colegio de San Ildefonso (1583), para que todos los colegiales de la Congregación residieran en una institución bajo la tutela de un sólo rector y fungiera como un internado para los jóvenes que estudiaban la universidad o en el colegio, y gracias al auge económico del virreinato y al poder financiero de la Compañía de Jesús, el inmueble fue reedificado en las primeras cuatro décadas del siglo XVIII dando paso al que hasta la fecha hoy está en pie; así como más adelante se fundaría el de San Andrés, residencia de los misioneros de tránsito a su destino (Gonzalbo: 1989, 18).

Los jesuitas establecieron colegios por toda Nueva España, si bien México, Pátzcuaro y Oaxaca fueron su punto de partida (Gonzalbo: 1990a, 172). Llegaron a contar con ricas fundaciones en Pátzcuaro (1574); Oaxaca (1576); Valladolid (1578); Puebla (1579); Veracruz (1580); en Guadalajara para estudiantes gramáticos en Santo Tomás (1586) y en San Juan Bautista para teólogos y artistas (1696); Zacatecas (1590); Durango (1593); San Luis de la Paz (1594); Santa María de las Parras (1594); Mérida (1618); San Luis Potosí (1623); Querétaro (1625); Parral (1639); Chiapa y Ciudad Real (1683); Monterrey (1713); Campeche (1716); Chihuahua (1718); Celaya (1720); León (1731) y Guanajuato (1732). Así mismo, su labor evangelizadora y educadora a través de misiones los llevó a crear, entre otras, 23 misiones en Sinaloa, 30 en Sonora y la Pimería, 13 en ambas California, 7 en Nayarit, 17 en Tarahumanra, y 12 en Chinias y Tepehuanes. En total, la Compañía de Jesús para mediados del siglo XVIII contaba en Nueva España con 30 Colegios, 3 Casas, 1 hospicio y 102 misiones (Osorio: 1979, 12).

La misión clave del jesuita era educar bajo los principios de la Contrarreforma, por lo que su meta fue crear colegios y universidades como forma de sabiduría que unida a la piedad, diera por resultado un encauce de servicio útil a Dios. El latín para los colegiados que aspiraban a la Universidad y las primeras letras castellanas particularmente a indios y criollos. Estos discípulos estaban a cargo de un hermano coadjutor, los había en cada uno de los establecimientos de colegios, casas y misiones como manera de comprender más natural los dogmas de la religión basados en la teología de Santo Tomás de Aquino, pero ahora razonados y sustentados mediante el estudio de varios autores versados, religiosos y seculares que habían sido previamente aprobados por la Iglesia. Así, se

llevaban a cabo lecciones de apologética, teología dogmática, moral, sagrada escritura, leyes canónicas, historia eclesiástica, latín, retórica, artes, gramática, filosofía, lógica, física y metafísica (Osorio: 1979, 12; López: 1941, 10; y Gonzalbo: 1989, 18).

Ante la ausencia de un sistema educativo a nivel general para la Nueva España, incluso de carácter particular, la Compañía de Jesús no tuvo institución contendiente, pues los franciscanos no tenían como objetivo educar en materia de vida útil ni el apoyo económico o las habilidades adquiridas por los contrarreformistas en letras clásicas, renacentistas y humanistas, por lo que fue la única alternativa para la gran masa joven criolla que aspiraba a formarse para ocupar cargos de dirección en la cultura y administración civil y religiosa de la Colonia (Osorio: 1979, 12).

Esta innovación educativa trajo consigo un nuevo método humanista y renacentista en cuanto a educar de acuerdo a la edad y condición estamentaria, procurando de la educación hacerla útil socialmente. Así, los colegios fueron especializándose para cada estamento social (indígenas y mestizos; criollos y españoles) y los alumnos fueron divididos según su edad y aprovechamiento, en maiores, proveedores, ruidores, etc. (mayores, medianos, menores...); ubicados con un solo profesor que les impedía vagar de clase en clase; la clase pierde el carácter de conferencia para dar paso a un trato directo con el alumno; pone especial cuidado en que el alumno lea e imite a los autores de la época de oro de la literatura grecolatina; que los alumnos estudien con técnicas basadas en la lectura; repetición de frases célebres, pensamientos o fórmulas; la memorización de reglas gramaticales y fragmentos de textos clásicos; periódicamente se organizan repeticiones, discusiones, debates, manifestaciones literarias y actos públicos donde se ponía a prueba su conocimiento y disertación, así como a los estudiantes universitarios junto con sus profesores a pronunciar oraciones, conferencias y recitaciones latinas según la ocasión (Cf. Osorio: 1979, 14; Gonzalbo: 1982, 265).

Esta nueva sabiduría y técnica, que sería la regla en adelante para la Compañía, se caracterizó también por ponerse al corriente de los avances científicos y filosóficos que, si bien no lo enseñaban todo de acuerdo al dogma cristiano contrarreformista, lo que podían enseñar estaba por primer vez al alcance de los españoles, criollos y algunos indígenas y mestizos, logrando los jesuitas, intervenir en el pensamiento y obra de las generaciones venideras de funcionarios virreinales, gobernantes provinciales, corregidores, gobernantes en las antiguas repúblicas de indios, funcionarios menores,

teólogos y sacerdotes, quienes a su vez, influirían con sus acciones y pensamiento a la sociedad novohispana de los siglos XVII y XVIII.

Fuera de la universidad y los colegios, también los jesuitas impartieron una educación a la población que no contaba con los recursos monetarios para pagarla, por lo que gracias a ello los bajos estratos de la sociedad tuvieron acceso a aprender a leer y a realizar diferentes oficios, bajo métodos variados pero útiles. Mediante el confesionario, los ejercicios espirituales, las congregaciones y las ceremonias religiosas, su empresa, tarea pastoral y educación, se difundió y llegó a la vida pública de todos los estamentos y gran parte de las personas de la ciudad y la comunidad, al menos bajo la siguiente fórmula: las mujeres al escuchar el sermón; a los niños en la catequesis, a los presos en cárceles y obrajes; a los enfermos en los hospitales; a los indios, mestizos y mulatos en el campo; a los negros en minas y haciendas; pero de laguna manera todos, se habrían de beneficiar con el aprendizaje al menos, de las primeras letras (Gonzalbo: 1982, 278).

La alfabetización de esta masa fue significativamente importante, si bien no todos aprendieron a leer correctamente, una parte de éstos sí lo hicieron, es decir, pudieron establecer un vínculo con el texto que los involucra intelectual y emocionalmente, desarrollando en ellos la facultad de comprender y sentir plenamente un escrito, capacidad que se desarrolla a medida que se frecuenta y ejercita la habilidad intelectual de leer, que es algo mucho más complejo que la sencilla alfabetización que ya de por sí, les permitió a estas masas poder llegar a ser personas (Cf. Freire: 1991). Esto es, desde su subjetiva perspectiva y mediante ideas de otros a los que leyeron, poder concebir mejor el mundo que les rodea un entendimiento y sentir que los hace un tanto más independientes y desengañados, creando cierto valor y autoestima, pero sobretodo, facilitándole y perfeccionando las relaciones humanas en sí y con el contexto pues saber leer provoca esparcimiento incentivando la imaginación (otras realidades), hace que se reflexione sobre ideas o conceptos abstractos y desarrolle el vocabulario, aumentando el conocimiento de la vida diaria. Es un hecho que aprender a leer incrementa la capacidad intelectual y desarrolla al lector como un ser humano más independiente. Hablar bien, disponer de un habla rica y diversa, encontrar la expresión adecuada para cada idea o emoción que se quiere comunicar, significa estar mejor preparado para pensar, enseñar, aprender, dialogar y, también para fantasear, soñar, sentir y emocionarse; elegir esta subjetividad es parte de ser persona, esa intra subjetividad kantiana del “yo pienso” (Ferrer: 2002, 22). Así, Kant establece que la persona moral es el sujeto racional libre, bajo el imperio de las leyes éticas, lo que significa que para el siglo XVIII queda expuesto el significado de persona como el sujeto, varón o mujer, que

racionalmente es libre y capaz de darse cuenta de la identidad, de su ser entre el tumulto de sus estados subjetivos, y se sitúa voluntariamente bajo el imperio de la creencia; de la Idea (Larroyo: 1994, 1300). Desde la óptica histórica, sociológica y filosófica puede definirse como persona al ser humano tratable, que vive y se desarrolla en sociedad, pero que toma decisiones personales siendo éstas de origen racional propio, que por ello, aunque conviva en sociedad y pertenezca a un grupo o asociación, nunca deja de actuar con un carácter propio, por lo que filosóficamente dicho, es ser poseedor de sustancia particular de naturaleza completa y racional que subsiste por sí misma y separada de otro de manera autónoma.

Ahora bien, este primer viso de transgresión hacia el sujeto a favor de un ser intelectual moderno, la persona, fue particularmente dado a los varones ilustrados, a los españoles y criollos, quienes a su vez, paulatinamente, difundirán esta idea en muchos más varones de las demás castas, así como para muchas mujeres españolas, criollas y de las castas; a través de la educación que administrará el despotismo ilustrado. Si bien es cierto, que este tipo de educación será difundido de una manera más contundente después de la salida de los jesuitas, fueron éstos quienes enseñaron a los indígenas el estudio de nuevos oficios útiles, figurándolos como sujetos con identidad comunitaria y autónoma, arma barroca tan eficaz para contrarrestar la reforma, y a los españoles y criollos les enseñaron a verse a sí mismo como sujetos racionales autónomos, enseñándoles las ciencias, artes y oficios que les determinaron a la postre como personas, por lo que el hecho de haber tenido acceso a aprender a leer, a realizar diferentes oficios y a sentirse útiles, de una manera distinta a los demás, generó el inicio de una conciencia de identidad y autonomía. Sin embargo, los jesuitas no eran ilustrados, eran una cofradía católica encabezada y obligada por el Papa, que debía completar lo que franciscanos, dominicos y agustinos habían llegado a hacer a América, por lo que su tarea radicaba en la ardua labor de evangelización, pero también en el área de la educación en niveles superiores. Por eso la lectura debía ser establecida a base de aquellas obras y fragmentos con ánimo educativo moral religioso utilitario, en un sentido aún tributario, y contando los jesuitas con una imprenta propia, editaban solo aquello permisible por el Papa y la Inquisición, quienes les regulaba a la par su actuar, manteniendo bajo su control lo que sus alumnos debían leer.

Este control de la masa, los evangelizados y los estudiantes universitarios, control del imaginario espiritual y material que pretendía crearse como una nueva función equilibradora durante los reinados de Felipe V y Fernando VI (1700-1759), no pudo completarse tal cual, pues la enorme tarea y la rapidez con que se desenvolvía la Compañía de Jesús, gracias a la inmensa cantidad de

fundaciones y donaciones, les concedió a los jesuitas mucho poder público; ninguna otra compañía antes que ellos habían incidido en la sociedad como lo habían hecho con tanta certidumbre y en tan poco tiempo. Y es que las relaciones entabladas con diversos grupos adinerados como mineros, comerciantes, ganaderos y otros hacendados, les permitían realizar prontamente construcciones, misiones, colegios, obras pías, capellanías, etc., trayéndoles como consecuencia una gran influencia política y económica en estos hacendados, en el pensamiento y acción de sus educandos, en el manejo de las masas y en la acumulación de bienes y tesoros, que les otorgaría una influencia palpable desde finales del siglo XVII y hasta finales siglo XVIII, a pesar de su expulsión en 1776.

II INSTAURACIÓN BORBÓNICA INTERIOR POR FERNANDO VI (1713-1759): EL CASO DE LOS GITANOS Y LOS MASONES.

En este apartado se abordará la confección del régimen interior de España durante el reinado de Fernando VI de Borbón con respecto a una “limpieza” del reino en lo cultural y sus ideas socioeconómicas consideradas como “extranjeras” o “ajenas” a España, a la Iglesia Católica y a la Corona. Su reacción obedece a detener a toda costa la posible intromisión de éstas formas culturales e ideológicas contrarias al absolutismo que representan la posibilidad de generar una autonomía y sus instituciones, la libertad de ir y venir, de hacer y ganar libremente, de reunirse en secreto y pensar por sí mismos, entre los vasallos españoles y coloniales, siendo las formas de vida de los gitanos y de los masones las que se atacarán con contundencia. La relación de varones y mujeres españoles y coloniales con estas formas culturales de sociedad “extranjeras” será como veremos, fundamento en el propio interés de nuestro estudio.

Volviendo a las acciones del reinado de Fernando VI a través del marqués de la Ensenada y el Padre Rávago, se procedió a la reconstrucción interna española. Así, el régimen interior, fue concebido bajo un nuevo modelo de la Hacienda, planteado por Ensenada en 1749, que intentó la sustitución de impuestos tradicionales por un impuesto único a través de un mejor y más completo registro estadístico del reino, el catastro, con el cual se establecía el cobro de los impuestos en proporción a la capacidad económica de cada contribuyente, en función de las tierras y propiedades, lo que dio pie a un censo por familia. Propuso también la reducción de la subvención económica por parte del Estado a las Cortes y al ejército, pero la oposición de la nobleza hizo que se abandonase este proyecto. La nobleza real y los cortesanos, familiares de la realeza o amistades que se usaban como compañía o servidumbre y buscaban obtener un título nobiliario, ascender del que tenían o emparentar con la realeza urdiendo demasiadas maquinaciones y enredos para mantenerse en la

Corte como “favorito” de algún noble, fue un estamento que era esencialmente inútil para una sociedad que requería para la época de un Estado Moderno; así, su mantenimiento por el Estado impidió en gran parte la completa modernización de España.

De acuerdo con la extinción de la España “horizontal”, que defendió una España que plantea la realidad nacional como un agregado territorial con el nexo común a partir del supuesto de una identidad española plural y extensiva (Cf. García: 2000), aunada a la utilidad práctica y productiva de todo su vasallaje en la composición de la nueva España Borbónica, el moderno gobierno absolutista borbón de Fernando VI buscó en el estamento de los vasallos, aquellos grupos que debían ser útiles para la riqueza de la Corona, y buscó también aquellos “inútiles” a los que había que desalojar o al menos “controlar”. De este modo, el 30 de agosto de 1749 y siendo una de las primeras órdenes reales de Fernando VI, se autorizó la persecución, arresto, sustracción y extinción de los gitanos en el reino, conocida como la Gran Redada o Prisión general de los gitanos (Cf. Gómez: 1993), así como la ordenanza del 2 de julio de 1751 por medio de la cual prohibió la masonería (Cf. Voltes: 1998).

El pueblo romaní (los gitanos), proviene de una serie de comunidades o etnias originarias del subcontinente hindú que data de los Reinos Medios de la India (siglo II a.C.), con algunos rasgos culturales comunes como su lengua, aunque con enormes diferencias en su actividad y creencia. Se le denominaron “gitanos” debido a la falsa creencia en el siglo XV que pensaba que los gitanos procedían de Egipto (“egipcianos”), pues en un primer asentamiento en España entre 1415 y 1425, dos romaníes pidieron un salvoconducto al rey Juan II de Aragón, haciéndose llamar “condes del Egipto Menor” (Cf. Fraser: 2005).

Los gitanos si bien fueron acogidos y vivían con libertad comerciando con los campesinos y aldeanos españoles, quienes les miraban con simpatía gracias a sus habilidades artesanas, a su facilidad para entretener y divertir, llegando a ser parte importante de la sociedad en España para 1700, también se habían hecho famosos por su “peligrosidad”, tanto por ser ladrones como vagos y conflictivos, contrario a la norma secular o civil; y por ser “irreligiosos”, debido a sus dotes en la lectura de cartas, elaboración de pociones y en las artes adivinatorias, contrarias a la norma eclesiástica católica.

El pueblo gitano, desde muy antiguo, posee una serie de normas propias que regulan la convivencia entre sí y con los demás pueblos, tanto gitanos como los no gitanos, siendo la base de su identidad colectiva. Esas normas constituyen un verdadero “cuerpo legislativo”, aunque no por escrito, siendo

tradiciones, mitos y costumbres las que regulan los aspectos fundamentales de la vida social y económica de sus miembros. Al no tener leyes normativas escritas (jurisprudencia) ni un gobierno establecido (Estado), ni un territorio fijo (país), los gitanos regulan sus actividades a base de creencias, tradiciones antiguas que provienen de la India o el Medio Oriente, muy distintas a las occidentales, y por poseer una cultura ágrafa, transmitida oralmente de generación en generación, no fue difícil para los españoles tener en claro que su actividad fuera considerada “sospechosa”, y algunas de sus acciones “incomprensibles”, incluso calificadas de bárbaras, violentas y vengativas.

La “magia gitana” tiene sus más preciados talentos en la adivinación del futuro a través de la quiromancia y lectura de cartas, también en las maldiciones, trabajos para el amor, amuletos, pociones, conjuros y sortilegios, formando parte de los conocimientos que mantuvieron en secreto durante generaciones y generaciones. Tanto es así que las gitanas, quienes lo practican, sostienen que el poder de la auténtica magia reside en respetar 4 leyes básicas, sin violarlas jamás: La fuerza del deseo, la Intensa concentración, la Infinita paciencia, y actuar en secreto; ésta última hace aún más “sospechoso” su comportamiento, forma de vida ligada a la incertidumbre (Cf. Rivera: 2007).

A partir de 1469, con la llegada al trono de los Reyes Católicos, la situación ante los gitanos cambió radicalmente, a causa de la búsqueda de la homogeneidad religiosa-cultural en España, lo cual era la característica propia de la unión de las dinastías hispánicas. Las autoridades dieron a los gitanos un plazo de dos meses para que tomaran un domicilio fijo, adoptaran un oficio y abandonasen su forma de vestir, sus costumbres, su religión y su idioma, bajo pena de expulsión o esclavitud.

Para 1499, un conjunto de leyes, disposiciones reales y decretos que inauguran los Reyes Católicos con una pragmática fechada en Medina del Campo decía: "Mandamos a los egipcianos que andan vagando por nuestros reinos y señoríos con sus mujeres e hijos, que del día que esta ley fuera notificada y pregonada en nuestra corte, y en las villas, lugares y ciudades que son cabeza de partido hasta sesenta días siguientes, cada uno de ellos viva por oficios conocidos, que mejor supieran aprovecharse, estando atada en lugares donde acordasen asentar o tomar vivienda de señores a quien sirvan, y los den lo hubiese menester y no anden más juntos vagando por nuestros reinos como lo facen, o dentro de otros sesenta días primeros siguientes, salgan de nuestros reinos y no vuelvan a ellos en manera alguna, so pena de que si en ellos fueren hallados o tomados sin oficios o sin señores juntos, pasados los dichos días, que den a cada uno cien azotes por la primera vez, y los destierren perpetuamente destos reinos; y por la segunda vez, que les corten las orejas, y estén

sesenta días en las cadenas, y los tornen a desterrar, como dicho es, y por la tercera vez, que sean cautivos de los que los tomasen por toda la vida" (Cf. De la Reguera: 1499).

Las Cortes de Castilla de 1594 emitieron un mandato tendente a separar a los "gitanos de las gitanas, a fin de obtener la extinción de la raza", vaticinando la política de las prácticas de esterilización que seguirían otros monarcas europeos de la Edad Moderna. Antes, en la navidad de 1571-1572, se produjo una primera redada contra gitanos varones (Martínez: 2004a, 415-421).

Posteriormente, aunque se desechó en 1611 la idea de expulsar a los gitanos de los territorios peninsulares de la corona, en 1633 se promulgó una nueva pragmática, por la que se negó a los gitanos el carácter de nación y se prohibió incluso el uso del término gitano en el reino. Poco después, en 1639, se volvió a desarrollar una nueva redada de gitanos varones al objeto de destinarlos a galeras para hacer frente a la campaña de Cataluña (Martínez: 2012, 87-110).

Para 1717, una pragmática de Felipe V, había fijado la residencia forzosa de los gitanos en un número muy determinado de ciudades y poblaciones, un total de 41 ciudades, tres con objeto de sedentarizarlos y asimilarlos, Fernando VI, en 1746 determinó la lista en 34 ciudades. Por esta fecha, la capital española de Madrid, estaba llena de gitanos en espera de reasentamiento y ante una burocracia muy lenta, el rey ordenó apurar los trámites para expedir cuanto antes a los gitanos ambulantes a su destino y asegurar así su localización posterior. Eso permitió conocer con exactitud el paradero de 881 familias gitanas, incrementando la eficacia de la operación (Gómez: 1993, 20).

Los planes fueron iniciados por el obispo de Toledo, Vázquez Tablada y continuados y ejecutados por el Marqués de la Ensenada. Se planeó que tras el arresto, los gitanos deberían ser separados en dos grupos: todos los varones mayores de siete años en uno, y las mujeres y los menores de siete años en otro. A continuación, y según el plan, los primeros serían enviados a trabajos forzados en los arsenales de la Marina, y las segundas ingresadas en cárceles o fábricas (Gómez: 1993, 20). Los arsenales elegidos fueron los de Cartagena, Cádiz y Ferrol, y más tarde las minas de Almadén, Cádiz y Alicante y algunas penitenciarías del norte de África. Para las mujeres y los niños se escogieron las ciudades de Málaga, Valencia y Zaragoza (San Román: 1997, 38-43). Las mujeres tejerían y los niños trabajarían en las fábricas, mientras los varones se emplearían en los arsenales, necesitados de una intensa reforma para posibilitar la modernización de la Armada Española, toda vez que las galeras

habían sido abolidas en 1748 (Fraser: 2005, 170). La separación de las familias con el evidente objetivo de impedir nuevos nacimientos fue uno de los rasgos más crueles de la persecución.

El traslado sería inmediato, y no se detendría hasta llegar al destino, quedando todo enfermo bajo vigilancia militar mientras se recuperaba, para así no retrasar al grupo. La operación se financiaría con los bienes de los detenidos, que serían inmediatamente confiscados y subastados para pagar la manutención durante el traslado, el alquiler de carretas y barcos para el viaje y cualquier otro gasto que se produjera. Las instrucciones, muy puntillosas en ese sentido, establecían que, de no bastar ese dinero, el propio Rey correría con los gastos.

Los gitanos capturados se estipula fueron entre 7,700 a 8,700. El Consejo de Castilla, desbordado por el aluvión de interrogantes que desde todos los rincones de la Península fueron llegando, tuvo que dilucidar sobre todo esto y sobre lo que había de practicarse con aquellos que se hallaban en otros destinos penitenciarios, dilema que se resolvió al ordenar mantenerlos presos tras haber cumplido su condena. Además, las protestas de los gitanos que poseían un estatuto de castellanía o de una vecindad consolidada de muchos años atrás, consiguieron que se dispusiera la libertad de los “que antes de recogerlos hubieren tenido ejecutorias del Consejo u otros formales declaraciones para no ser considerados como tales”, medida que acabó haciéndose extensible al resto de las familias de los implicados, rompiendo el carácter universal de la redada y abriendo un nuevo proceso que se centró en un replanteamiento dirigido hacia presupuestos muy diferentes del proyecto original de exterminio. Todavía en 1751 y 1755 hubo partidas de detenidos enviados a las cárceles, y al mismo tiempo se liberaban otros (Cf. Martínez: 2007); en 1754, cinco años después de la redada, había 470 mujeres sólo en Valencia y 281 varones en Cartagena (Gómez: 1993, 73); y entre 1762 y 1763 pusieron en libertad a varios contingentes. Estos sucesos, y el revuelo que causaría entre los mandos del ejército, provocaron el indulto final por Carlos III el 6 de julio de 1765, dieciséis años después de la redada cuando la secretaría de Marina emitió la orden de liberar a todos los presos.

Esta situación tan particular es aquí comentada debido a la importancia de este pueblo gitano que bien representa Miguel de Cervantes Saavedra, quien hace gala de la mujer de nombre Preciosa, “bella y agraciada”, en su obra *La Gitanilla* escrita en 1609, a quien caracteriza como una mujer autónoma y libre frente a las normas religiosa o civil española, recordando la frase que apuntamos en el capítulo anterior “(...) aunque soy gitana pobre y humildemente nacida, tengo un cierto espíritillo fantástico acá dentro, que a grandes cosas me lleva (...)” (Cervantes: 2012, 21); además le

identifica como una mujer íntegra que no cree en vanas promesas o dádivas, a base de una seguridad de entirse desligada a la cultura y a las normas españolas, con un aire de independencia y naturalismo, pues la gitanilla dice no inclinarse a sumisiones, ni espantarse ante finezas enamoradas; más aún, considera que a sus quince años ya es “vieja en los pensamientos”, proponiendo un estereotipo de la mujer gitana como transgresora de la norma en la mujer española, pues la gitanilla lo ha logrado debido a su condición exógena, de gitana, lo que le dota de mayor autonomía, lo que ciertamente significa emancipación, aunque particularmente ésta se refiere hacia los varones españoles, quienes para la época se imponen a sus mujeres. Esta postura de la gitanilla se acerca a la tradición de la mujer gitana en cuanto a su autonomía y toma de decisiones concernientes a su vida externa con los españoles, lo que la convierte en más que una mujer, en una persona, y al mismo tiempo en una trasgresora de la norma moral absolutista secular y religiosa española; un “espiritillo” que hay que perseguir, encarcelar, separar y excluir de esta sociedad.

Cabe señalar que la gitanilla resulta ser una noble española y no gitana, pero el hecho de haberse “educado”, “sentido” y “sido” una mujer gitana al obedecer las normas gitanas, se halla dentro de su propio marco normativo moral que por tradición posee y que la hace “cautiva” de su idiosincrasia. De todas formas, Cervantes explora a la mujer, gitana o española, en su libertad y cautiverio.

Para la mujer gitana existen reglas muy bien determinadas por el patriarcado basadas en creencias más aferradas a la antigüedad mediorienta (Cf. Larp.com: 1998a, ley gitana). Una de éstas se refiere la costumbre de lo Marimé (impuro) y lo Spurcat (puro). Según esta creencia, el cuerpo humano de la cintura para abajo es marimé y de la cintura para arriba es spurcat, por lo que en la vida diaria de la mujer ocurren incidentes peculiares, por ejemplo, son necesarias dos toallas para secarse después del baño o si una mujer pasa por encima de un utensilio de cocina caído en el piso, éste se convierte en marimé y es necesario descartarlo; o si se vive en casas de dos plantas, las gitanas no pueden ir al piso superior mientras haya varones mayores en la planta baja.

Esta percepción de pureza llega incluso a lo étnico y sexual. Uno de los temores de los gitanos más grandes y que hace que saquen a los niños y niñas a temprana edad de las escuelas, es que se fijen y mezclen su sangre con la de los “criollos” o no gitanos, esto a fin de mantener “puras” las reglas y tradición gitana; solo si un “criollo” aceptara las reglas y costumbres gitanas podría contraer matrimonio con un gitano, como el caso del Caballero Juan de Camargo en la gitanilla quien estaba dispuesto a hacerlo por Preciosa. En lo sexual, es importante que la mujer se mantenga virgen, pues

si la niña no es virgen, esta no puede casarse; a no ser que encuentre un varón gitano que no esté casado y quiera juntarse con ella. Encubrir la pérdida de la virginidad, de acuerdo a la tradición gitana, “es casi imposible”, pues una figura muy importante en las bodas gitanas es la “ajuntaora”, ella es quien comprueba, el día del casamiento, si la desposada es virgen, realizando lo que se conoce como la prueba del pañuelo. La misma consiste en encerrar a la novia en una habitación, se tiende sobre la cama y la ajuntaora toma un pañuelo blanco en el dedo índice, luego le introduce el dedo a la novia por la vagina hasta que le perfora el himen y si el pañuelo sale manchado con “tres rosas” (tres gotas de sangre), indica que es virgen, por ende la boda gitana puede llevarse a cabo y los varones se rasgan las camisas en señal de alegría por su pureza. Y es que una vez que ambos hayan contraído matrimonio, la ley gitana dice que el varón debe ser totalmente fiel a su mujer, causa por la cual la novia debió haber sido pura (Cf. Larp.com: 1998b, Costumbres raciales).

Para salvaguardar la virginidad de la niña, desde los ocho años, ésta se somete a los quehaceres de la casa, a cuidar a sus hermanos pequeños y tanto el padre como los hermanos ejercen sobre la vida de la mujer un estricto control, especialmente en la temporada de juventud hasta el matrimonio, por lo que debe obediencia a sus hermanos, aunque sean más pequeños que ella. De esta manera, la virtud de la gitana moza depende de su laboriosidad, su virginidad y su fidelidad a su marido, y cuando esté casada, será mejor tener hijos varones, pues así, su prestigio aumenta.

En cuanto al matrimonio, la mayoría de ellos son pactados entre las familias y muchos futuros esposos no se conocen hasta la boda, así, cuando los futuros esposos están por casarse, el varón tiene que ir a hablar con los padres de la chica para pedirla en matrimonio y debe ir acompañado con otros de sus familiares que certifiquen tanto el acuerdo como el aval económico, pues en algunos grupos los varones deben pagar una dote, antiguamente establecida de 25 monedas de oro, pero que se negocia también con bienes, esto a causa de una especie de indemnización que hace la familia del novio a la familia de la hija por la pérdida de esta. La mayoría de los gitanos se casan muy jóvenes, las mujeres lo hacen alrededor de los 15 ó 16 años de edad y los varones antes de cumplir los 20, cayendo en una dependencia co-familiar tanto de la familia del novio como de la novia. Cabe señalar que una vez casadas, las mujeres deben llevar un pañuelo en sus cabezas, como señal de pérdida de la virginidad y de pertenencia a un varón. Además, deben llevar el pelo largo como signo de femineidad; una gitana con el cabello corto es símbolo de castigo y deshonor familiar; entre otras deshonras se halla por ejemplo también para la mujer casada, el acudir al baño, sea para bañarse o para hacer sus necesidades, si está su suegro presente (Cf. Cejas: 2008).

A pesar de éstas situaciones culturales que la mantienen cautiva en su condición como gitana, resulta interesante entender cómo la mujer gitana reacciona ante una normativa distinta, como la de Preciosa, la gitanilla quien no “siente” ni “es” parte de ella, por lo que no debe seguirla, puesto que no es parte de su formación tradicional, sino que es ajena, externa y extraña a su forma de vida y por ello se atreve a enfrentarla y a transgredirla.

Por otra parte, históricamente los gitanos viajaron al Nuevo Mundo desde el comienzo del descubrimiento de la ruta a las Indias por Colón. Se sabe que en 1498 cuatro egipcianos calés, Antón, Catalina, Macías y María “de Egipto”, viajaron entre la tripulación del tercer viaje de Cristóbal Colón (Cf. Gamboa: 2000). Como mencionábamos, en 1499, los gitanos fueron expulsados de Castilla y Aragón como parte de las medidas de los Reyes Católicos para unificar sus territorios a través de la lengua y la religión. Las gitanas entre 15 y 16 años de edad eran enviadas al Continente Americano y los varones a las Islas a fin de casarlas con indios y mestizos evitando así su reproducción; tal como se puede interpretar en la Real Pragmática de 1499 fechada en Medina del Campo, en su *Novísima Recopilación*, Libro XII, título XVI (De la Reguera: 1499 y, Hernández y otros: 2000, 6). Muchos gitanos fueron desterrados como delincuentes a la Isla Española, hoy República Dominicana y Haití (Cf. San Román: 1986).

En 1570, una ley aprobada por Felipe II prohibió el paso de los gitanos al continente (Torbágyi: 2003, 139-144 y Martínez: 2004a). Pero el número de ilegales o “llovidos” que emigraron a las nuevas colonias en el siglo XVII fue considerable. Entre ellos había moros, judíos y gitanos, quienes para burlar los controles coloniales cambiaban documentos de identidad o ingresaban a través de las colonias de Portugal, Inglaterra, Francia u Holanda. Así aconteció la primera ola de “inmigración gitana” a la Nueva España y las demás colonias españolas en América (Cf. Holänder: 2009). La prevaeciente prohibición impedía usar oficialmente los etnóminos gitano o egipciano en la Nueva España. Sin embargo, la legislación colonial definía a “los vagabundos” (ociosos errantes) o a los “arrochelados” (rebeldes errantes), como grupos familiares que iban de un lugar a otro, sin domicilio fijo ni trabajo conocido, en una clara alusión a la vida nómada de los gitanos. Más tarde existieron juicios efectuados por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición durante la Colonia donde ya se refieren a “gitanos” como los acusados de prácticas hechiceriles (Cf. Gamboa: 2000, 51; Ceballos: 2001; Sánchez: 1988, 132).

En los siglos XVI y XVII la mujer castellana jugó un papel dual en cuanto a su relación con las y los “otros” que no eran de igual hispanidad, conducta y norma católica. Por un lado, hubo gran número de denuncias ante el Santo Oficio eran hechas por mujeres católicas castellanas quienes acusaban a varones y mujeres judías, mahometanas o gitanas de prácticas cotidianas como trabajar en domingos o en fiestas de guardar, guardar los sábados, limpiar la casa y poner sábanas limpias los viernes, pintarse las uñas, maquillarse y peinarse para salir, tomar baños diarios como un ritual extraño, ponerse ropa limpia los viernes, entonar canciones campiranas, la forma de degollar a las gallinas para preparar y cocinarlas, desebar la carne, lavar la carne para desangrarla bien, comer pan sin levadura, o no comer la comida propia del español como tocino, conejo, morcilla, longaniza, o pescado sin escamas (Cf. Pérez: 1986).

Por otro lado, la misma mujer castellana se callaba de hacer acusaciones a esas “otras” que les proporcionarían cierta información sobre su futuro a base de artes adivinatorias. Debido a que el amor estaba fuera del contrato matrimonial en los siglos XVI, XVII y XVIII, la esperanza de saber acerca del destino sentimental y material en la mujer castellana las hizo acercarse a las “lectoras de cartas” (cartomancia), “lectoras de mano” (quiromancia), y a “hechiceras” (magia). Las mujeres gitanas eran las más socorridas para esta actividad ilícita, sin embargo, con el paso del tiempo hasta las mujeres castellanas ejercerían la curandería, hechicería y brujería hacia mediados del siglo XVII en España y sin mucha atención inquisitorial. Muchas mujeres obtuvieron a través de estas actividades favores de toda clase, incluso de todos los estamentos de la nobleza, y es que al interior de la misma Iglesia se llegó a permitir ciertos “conjuros” a fin de que, con la ayuda de Dios, los contratos y derechos que administraba fueran fluidos. De hecho, los mismos religiosos motivaron a la mujer devota a que además del rezo y actos piadosos, solicitaran a los santos su intercesión para que les ayudara con causas difíciles generando en la mujer una “conquista o ensoñación romántica” que ya desde el medievalismo existía (Cf. Sánchez: 1984).

La proliferación de las mujeres dedicadas a la hechicería fue denunciada en una reunión del Sínodo Diocesano del Arzobispado de Toledo en 1628, mostrándose gran preocupación por el aumento de la superstición entre los feligreses, por lo que en adelante comenzó un escrutinio sobre esta actividad tanto entre castellanas como las de otra denominación. Así, como ejemplo, se registró en Valencia un auto de Fe como consecuencia de la comparecencia de cuarenta reos ante la Inquisición, de los cuales treinta y uno eran mujeres menores de 35 años de edad con oficios modestos pero acusadas de llevar a cabo rituales supersticiosos donde el móvil era el amor (Cf. Sánchez: 1984). Sin embargo

en el siglo XVII la “cacería de brujas” no será de gran escala en España (a excepción del País Vasco), como lo fue en general en Europa, ello se explica gracias a esta dualidad de la mujer acusadora, pues en adelante se generalizó el hecho de calificar a las castellanas católicas como las de “sin mayor oficio”, “ilusas” e incluso locas, sobre todo cuando decían haber visto o ser parte de “hacer pacto con el diablo”. De esta manera, las mujeres que eran acusadas por faltas como tener relación con Satanás, “ver visiones”, tener comunicación con las ánimas, enseñar y hacer oraciones supersticiosas, ser curanderas, hacer filtros amorosos, hacer “cercos mágicos”, o echar suertes, tenían como castigo leves penas pecuniarias, penitenciales, reclusión o ayuno (Cf. Ghilhem: 1981).

Muchos gitanos, fueron también presa de esas acusaciones y sanciones, pero debido a su condición, dieron por resultado un trato muy distinto, pues eran separados de sus familias y reubicados en una continua persecución, como mencionamos ya. Fue en 1765 cuando termina la separación de familias gitanas y en 1783 el rey Carlos III promulga La Pragmática por la cual terminaba la deportación de gitanos permitiéndoles elegir su lugar de residencia a cambio de dejar su vida errante y su vestimenta tradicional y no hablar el romanés en público. Por su parte al resto de los vasallos del Reino se les ordenaba no usar el término “gitano” y los gitanos que no aceptaran esas medidas serían considerados "vagos" (Martínez: 2004b, 16-23).

La vagancia, de acuerdo a las Siete Partidas, era perseguida porque dañaba particularmente al matrimonio, pues se consideraba que “(...) Muchos son los que andan vagando y no tienen mansión fija, y como son de perversas inclinaciones, desamparando la primera mujer, se casan en diversos lugares con otra, y muchas veces con varias, viviendo la primera. Deseando el santo concilio poner remedio á este desorden, amonesta paternalmente á las personas á quienes toca, que no admitan fácilmente al matrimonio esta especie de hombres vagos; y exhorta á los magistrados seculares a que los ajusten con severidad” (Siete Partidas: 1767, Partida Séptima, Título 17, 430-431).

Sin embargo los gitanos no encajan con esta aseveración por lo que viajando en conjunto, los gitanos no podían ser este tipo de vagos, sin embargo se les confundía, pues sí “vagaban” y se les consideraba ladrones” junto con sus familias, yendo de un lugar a otro, tanto en España como en Nueva España. Cabe señalar que fueron gitanos muchos de los que intervinieron en acontecimientos significativos de las plazas de pueblos y ciudades, no necesariamente enamorando o robando, sino como actores, cantantes, bailarines, músicos, artesanos de metales, herreros y especialistas en la cría de caballos, generando un interés que creó un pensamiento nuevo en los españoles y novohispanos

que los veían, visitaban y comerciaban con ellos; particularmente las mujeres quienes a través de la compra o petición de artículos de “encantamientos” y “pócimas de amor”, podían ensoñar sus deseos que en la realidad de su sociedad, a través de la norma religiosa y civil, eran impedidos.

Por otra parte, como mencionamos al principio del capítulo, una más de las órdenes al interior de España de gran importancia implementada por Fernando VI, fue la ordenanza del 2 de julio de 1751 por medio de la cual prohibió la masonería (Cf. Voltes: 1998).

La masonería había ya sido prohibida y perseguida en España a través de la Inquisición desde su primer decreto del 11 de octubre de 1738, debido al nacimiento de la Masonería especulativa en Inglaterra surgida en 1717 por obra de los pastores protestantes ingleses James Anderson y J. T. Desaguliers e instituida en las *Constituciones de Anderson* de 1723, por tener clara inclinación protestante y haberse rápidamente expandido por el continente europeo, dando lugar a la fundación de numerosas logias.

A partir de 1735 se extendieron numerosos edictos prohibiendo y condenando la Masonería en los diferentes territorios europeos, primero, debido a que sus reuniones estaban motivadas por el “secreto riguroso”, costumbre contraria a la propia estructura del Estado en el Antiguo Régimen que impedía la libertad de asociación, antes que la Iglesia tomara también sus medidas. Así, se prohibieron por norma civil en Holanda (1735), por el Consejo de Ginebra (1737), en Suecia (1738), en Nápoles (1738) y, finalmente, por la Santa Sede, a través de la bula *In Eminentis* del Papa Clemente XII de 1738 (Cf. Ferrer: 1986a). Así, el 11 de octubre de 1738, el Inquisidor General Andrés de Orbe Larreatigui enviaba a todos los Tribunales del Santo Oficio el primer edicto en el que se prohibía la Masonería en España, bajo pena de muerte y confiscación de bienes, por lo que los acusados eran tratados como herejes impenitentes; cuestión que ratificaría el Papa Benedicto XIV en 1751 mediante su *Constitución Apostólica Providas* y que tomaría en cuenta el rey Fernando VI, quien emitió un Real Decreto en el que se prohibían las reuniones de francmasones, después de que su confesor, el jesuita Rávago, le presentara un abultado documento con las supuestas maquinaciones de la masonería para acabar con la Iglesia y el Estado; así, a partir de esta fecha, ambos poderes Iglesia y Estado, van a ejercer un severo control sobre la masonería en España y sus colonias (Martínez: 1989, 117-122).

El Papa Clemente XII condenó a la Sociedad o Conventículos de los Liberi Muratori o los franc-maçons en su bula *In Eminenti*, con castigo de excomuni3n: “Por eso prohibimos seriamente (...) a todos y a cada uno de los fieles de Jesucristo (...) entrar en las dichas sociedades de francmasones, o propagarlas, sostenerlas o recibirlas en su casa o darles asilo en otra parte, y ocultarlas, inscribirse y asistir o darles el poder o los medios de reunirse, suministrarles cualesquiera cosa, darles consejo, socorro o favor abierta o secretamente (...) esto bajo pena de excomuni3n. (...) Queremos adem3s y mandamos (...), que todos los inquisidores se informen y procedan contra los transgresores (...) y los castiguen con las penas merecidas como fuertemente sospechosos de herejía” (Cf. Ferrer: 1985a).

La masonería para mediados del siglo XVIII había avanzado en el plano político, social y económico de tal manera que constituía un auténtico poder paralelo al de un rey o al de la Iglesia. Este poder se había obtenido por la unificaci3n de las antiguas “logias operativas” creadas a partir una actividad ancestral que se remonta a la construcci3n de edificios y a una nueva “logia especulativa” que estaba compuesta de librepensadores contrarios al poder del Antiguo Régimen.

Según la idea aceptada entre los masones de su propio origen, desde la época de los grandes centros constructores de edificaciones monumentales como Mesopotamia, Egipto, India, Grecia o Roma, los tirios (descendientes de los antiguos cananeos), asimilaron el manejo de herramientas de cálculo matemático; conocimiento de teoremas como el Tales de Mileto, el de Pitágoras o el de Euclides; los estudios de física de Arquímedes acerca de hidrostática, estática o principios de la palanca; los estudios de Teodoro de Samos, famoso por invenciones tales como la escuadra, el nivel, la regla y el fundido del bronce; entre otros matemáticos, físicos e inventores antiguos, haciendo de este pueblo maestros en albañilería y diseño arquitectural; achacándoseles incluso la edificaci3n del Templo de Salom3n (Cf. Rag3n: 2009).

De acuerdo a esta tradici3n, estos ancestrales constructores se conjuntaron con el tiempo en la monarquía romana como los antiguos *collegium de architecton* o “jefes de construcci3n” (Cf. Findley: 1861; Rebold: 1868), hasta cuando el imperio romano cay3, por lo que un gran número de jefes constructores se dispers3 en Europa y de esos grupos emigrantes se crearon los gremios de albañiles y artesanos que en la Edad Media se instituirán con estatutos y reglamentos basados en sus antiguas ordenanzas religiosas de colegios constructores denominados *Latomii masonerii*, o albañiles talladores de piedra (Koch: 2006,36-39).

Así pues, los antiguos *collegium architecton* romanos (“jefes constructores juntos por ley”), se transformaron en los gremios medievales de *Latomii masonerii* (“albañiles del mismo oficio de tallar piedra”) o en *maîtres maçons* (“maestros albañiles del mismo oficio”), los que a su vez se transformaron en el renacimiento en *stone-maçon* (pedrero-albañil), ubicados en talleres artesanales o *logias* (galerías o pórticos abiertos íntegramente por al menos uno de sus lados y sostenido por columnas y arcos). Las logias se creaban donde se acometían obras de gran importancia, convirtiéndose en lugares de aprendizaje para los obreros, con una vida reglamentada por estatutos, cuyo fin principal era, lograr una concordia completamente fraternal, necesaria para realizar una gran obra. “Los talleres de los masones se independizaron poco a poco de la supervisión conventual y formaron un cuerpo al que se afiliaron los canteros alemanes, con sus signos de oficio y con sus reglamentos y ordenanzas que todos se comprometen a respetar, y que eran reconocibles únicamente por aquellos entendidos en el arte de construir” (Gay: 1981, 73).

Los masones se distinguieron a su vez entre, los *free-maçon*, albañiles libres que trabajaban la piedra de adorno y era aplicado a los diseñadores y constructores alemanes, italianos y algunos ingleses y franceses; y los *rough-maçon*, albañiles asalariados que hacían un trabajo burdo y aplicado comúnmente a los canteros ingleses (Ferrer: 1986a, 15).

Los *free-maçon* volvieron a tener importancia social en la segunda mitad del siglo XV, cuando los ingleses prestaron toda su atención al estilo renacentista; fue entonces a principios del siglo XVI, cuando un grupo de maestros alemanes se trasladó a Inglaterra para abrir las primeras logias de constructores en el Reino Unido y los aprendices ingleses serían los primeros en redactar una ley masónica a la que denominaron “Constitución de York” (Koch: 2006, 39-40). Sin embargo, a lo largo del siglo XVII, los distintos acontecimientos en Inglaterra darían lugar al decreto de tolerancia religiosa de 1689, por la cual miembros ajenos a la masonería ingresan en ella, pensadores protestantes que aportan nuevas costumbres y símbolos, que no tenían nada que ver con el arte de construir. Estos miembros ‘aceptados’ adquieren más importancia que el resto de los obreros constructores, y los dominan gracias a una educación superior y un librepensamiento desvinculado a los preceptos y normas del Antiguo Régimen, llamados comúnmente ‘operativos’; de este modo y como consecuencia, en la masonería ocurrirá un cambio radical, generándose un nuevo tipo de masonería denominada ‘especulativa’ y fundándose el 24 de junio de 1717 por un nutrido grupo de caballeros ingleses reunidos en la taberna “The Goose and Gridiron” (El ganso y la Parrilla) para dar

carta de fundación de la Gran Logia de Inglaterra, donde se esbozó una Constitución a base de las ceremonias y reglas tradicionales de las antiguas logias 'operativas' (Gay: 1981, 74).

Se sabe que en territorio español existió una primera logia en 1722. Un varón de apellido Wulf, originario de la ciudad de Gante, y Colin, miembro de los Guardias Walones de Su Majestad, al lado de otros súbditos originarios de los Países Bajos, levantaron columnas de una logia en Madrid por mediación de La Discrète Impériale de Alost; aunque ninguno de ellos era español (Cf. Marquez: 1987).

A los diez años de haberse creado la Gran Logia de Inglaterra, el 17 de abril de 1728, ésta recibía una carta procedente de España por la cual un grupo de ciudadanos británicos afincados en la península solicitaban la constitución oficial de una logia en Madrid. Entre los firmantes de aquella misiva destacaban especialmente dos nombres: el de Charles Labridge, deformado su apellido en las actas por Labayle o Labeyle, principal fundador y primer Gran Maestro de la logia (Ferrer: 1986a, 51), y el Duque de Wharton, quien había sido Gran Maestro de la Gran Logia de Inglaterra por un breve espacio de tiempo y que para la creación de la logia madrileña actuó como delegado de aquella inglesa. El duque no estuvo ligado a la logia española, aunque inteligente fue muy polémico, no sólo por haber pertenecido y apoyado a bandos políticamente contrarios, sino por haber tenido una vida abrumante, siendo excesivamente excéntrico, alcohólico, libertino y ambicioso, por lo que la logia inglesa le echó y éste se vengó fundando una sociedad burlesca denominada "La Orden venerable de los Gormogones" (Ferrer: 1986a, 51-56).

La logia madrileña, cuyos miembros se reunían en un hotel francés de la calle San Bernardo, recibió la legitimidad un año más tarde, registrándose con el número 50, y adoptando el nombre de "Las Tres Flores de Lys" (así se llamaba el establecimiento hotelero en el que se reunían sus miembros) o también denominado "French Arms"; aunque en ocasiones es mayormente citada como "Matritense" (de Madrid). Aquella primera logia masónica especulativa o "moderna" creada en suelo español fue también la primera del continente reconocida por la Gran Logia de Inglaterra (Cf. Ferrer: 1986a; Ferrer: 1996, 67-68).

Un año más tarde, en 1729, otra logia, la "Saint John of Jerusalem" solicitaba el permiso para su constitución en Gibraltar, aunque cabe señalar que para 1704, el comandante naval británico George Rooke, junto con el príncipe de Darmstadt tomaron "la Roca" convirtiéndola de forma provisional en

posesión británica y siendo el Gobernador Militar de Gibraltar quien virtualmente la hizo pasar a manos de la Corona Inglesa (Ferrer: 1986a, 69). Por otra parte algunos historiadores de la masonería en España, han determinado que en 1739, Lord Raimond constituyó la Gran Logia Provincial de España, con sede en Andalucía, y que en 1750, 1755 y 1772, otros grupos de ciudadanos extranjeros intentaron crear logias o celebraron reuniones masónicas en Madrid, Barcelona y Cádiz, y que sus actividades como sus ideas alcanzaron Sevilla, Málaga, Valencia, Palma de Mallorca, Valladolid y Zaragoza. Sin embargo, aún no hay documentos que comprueben tales hechos, quizá esto debido a las acciones del Estado Absolutista y la Inquisición, pues los masones en España no pudieron agruparse con la libertad que las logias inglesas gozaban, por lo que no podían operar de manera regular, y por ello muchos historiadores tratan su caso, más que activo, como anecdótico. De hecho, en 1768 la pionera logia de Madrid fue borrada de las listas oficiales de la Gran Logia de Inglaterra, por falta de actividad (Cf. Ferrer: 1986a, cap. V).

Es un hecho que la persecución masónica por parte de la Inquisición, fue inicialmente sin saber exactamente cuáles eran las herejías concretas que esta “secta” cometía. Ante la ausencia de un perfil claro del masón, los inquisidores españoles tuvieron que contentarse con perseguir de forma particular a los supuestos masones, a través de denuncias de conciudadanos, y acusarlos de faltas como críticas al Papa y a la Iglesia, menospreciar la eucaristía o no considerar la fornicación como un pecado (Ferrer: 1985b, 103-189). Fue así como inició la persecución por la Inquisición de los masones tanto en España como en el Nuevo Mundo, y durante todo ese tiempo, se conserva una abundante documentación inquisitorial que se puede agrupar en cinco campos distintos, aunque cronológicamente sean simultáneos: 1) publicación de decretos y edictos prohibiendo la masonería; 2) delaciones espontáneas o retractaciones de masones; 3) denuncias; 4) procesos contra masones; y 5) prohibición de libros relacionados con la masonería. Curiosamente, en todos estos casos, sin embargo, existe un denominador común: investigar lo máximo posible a fin de llegar a saber qué era la masonería, qué se escondía tras ella y qué fines perseguía (Cf. Ferrer: 1986b)

Desde 1793 encontramos entre los papeles de la Inquisición distintos documentos y folletos que son reflejo fiel de la “literatura complotista” de la época, pero en la que se confunden masones (logias del rito operativo y especulativo), iluminados (grupos de herejía de acuerdo al jesuita Juan Villalpando) y jacobinos (republicanos, defensores de la soberanía popular), y donde se pone de manifiesto, el temor que suscitaba toda sociedad más o menos secreta.

Por otra parte, es por todos aceptado que la masonería llegó a las Américas proveniente de la *Gran Logia de Londres de pretendidos masones* (rito yorkino) así como de la de *Gran Oriente de Francia de antiguos masones* (rito escocés), ambas especulativas o modernas, de orden deísta y laicas; ambas se llegaron a instalar en distintos puertos, tanto en los EE.UU., como en La Habana o en Sudamérica, y se internaron a los nuevos territorios (Cervantes: 2011, 71).

Existen varias versiones de la llegada de la masonería a territorio de la Nueva España. La primera asegura que llegó de Cuba a la actual Quinta Roo durante la primera mitad del siglo XVIII, según la anécdota sobre un manuscrito inglés “El libro de las Constituciones de la muy antigua y honorable hermandad de los Francmasones”, que estaba en poder de unos indígenas que lo obtuvieron tras un saqueo de un barco en la Bahía de Espíritu Santo, esto, según la obra de Medina *La Inquisición de México* y citado por Ferrer Benimeli en su obra *La masonería española en el siglo XVIII*. Una segunda asegura que llegó de Sudamérica alrededor del año 1750, por vía de Vicente Acuña, un agente de la Sociedad de Americanos fundada en España por el argentino Carlos Alveras, según lo describe Rogelio Aragón en su obra *La masonería en las revoluciones decimonónicas de México* (Cf. Aragón: 2008). Una tercera, es obra de una noticia de la Inquisición, donde se expone que antes de 1785 se litigaron tres casos: un italiano y dos franceses llegados a Nueva España acusados de ser masones, de acuerdo a James David Carter en su obra *Freemasonry in Texas* (Cf. Carter: 1954). Una cuarta menciona su llegada a finales del siglo XVIII, cuando arribaron un nutrido número de súbditos franceses de la corte del Virrey, algunos escapando de la represión europea contra los jacobinos, y quienes habían estado previamente en Inglaterra en contacto con las logias británicas, pues según los masones del rito escocés mexicano, fueron los borbones, quienes desde finales del siglo XVIII al llegar a Nueva España, fundaron las primeras Logias masónicas de militares de españoles (Cf. BRNMAyA: 1996). Y una quinta, asegura que llegó directamente de España con los soldados que sofocaron la revuelta de Miguel Hidalgo en 1812, según el historiador José Manuel A. Mateos y mencionado también por Arturo Estrada (Cf. Vanguardia.com: 2014).

Sea cuales fuera la manera de ingreso de la masonería a Nueva España, fue un hecho que se respaldó cuando el Consejo de Regencia de España e Indias, promulgó una Real Cédula que reforzaba y ampliaba la Real Orden de 1751 en la que se detallan las acciones a tomar cuando las autoridades supieran y pudieran aprender a un masón. Primero, por no saber con exactitud de sus obras, el hecho de que “en secreto” celebraran reuniones o especie de tertulias, debía ser avisado a las autoridades por los vecinos, amistades o familiares para evitar ser acusados ellos mismos de

complicidad, por lo que el gobierno novohispano ofrecía un incentivo económico en caso de que alguien descubriera a un masón, por ejemplo, entre sus compañeros de trabajo, fueran simples trabajadores de oficio, funcionarios, militares e incluso religiosos, y se destinaría la mitad del sueldo del acusado en favor del acusador mientras duraran las diligencias. En caso de que el masón fuese originario de España o las Américas, además de privársele de fueros, empleo, títulos, u otras distinciones, para que el reo no evitara la acción de la justicia hispánica, se daban instrucciones para confiscar todos sus bienes, haciendo hincapié en sus documentos, cartas y demás papeles personales; entonces, se le remitiría a España bajo partida de registro. En caso de ser extranjero, aunado a todo lo anterior, se le confiscarían todos sus bienes en beneficio de la Corona y se le desterraría para siempre de los dominios españoles (Cf. AGN: Reales Cédulas).

Sin embargo, se otorgaba a los masones una salida para evitar ser arrestados, pues se les conminaba a los que tuvieran en su poder objetos masónicos, fueran ellos mismos masones o no que los destruyeran: “(...) reflexionando que por el abuso que ha habido en lo pasado, se encontraran al tiempo de la publicación de esta mi Real disposición libros, papeles, ya sean impresos o manuscritos, vestidos, insignias, instrumentos o cualesquiera otra especie de utensilios de los que sirven al uso de la secta Masónica, deberán consumirlos inmediatamente los que los tengan; en el concepto de que siendo hallados en su poder, servirán de un comprobante del cuerpo del delito y de su adhesión á la misma secta para que únicamente pueden servir” (AGN: Reales Cédulas, vol. 206, exp. 50, f. 1v).

Ciertamente uno de los intereses de la Inquisición residió en conocer el significado de los masones en relación con sus libros, papeles, manuscritos, vestidos, insignias, y particularmente sus instrumentos de geometría y albañilería, que tenían por sabido eran parte de sus rituales. El rastreo de antiguos albañiles puede permitir situar mejor a los primeros Liberi Muratori o “libre pensadores” que pueden asociarse a la masonería en casos aún más antiguos a 1751 en la Nueva España. Estos varones poseyeron características muy particulares, siempre ligados a la construcción y a la educación autodidacta a través de la lectura de obras de arte, geometría, arquitectónicas, mapas, cartas astrológicas, etc., que les servían para adquirir conocimiento práctico para la creación o modificación en sus obras de trabajo. Al respecto, puede servir de ejemplo el caso contenido en el documento inquisitorio de la Ciudad de México fechado en 1655, que presenta “el inventario de los libros que se hallaron a Melchor Pérez de Soto, vecino de esta ciudad, y obrero mayor de la Santa Iglesia Catedral Della, los cuales se metieron en la Cámara mayor del Secreto deste Santo Oficio” (Cf. Jiménez: 1947).

Se sabe que dicho personaje fue un criollo, hijo de un gallego de familia campesina y de oficio albañil, asentado cerca de la pirámide principal de Cholula casado con una criolla de ascendencia guatemalteca y pretendida aristócrata. De acuerdo al estudio de Manuel Romero de Terreros, (Cf. Romero: 1920), Melchor Pérez de Soto nació en 1606 cerca de la pirámide de Cholula, Puebla; su familia se trasladó a la Ciudad de México en busca de mejor trabajo y siendo un niño, Melchor fue a la escuela jesuita, aprendiendo las primeras letras con Francisco Manuel Clavijo y Juan García Becerril, aprendiendo latín. Pasó a desempeñarse en el oficio de su padre, la cual desempeñó con gran pericia, y en 1628 se casó con Leonor de Montoya, natural de Florida y analfabeta, como la mayoría de las mujeres de la época. Melchor se hizo aficionado a comprar libros y en su vida llegó a poseer una gran biblioteca personal. Debido a su necesidad económica, a su preparación y su espíritu aventurero, inquietud que podría advertirse debido a los muchos libros de caballería, espada, esgrima e historia que poseía, en 1643 se unió a una expedición con el almirante Pedro Porter de Casante para buscar perlas en las costas de Baja California, siendo nombrado capitán de uno de los barcos a cargo de treinta hombres.

En su casa quedaron su esposa, tres o cuatro hijos, la madre de Melchor y una hermana de su esposa, así como huéspedes con los cuales les servía para completar sus ingresos. Tres meses después regresó sin fortuna, pero conoció de sus hombres “artes” distintas: horóscopos, “astrología judiciaria” o adivinación.

Su fama como albañil y ahora almirante, logró llamar la atención de los círculos de poder gubernamental, así que logró obtener del entonces Virrey García Sarmiento de Sotomayor, trabajo para inspeccionar y reparar la fortaleza de San Juan de Ulúa. Tras este trabajo logró seguirle uno más, reparar las minas de Tetela en Puebla, para finalmente en 1646, ser designado alarife u obrero mayor (arquitecto) en la obra de la Catedral de México. Este bienestar económico lo llevó a adquirir, según indicó él mismo ante la Inquisición, más libros sobre temas de historia, crónicas, estampas, trazas de arquitectura, mapas y cartas astrológicas.

Para 1650 Melchor poseía gran fama y posición social, pero su esposa no lo veía así, pues dijo a las autoridades inquisitorias que estaba preocupada pues “todo su ajuar lo tenía en libros”. Tampoco era bien visto por españoles y otros criollos de menor posición que él, así que seguramente por envidia social como lo fue en muchos casos, pronto fue acusado ante la Inquisición. Un mulato liberto acusado de herejía declaró que Pérez de Soto le había prestado tratados de astrología, libro de

sistemas de adivinación basados en la premisa de que los fenómenos astronómicos pueden predecir e influir en acontecimientos aún en contra de la voluntad de Dios, y además, le había ayudado a entenderlos traduciéndole algunos de ellos de latín al castellano. También un escribano, tras consultarlo con un clérigo, informó y denunció ante la Inquisición a Melchor, diciendo que había éste había hecho traducciones de latín a castellano de libros sobre la discusión del “libre albedrío”, referido entonces a la libertad de elección o decisión contraria al poder del Antiguo Régimen y a la teología agustiniana de la Iglesia católica, así también lo acusó de pronosticar el futuro a manera de adivinación bajo sortilegios o “artes mágicas”, contrarias a la religión.

De esta manera, el 12 de enero de 1655 Melchor Pérez de Soto fue detenido, acusado y aprendido por la Inquisición bajo pena de profesar artes adivinatorias y el “libre albedrío”. A pesar de declararse ser buen cristiano y hacer uso de sus mapas astrológicos y tratados de geometría debido a su profesión, no se liberó de la prisión. Su caso empeoró cuando pidió a su carcelero papel y tinta para escribir una carta y dibujar unos planos para finalizar la bóveda de la catedral y enviársela a su esposa. Ésta en su condición, terminó por entregar la carta a la autoridad inquisitorial alegando preocupación por su marido y sin entender los “dibujos” que le parecían “peligrosos”. Finalmente, en abril un mestizo, reo de la Inquisición, fue encarcelado en su celda, solo para matarle por la noche argumentando defensa propia (Cf. Jiménez: 1947).

A la muerte de Melchor la Inquisición comenzó la incautación y examen de sus libros. Había logrado coleccionar en su domicilio 1,663 volúmenes abarcando novela y literatura grecolatina y del siglo de oro; obras en francés, flamenco y holandés acerca de enigmas y espíritus; libros de historia de España, de sus colonias y tradiciones, así como uno de medicina; volúmenes de arquitectura clásica de Alberti y moderna; libros de geometría, astronomía y astrología, de Copérnico y Kepler; obras sobre temas de adivinación; y libros de gineta, caballería y esgrima.

En total, la Inquisición confiscó 81 obras y los demás fueron regresados a la viuda de Melchor quien los vendió y los que no, los vendió “como papel usado porque parecen muchos y me encuentro en circunstancias muy precarias” (Jiménez: 1947, 34).

No podemos afirmar que Melchor haya sido masón, ni que sus compañeros de navío que le enseñaron las artes adivinatorias o sortilegios fueran gitanos, pero podemos afirmar que siendo un arquitecto comprendía con claridad el sentido y dimensión de su obra, su importancia y valor,

conocedor también de la obra escrita de su época, lector y estudioso autodidacta aún de aquella obra que estaba prohibida por el Index, lo que también supone una circulación, quizá restringida y secreta de libros como de pensamientos que para mediados del siglo XVII anticipaban la ilustración. Esta situación debe suponerse que estaba compartida entre algunos españoles y criollos, pues su caso, aunque hasta ahora el único en su tiempo, no necesariamente lo es, pues atendiendo a Raymond Williams, hay que ser muy consciente de las implicaciones de las costumbres y normas que sirvieron como a Melchor, de modelos en la cultura novohispana, y que determinan el inicio de procesos históricos de permanencia y cambio social; por lo que la manifestación cultural y el comportamiento social de Melchor está condicionado por el sustento material y la conciencia de quien realiza dicho comportamiento (Cf. Williams: 1958).

Por lo que respecta a su mujer, se comportó de acuerdo a la normatividad moral religiosa de aquel imaginario equilibrador espiritual y material del siglo XVI, tal como lo menciona Fray Luis de León, donde la mujer está concebida para guardar la hacienda (el patrimonio), sin discurrir en el mundo, sin preparación y analfabeta para comprender la importancia del estudio y de lo que acontecía en la época; como la mayoría de las mujeres, vivía en un tiempo distinto al de mitad del siglo XVII.

III IDEALES DE LA INSTAURACIÓN DESPÓTICA ILUSTRADA POR CARLOS III Y CARLOS IV (1759-1808): EL CASO DE LOS ILUSTRADOS.

En este tercer apartado, se abordará la reacción idealista de los gobiernos regalistas de Carlos III y Carlos IV para mantener el orden en el reino en el marco del “fenómeno ilustrado”, el cual trajo consigo una serie de cuestionamientos que serán abordados por ilustrados como Feijoo, Cadalso, Campomanes, Jovellanos o Cabarrús, y dando por resultado las Sociedades Económicas Amigas del País, la intervención pública de las mujeres a través de las tertulias y la “Junta de Damas” de la Sociedad Matritense, entre otros, que se unirán a las acciones en contra del poder absolutista de la Iglesia y sus organizaciones como la de los gremios, con el ideal de educar de manera reformada a la mujer para hacerla parte de la actividad productiva de España y de sí misma.

Para hablar de la época borbónica ilustrada en España y Nueva España, hay que partir del hecho de que sólo al término del reinado de Fernando VI, puede hablarse de una serie de cambios en la normatividad religiosa y en la normatividad secular o civil que están ligadas a las ideas ilustradas en proyectos al interior de España y de manera más práctica para las colonias, es decir, tanto en el

imaginario material equilibrador proveniente de parte de la Iglesia Católica (no así de los jesuitas), como en la nueva forma de gobierno de la Casa Borbón. Esto trajo consigo una modificación substancial en cuanto al control y manejo de la sociedad, lo que la hizo modificarse pasando desde el patrón humanista cristiano ascético español del siglo XVI, así como el patrón sociocultural halagador y socialmente justificante novohispano del siglo XVII, a un nuevo ideal imaginario utilitario secular en España y Nueva España para el siglo XVIII; donde la mujer contaría con una serie de roles y actividades un tanto distintos a los que había desempeñado con anterioridad (Gonzalbo: 1985, 15).

También hay que señalar que la ilustración dentro de los gobiernos de Carlos III y Carlos IV, fue muy bien vigilada por cierta autocensura de la Corona Española y por la Inquisición, pues al vigilar muy de cerca el “fenómeno ilustrado”, como se constata en los libros de estas instituciones, se pretendía impedir la propagación del librepensamiento de origen francés (francmasonería) o de origen italiano (liberi muratori), así como de las logias masónicas del Oriente inglés (rito yorkino) y del Oriente francés (rito escocés), el afrancesamiento de las costumbres y el asentamiento de todo lo extranjero, juzgado siempre como pernicioso.

En lo que toca hablar de la época de la Ilustración, ésta debe tenerse en cuenta que puede estudiarse en un periodo largo que inicia desde el siglo XVII, desde el fin de la guerra anglo-española (1585-1604) hasta el inicio de la revolución en Francia (1789-1804), es decir, dos siglos; aunque puede argumentarse que la Ilustración sólo abarca un siglo, a partir del derrocamiento de Jacobo II en Inglaterra por una unión de Parlamentarios y el Estatúder holandés Guillermo de Orange en la “Revolución Gloriosa” (1688), hasta el inicio de la “Revolución Francesa” (1789), siendo llamado éste el “siglo de las luces” o de la razón.

Sea en un periodo largo o en uno corto, la Ilustración se caracteriza en general por la confrontación de pensamiento científico contra la escolástica, del avance técnico contra la contemplación natural, del cambio de pensamiento político contra la soberanía monárquica, de un trasfondo cultural naturalista contra el idealismo metafísico del barroco y del surgimiento de la persona moral que vive bajo la ley natural y ética, en contra del sujeto que vivía bajo el providencialismo; tal como lo estipula Kant en su obra *¿Qué es la ilustración?* de 1784, mencionando que la Ilustración significó el movimiento del hombre al salir de una puerilidad psíquica o indecisión racional de la que él mismo es culpable (Cf. Kant: 2007), por lo que insta al hombre con su famosa frase *Sapere aude!* (¡atrévete a saber!).

Por otro lado, la Ilustración puede indicarse su inicio en tres países principalmente: Inglaterra, Suecia y Francia, sin embargo también existe en los Países Bajos, la península italiana y la ibérica, el conglomerado germánico, Polonia y Rusia. En Inglaterra puede apreciarse a partir del desarrollo del método científico de Francis Bacon en su obras *El avance del saber* (1605) y *Novum Organum* (1620), así como la fundación de la Real Sociedad de Londres “para la mejora del conocimiento natural” (1660), en la obra de Isaac Newton *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), en la obra de John Locke *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), en la de Benjamín Franklin publicada en Inglaterra *Disertación sobre la libertad y la necesidad, sobre el placer y el dolor* (1724), hasta dar término a ésta época con la obra de Adam Smith *La Riqueza de las Naciones* (1776). En Suecia, el rey Gustavo Adolfo II (1611-1632), la reina Cristina (1632-1654) y la Dinastía Palatina (1654-1720), tuvieron un gran interés por la ciencia y las artes, apoyando a astrónomos, médicos, científicos y artistas, teniendo como su mayor aportación la obra de Carl Nilsson Linæus, *Systema naturae per regna tria naturae, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis* (1735). Por su parte, el antecedente del inicio de la ilustración en Francia puede hallarse a partir de las reflexiones filosóficas y científicas de René Descartes en su obra *Discurso del método para dirigir bien la razón y hallar la verdad en las ciencias* (1637), en Montesquieu con su obra *El espíritu de las leyes* (1748), en Jean Jaques Rousseau *El Contrato Social* (1762), en Voltaire el *Diccionario Filosófico* (1764) y por Denis Diderot y Jean Le Rond d'Alembert la elaboración editorial de la célebre *Encyclopédie* (1751-1772) donde participaron escritores como Voltaire, Montesquieu, Rousseau y Adam Smith, entre muchos otros.

Estos pensadores de la Ilustración sostenían que la razón humana podía combatir la ignorancia, la superstición y la tiranía, por lo que se debía construir un mundo mejor mediante el estudio por medio de la ciencia y con base en una política que reconociera la igualdad natural y civil entre los hombres, terminando con la soberanía monárquica absolutista y sus instituciones, como la de los gremios, la que fue combatida a través de la Enciclopedia.

En particular, la Ilustración creía en la capacidad de decisión que cada persona, varón y mujer, tenía para optar más allá del libre albedrío patristico, o de la libre elección entre el bien y el mal escolástico, suponía la capacidad racional del ser humano para comprender las leyes de la naturaleza que lo sujetaban (sujeto-material) y el poder que poseía para relacionarse libremente con Dios (sujeto-espiritual), mediante valores como la honestidad, la tolerancia, la amistad, la bondad y la

justicia, en provecho de un bien público y generando un interés por salvaguardar un patrimonio que ya no sea propio de la Iglesia o de la Corona, sino de la *personne* (persona) como sujeto racional. Esta connotación de valores se irá viendo reflejada de manera gradual por las obras de los reyes europeos que considerarán que el bien público es en sí mismo un patrimonio que debe salvaguardar, pero cada vez a mayor distancia de la sobra del poder eclesiástico.

En cuanto a España la época del “siglo de las luces” o de la Ilustración, coincidió con los reinados de la Casa Borbón por parte de los reyes Felipe V (1700-1724-1746), Fernando VI (1746-1759), Carlos III (1759-1788) y Carlos IV (1788-1808). Para el siglo XVIII, España entró en una serie de procesos históricos que determinarían su suerte como nación independiente, iniciando con la Guerra de Sucesión y el Tratado de Utrecht (1701-1713); el cambio dinástico de la Casa Austria por la Casa Borbón (1700-1746); la instauración y “limpieza” de la política interior nacional (1746-1759); la práctica del Despotismo Ilustrado en la economía interior agrícola y la liberalización del comercio con América (1759-1788); hasta la política exterior marcada por la Revolución Francesa (1788-1808).

Es un hecho que los ilustrados españoles fueron una minoría culta formada por nobles, funcionarios, burgueses y clérigos, interesados algunos por una reforma y reactivación de la economía, preocupándose por la mejora del campo y su tratamiento modernos; por el implemento en lo posible de herramientas y ciencias útiles; otros por el mejoramiento del sistema educativo sin apartarlo de las “verdades” de la Iglesia; unos más, se interesaron por conocer las nuevas ideas políticas francesas e italianas, aunque sin apoyar sus planteamientos revolucionarios; y todos de alguna forma, haciendo una crítica moderada de ciertos aspectos de la realidad social del país evitando en lo posible chocar con la Iglesia y la aristocracia. Hay que hacer mención que, como los ilustrados franceses o italianos, si bien recurrían a las reuniones sociales donde se admitía a las mujeres y se les dejaba hablar de sus “sensibles pensamientos” además de los “racionales pensamientos” literarios y científicos de los varones, en la tertulia española la mujer no iba más allá de expresar sus “pareceres” y la opinión de ella si bien era escuchada, los ilustrados siempre desconfiaron de su “buen juicio” y de su capacidad racional. A pesar de ello, la mujer pudo en estos lugares expresarse “tibiamente” y ser considerada, más allá de un sujeto que guarde la hacienda y el hogar, una persona que posee sentimientos y razón propios, aunque “no bien encauzados” según los ilustrados.

Volviendo a los ilustrados españoles, la mayor parte de ellos fueron copados de una u otra manera por la Corona o la Iglesia, y si bien llevaron a cabo medidas en el gobierno interno cuando tuvieron la

oportunidad, éstas no serían del todo permanentes, por lo que la mayoría de la población del país siguió apegada a los valores tradicionales y a la moral religiosa y secular que desde los siglos XVI y XVII los regían.

Entre quienes hacen una crítica moderada con intentos aislados de iniciar un racional e iluminista camino frente a algunos aspectos de la realidad social del país se hallan **Feijoo y Cadalso**. Quienes fijan un imaginario espiritual desequilibrador, el primero como erudito-ilustrado y el segundo un imaginario material desequilibrador como jesuita-ilustrado, que era. Así, **Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro** (1676-1764), quien fuera un monje de la orden benedictina, ensayista y polígrafo español y quien llegó a ser nombrado "maestro general" en su orden y dio clases en distintos lugares de Galicia, León y Salamanca, en cuya Universidad estudió también; se denominaba a sí mismo "ciudadano libre de la república de las letras", y si bien sometía todos sus juicios a la ortodoxia católica, poseía una incurable curiosidad argumentando "Yo, ciudadano libre de la República de las Letras, ni esclavo de Aristóteles ni aliado de sus enemigos, escucharé siempre con preferencia a toda autoridad privada lo que me dictaren la experiencia y la razón" (Feijoo: 1985, Tomo VII Discurso 13 pf.37). Ganó por oposición una cátedra de Teología en la Universidad de Oviedo y allí residió desde 1709 hasta el fin de sus días, consagrado al estudio, a la enseñanza, a la composición y defensa de sus obras, desde que en 1726 salió el primer tomo de su *Teatro Crítico Universal* y las *Cartas eruditas y curiosas*, que fueron las obras más impresas y leídas en la España del siglo XVIII. Su *Teatro Crítico* o *Discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes* consta de ciento dieciocho ensayos que abordan enorme cantidad de diversas materias como filología, física, matemática, ciencias naturales, medicina, astronomía, geografía, economía, derecho, religión, política, filosofía, literatura, etc., siendo por objetivo de Feijoo, corregir viejas supersticiones, prejuicios y costumbres europeas acerca de estos temas; su obra alcanzó la extraordinaria cifra de más de 600.000 ejemplares vendidos en la Europa del siglo XVIII tras ser traducida al inglés, francés, italiano, alemán y portugués.

Feijoo aborda bajo el título "Defensa de las mujeres" del Tomo I, Discurso 16, la cuestión de la igualdad de sexos centrada en el aspecto del "entendimiento", lo que suscitó en su tiempo, opiniones en contra, tanto por parte del estamento Eclesiástico como del Secular. Feijoo explica que "En grave empeño me pongo. No es ya sólo un vulgo ignorante con quien entro en la contienda: defender a todas las mujeres, viene a ser lo mismo que ofender a casi todos los hombres: pues raro hay que no se interese en la precedencia de su sexo con desestimación del otro. A tanto se ha

extendido la opinión común en vilipendio de las mujeres, que apenas admite en ellas cosa buena. En lo moral las llena de defectos, y en lo físico de imperfecciones. Pero donde más fuerza hace, es en la limitación de sus entendimientos. Por esta razón, después de defenderlas con alguna brevedad sobre otros capítulos, discurriré más largamente sobre su aptitud para todo género de ciencias, y conocimientos sublimes” (Feijoo: 1985, Tomo I, Discurso 16, pf.1).

Feijoo, como erudito-ilustrado, contrarresta la apreciación de la mujer que se encuentra de acuerdo al patrón humanista cristiano ascético español del siglo XVI (Cf. Pérez: 1994), así como al patrón humanista cristiano moderado favorable a la mujer, que es halagador y socialmente justificante del siglo XVII (Cf. Gonzalbo: 1985). En su “defensa de las mujeres”, en el primer apartado trata el asunto de su normatividad moral espiritual cristiana; en el segundo de su normatividad moral física cristiana; en el tercero y cuarto señala las ventajas de parte de las mujeres, que equilibran, y aun acaso superan las calidades en que exceden los hombres. Así, en el tercero trata sobre sus virtudes que alude como ventaja moral de las mujeres sobre los hombres: *robustez, constancia y prudencia*; y como ventaja física: *hermosura, docilidad y sencillez*; finalizando en el cuarto apartado con la mayor virtud: la de la vergüenza.

A continuación en el apartado V y VI, expresa el “ingenio agudo” de la mujer, sobre su prudencia política y sagacidad, mencionando a las mujeres de la historia antigua y moderna. Lo mismo hace en el apartado VI, cuando menciona la virtud de la fortaleza, exponiendo ejemplos históricos de mujeres que tuvieron gran valentía “(...) dejando los ejemplos de las Heroínas de la Escritura, y de las Santas Mártires de la Ley de Gracia (porque hazañas donde intervino especial auxilio soberano, acreditan el poder divino, no la facultad natural del sexo), ocurren tantas mujeres de heroico valor, y esforzada mano, que en tropel se presentan en el teatro de la memoria” (Feijoo: 1985, Tomo I, Discurso 16, pf.43). Finalmente, en defensa de la “mujer magnánima”, Feijoo hace una reflexión sobre la observancia del secreto en su apartado VIII, donde la mujer es culpada por no saber guardarlo.

Es a partir del apartado IX y hasta el XXII, donde Feijoo hace una gran reflexión favorable al entendimiento, estudio, habilidad y destreza de la mujer, nombrando innumerables ejemplos de mujeres sabias, escritoras, poetisas y artistas desde la antigüedad hasta su época. Ya casi para finalizar su “Defensa de las mujeres”, en su apartado XXIII expone un interesante enfoque erudito e ilustrado, aludiendo a la normatividad religiosa enfrentada a la civil: “(...) la sujeción política de la mujer fue absolutamente pena del pecado, y así en el estado de la inocencia no la habría. El Texto por lo menos

no lo contradice; antes bien parece que habiendo de obedecer la mujer al varón en el estado de la inocencia, debiera Dios intimarle la sujeción luego que la formó. Siendo esto así, no se infiere que la preferencia se le dio al hombre por exceder a la mujer en entendimiento, sino porque la mujer le dio la primera ocasión al delito” (Feijoo: 1985, Tomo I, Discurso 16, pf.150).

De manera erudita Feijoo observa a la mujer como un sujeto en el orden racional naturalizando su acción y sosteniendo su relación con Dios partir de un pensamiento secular que la lleva a ser culpable de un “delito”, mas no ya de un “pecado”, lo que lo determina como un pre ilustrado que sienta la base de un bien común patrimonial para las mujeres: el conjunto de los bienes y derechos pertenecientes a una persona en cuanto a norma secular.

Por lo que respecta a **José Cadalso** (1741-1782), quien desde su imaginario material desequilibrador como jesuita-ilustrado, escritor considerado introductor del romanticismo en España, quien estudió desde joven con los jesuitas de Cádiz, luego viajó y estudió en el Liceo jesuita de París donde la orden ignaciana le proporcionará un mundo ordenado, racional, bajo un método implacable y le proporcionó conocimientos profundos en humanidades, gramática, retórica, religión, latín, griego, geografía e historia. En 1758 ingresó en el Real Seminario de Nobles de Madrid, donde también los jesuitas completarán su formación racionalista, metódica, aristotélica, con enseñanzas de buenos modales, técnica teatral, esgrima, música, equitación, teología, matemáticas, física y filosofía. Fruto de toda esta educación y de las propias ideas de su padre, Cadalso formará su personalidad en el deseo de ser útil a la sociedad y en la voluntad de servir a sus semejantes; lo que con el tiempo será causa de numerosas decepciones (Jaime: 2011, 61).

Ya el viaje a París lo contagió del espíritu de la Ilustración del momento; se consideró un “hombre del mundo” por haber vivido de varias maneras y en tan diferentes partes, lo que siguió pasándole ahora como cadete en el regimiento de caballería de Borbón, llegando al grado de coronel y viviendo en varias ciudades españolas, entre ellas Madrid, donde se amistó con Nicolás Fernández de Moratín y Tomás de Iriarte, siendo uno de los asistentes a la tertulia literaria de la fonda de San Sebastián y haciéndose poeta y comentarista reflexivo, donde lee sus versos, ante los escritores más importantes del momento como Moratín, los hermanos Iriarte o Ignacio López de Ayala, pero expresa que allí no se hablaba de política, y que los contertulios tienen jurado que sólo tratarán de “toros, versos y amores”; tal como lo señala en sus *Apuntaciones autobiográficas* (Cf. Cadalso: 1967).

Su mayor obra fue *Cartas marruecas* (1788-1789), un libro en el que finge una correspondencia entre dos amigos marroquíes, uno en España y el otro en Marruecos, y el supuesto viajero marroquí en España cuenta con un gran sentido común lo que ve, y es aquí donde aprovecha Cadalso para dar su visión crítica sobre el carácter español, la política del momento y la historia de España, tratando el tema de su decadencia, por sus largas y costosas guerras que tuvo que librar, por la división de España a principios del siglo XVIII con la Guerra de Sucesión, por la emigración de parte de la población española al continente americano para colonizarlo y por el atraso de la ciencia en las matemáticas, la medicina y muchas de las disciplinas científicas (Cf. Martínez: 1998).

Cadalso dejó muchos textos autobiográficos y un epistolario extenso con escritores de la época. Publicó *Ocios de juventud* (1773), un poemario con gusto entre rococó y romántico y compuso sátiras, muchas de ellas firmadas con seudónimo como la serie sobre *Los eruditos a la violeta*, textos mordaces en los que ridiculizaba el falso barniz cultural que tenían muchos de los “petimetres”, personajes fastidiosos que suelen vestir excesivamente elegante y aspiraban a que lo vieran como un aristócratas y los cuales poblaban los salones del Madrid de la época.

Precisamente en Madrid, tuvo amores apasionados con la actriz María Ignacia Ibáñez, quien de acuerdo a la tradición, murió en sus brazos. María Ignacia Ibáñez nació en Cádiz alrededor del año 1746 y a sus 24 años conoce en Madrid a Cadalso (1770), hija de Josef de Ibáñez y Gassia, a quien se le conoce como “benemérito de las ciencias exactas”, ingenioso inventor y noble de Aragón, al mismo tiempo que artista de teatro y comedia (Cf. Jaime: 1998). Ignacia era la actriz principal de la compañía de Juan Ponce, la sobresaliente en el argot teatral, que en 1770 representaba el papel protagonista de Hormesinda en la tragedia del mismo nombre que había escrito Nicolás Fernández de Moratín. Además de su belleza largamente ponderada por varios contemporáneos, y despreciando a todos sus otros admiradores entre quienes se contaba el mismo conde de Aranda, María prefiere a Cadalso, quien escribe en sus *Apuntaciones autobiográficas*, “tuvo la extravagancia de enamorarse de mí, cuando yo me hallaba desnudo, pobre y desgraciado”, una vez que había perdido el favor del conde de Aranda. Cadalso la describe no solo bella, sino inteligente y educada, con una buena formación, incluso dejando entrever que en algún momento la propia actriz compuso algunos de los textos de su obra *Los eruditos a la violeta* y considerándola “la mujer de mayor talento que yo he conocido” (Cf. Cadalso: 1967).

Ignacia será la actriz la que represente el papel protagonista de la Condesa Ava en la tragedia neoclásica de Cadalso, *Sancho García* estrenada en enero de 1771, que apenas resistió cinco representaciones en el Teatro de la Cruz de Madrid y las dos últimas “en la soledad más completa” (Jaime: 2011, 59). La obra que representa la actriz está compuesta al gusto de la época, y trata de las ambiciones del personaje de nombre Almanzor, rey de Córdoba, que pretende ocupar el trono de Castilla tras casarse con la protagonista, Doña Ava, Condesa de Castilla y que interpretaba María Ignacia. Para lograr sus propósitos Almanzor exige que la Condesa mate a su propio hijo Don Sancho García y tras unos parlamentos poco convincentes sobre el conflicto entre el amor de su hijo y el de su amante, Doña Ava decide encarcelar a su hijo y envenenarlo en un banquete. El criado se equivoca y da a la madre la copa envenenada destinada al hijo, así muere la madre impía perdonada por su hijo Sancho, y Almanzor se suicida. En el marco de esta tragedia María Ignacia, tan solo tres meses después de inaugurada la obra, el 22 de abril de 1771, fallece repentinamente mientras se halla en brazos de Cadalso y pronuncia su apellido; de esta manera su leyenda romántica nace y se enfatiza su desgracia cuando su enamorado la acompaña a su última morada en el cementerio de la iglesia de San Sebastián.

El hecho de que Ignacia fuese una mujer culta para la época no resulta del todo difícil de creer, pues se sabe que es de buena cuna y se debió educar en buenos colegios, así como el hecho que su padre y su tío fueran nobles benefactores de las ciencias y artes, lo que indica que la mujer estaba ya relacionada al mundillo del conocimiento y de “la razón”.

Por su parte la muerte de su amada deja a Cadalso hundido en la desesperación, enfermo y arruinado. Sin duda debió visitar la tumba de Ignacia innumerablemente, aunque parece exagerado que fuera cierta la leyenda de sus intentos por desenterrar el cadáver, así como lo del “piadoso destierro” con el que Aranda quiso impedir la romántica profanación de la tumba, tema de su obra ya romántica *Noches Lúgubres*, “(...) en la cual el autor enloqueció después de la muerte de su amada y no pudiendo aceptar su pérdida, tramó la idea de desenterrarla para llevar el cadáver a su casa, prender fuego al hogar y perecer con ella. Lo cierto es que la tertulia de la Fonda de San Sebastián daba precisamente sobre el cementerio donde estaba enterrada Ignacia, y Ramón Gómez de la Serna nos deja esta escena de Cadalso en la Tertulia: “Cadalso se asomaba triste al balcón en una espera que llegaba al amanecer –los balcones viajan hacia el amanecer- y no había manera de llevarle al salón o a la biblioteca...nadie podía suponer lo que fraguaba” (Gómez: 1959, 125).

Sin lugar a dudas nos hallamos ante las puertas del romanticismo, pero aludiendo a la parte ilustrada de Cadalso, es decir, a la parte racional, particularmente cuando ve en la mujer una serie de inquietudes comunes, las cuales se distinguen en cuanto a que ella misma escribe como parte de su obra, subyace la tolerancia en él, pues aun siendo ambos distintos, comprende su capacidad racional de plasmar lo que siente dándole lugar a ser como él, persona, y esto hace que se encuentren en una amistad, que mediante la honestidad y la bondad llega al amor. Esta aceptación del otro, no solo por instinto natural o pasional, sino por aceptación racional, donde los bienes y derechos son pertenecientes de ambos, es lo que crea una nueva clase de patrimonio, muy distinta al del siglo XVI y XVII donde la mujer no se inmiscuye en la vida pública del varón.

Por su parte, quienes hacen una propuesta de reforma y reactivación de la economía, preocupándose por la mejora del campo y su tratamiento moderno implementando en lo posible herramientas y ciencias útiles con intentos regalistas de iniciar un racional e iluminista camino frente a algunos aspectos de la realidad educativa del país se hallan **Campomanes y Jovellanos**, desde su imaginario material desequilibrador ilustrado.

Para la época de Carlos III “el Mejor Alcalde de Madrid”, se esperó un nuevo modelo de administración territorial, basado en provincias; la sustitución de los Virreyes por los Capitanes Generales como gobernadores políticos de las provincias; el sostenimiento de las Reales Audiencias para las cuestiones judiciales; y siguiendo el modelo francés, se creó la figura de los Intendentes, funcionarios encargados de las cuestiones económicas; finalmente, en los Ayuntamientos se mantuvieron los cargos de Corregidor, Alcalde Mayor y Síndicos personeros del común elegidos por el pueblo para su defensa.

Esta nueva dinastía intensificó la política regalista, buscando la supremacía de la Corona, mediante la implementación de una norma secular o civil sobre la Iglesia, haciendo de la norma religiosa una forma más espiritual que jurídica. Para ello, las dos medidas principales que dispusieron fueron, el establecimiento de un mayor control sobre la Inquisición y eventualmente, la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, gracias a la intervención del conde de Aranda, apoyado por Campomanes.

La figura de Campomanes que pareció poseer el don de la ubicuidad política al estar presente con sus escritos y con su acción gubernamental en todos los asuntos relevantes del periodo, representó el

mayor intento de crear un Despotismo Ilustrado que beneficiara a la mayoría de los vasallos pobladores del reino y las colonias. Su rol y actividad como legislador y promotor de sus ideas estuvieron presentes en tantos hechos como lo fue el gobierno de Carlos III (1759-1788): la liberalización del comercio de los cereales, los conflictos con la Iglesia, el motín de Esquilache y la expulsión de los jesuitas, la apertura del comercio americano al conjunto de los puertos españoles, la repoblación de Sierra Morena y el Expediente de Ley Agraria, la reforma de los gremios y la honradez de los oficios, la reforma de la administración local, de los centros de enseñanza y de las Universidades, la política cultural y editorial, los proyectos de reducción de la mendicidad y de reforma de la beneficencia, la creación de las Sociedades Económicas de Amigos del País, la reversión de los señoríos a la corona, etc. (Llombart: 1996, 193).

Para nuestro tema de investigación, es conveniente primero, tratar el motín de Esquilache y la expulsión de los jesuitas, para luego abordar la repoblación de Sierra Morena, el Expediente de Ley Agraria y las sociedades económicas del país, a fin de establecer la diferencia entre el rol y actividad de los ilustrados frente al de los jesuitas y su posible relación con los masones; así trataremos primero a **Campomanes** y en segundo término a **Jovellanos**.

Pedro Rodríguez, primer conde de Campomanes (1723-1802) fue un político, jurisconsulto y economista español ilustrado, uno de los escritores españoles más prolíficos e influyentes de su siglo, especialmente en materias económicas y políticas, así como difusor y promotor desde diversas instituciones académicas de los conocimientos científicos, literarios y técnicos, por los cuales confió en la capacidad de persuasión que se podía ejercer en la sociedad española a través de la palabra impresa; él mismo consiguió formar una espléndida biblioteca personal de más de siete mil volúmenes.

Esta afición bibliófila, lo hizo un lector y pensador reflexivo, pero mayormente un practicante de la política. Fue así, que en el terreno de las ideas políticas, Campomanes tuvo que combatir las fuerzas que en ese momento suponían un lastre para el reforzamiento del poder real y el desarrollo económico del país, de ahí su enfrentamiento con la Iglesia, pese a su acendrado catolicismo, y su lucha por la liberalización del comercio interior de granos siendo acciones del regalista radical defensor de los derechos del soberano que fue, esto es, de las “regalías” frente a otros poderes; en especial frente a la Iglesia romana. Un mayor poder del Estado, era condición necesaria para la aplicación del programa secularizador, educativo y moderadamente liberalizador del imaginario

desequilibrador de los ilustrados españoles. Así, Campomanes se dedicó más a proyectar y ejecutar reformas en el marco del absolutismo monárquico que a reflexionar sobre la teoría o las limitaciones del poder, ni tampoco fue un economista teórico, sino un político que intentaba aplicar los principios económicos para impulsar el progreso de su país, en defensa de la libertad económica en el mercado de productos, movido por un espíritu precapitalista basado en su apuesta por el pequeño labrador independiente, alejado del capitalismo agrario fisiocrático, y en la preferencia por la industria rural o doméstica frente a las grandes fábricas (Llombart: 1996, 196).

De este modo, Campomanes fue un actor principal de la vida económica, política, intelectual o religiosa de la España de la segunda mitad del siglo XVIII estando al frente de las reformas políticas más importantes durante casi treinta años (1762 a 1791). Primero fue ministro de Hacienda en 1760 en el primer gobierno reformista del reinado de Carlos III dirigido por el Conde de Floridablanca como primer ministro, quien por cierto, orientó la política exterior de Carlos III hacia un fortalecimiento de la posición española frente a Inglaterra, motivo por el que interviene en la Guerra de Independencia de los Estados Unidos junto a Francia y las colonias rebeldes en contra de Inglaterra (1779-1783), gracias a lo cual consigue recuperar Menorca (1782) y Florida (1783) para España, aunque no así Gibraltar. En segundo lugar, Campomanes también se mantuvo veintidós años como fiscal del Consejo de Castilla y ocho más como gobernador del mismo, y aún continuó hasta su muerte en 1802 en el Consejo de Estado a pesar de ser despojado de sus cargos ante el temor que despertó en el rey Carlos IV frente a la Revolución francesa en 1789 (Cf. Castro: 1996).

Sin embargo hay que aclarar que Campomanes era un hombre del Antiguo Régimen, un político ilustrado decidido a mejorar el sistema, no a destruirlo, que deseaba crear un modelo de sociedad alejado de aquella estamental o feudal, a procurar preservar el patrimonio para la Corona más que para la Iglesia en bienestar del pueblo y en menor medida acercarse al naciente capitalismo liberal; por ello fue radical en cuanto a la política regalista frente a la Iglesia en todos los casos. En los demás asuntos sabía ser moderado y buscar vías indirectas para atacar los problemas, especialmente frente a los privilegios de la nobleza que no pretendía abolir sino sólo limitar y crear una sociedad paralela, próspera con abundancia de pequeños labradores y artesanos independientes y virtuosos, con más educación y mayor igualdad en la distribución de la riqueza, con menos prejuicios mentales y sin privilegios económicos, con una Iglesia moderada en riquezas y en número de clérigos y reconducida a la auténtica religiosidad, con una nobleza justificada por sus funciones intelectuales y económicas, y con un rey absoluto e ilustrado que hiciera todo eso posible (Llombart: 1996, 196-197).

De este modo, históricamente el pretender fortalecer el Estado manteniendo el poder del Consejo de Castilla, el no darse cuenta de que la modernización de la sociedad estamental conllevaba inevitablemente la desaparición de la misma, el querer ampliar el mercado de tierras sin apostar por una completa desvinculación de las mismas o el defender la eficacia de una mayor competencia frente al reglamentarismo, todo ello sin llegar a plantearse la inhibición del Estado ni la libertad económica con todas sus consecuencias, eran medidas que hicieron tropezar y fracasar sobre todo, el programa agrario interior, y en general el de la ilustración para España (Cf. Castro: 1996).

Se considera entre las causas por las cuales inició un choque entre la política regalista ilustrada de Carlos III y la Iglesia Católica, la publicación de Campomanes, de su tratado de la *Regalía de Amortización* de 1765, por el que se pretendía amortizar los bienes eclesiásticos (Cf. Balañá: 1996), dando pie al inicio de una reconstrucción “nacionalista” que traerá como consecuencia una serie de motines que abarcaron amplias zonas del reino español desde el inicio de la Semana Santa y durante todo el año de 1766. Otras de estas causas se centran en antiguos conflictos de sentimiento antiextranjero, rememorando los acontecimientos de la época de la instauración y “limpieza” de la política interior nacional de Fernando VI (1746-1759), y de la Guerra de Sucesión en tiempos de Felipe V (1700-1724-1746), hechos que había dejado huella en el pueblo y para la época, con claridad se distinguían y oponían dos clases de ciudadanos: los “afrancesados” que vestían, trataban de vivir y pensar a la francesa, y la de los “tradicionalistas” que vestían a lo majo y se entretenían con comediantes y toreros (Cf. Méndez-Jover: 1998).

Esta aversión a lo extranjero por este segundo grupo no solo era hacia los “afrancesados”, sino que desde la llegada al gobierno de Carlos III, lo hicieron también en contra del grupo de personas que trajo consigo de su reino en Nápoles. Se sabe que Carlos III sentía aversión a cambiar personas, era parte de su educación ilustrada, pues se sentía seguro de rodearse de aquellos que lo fueran también y en particular los sentía parte del patrimonio de la Corona y de su familia real, por lo que por ello eso se explica que conservara a palatinos y servidores cuando llegó a gobernar Nápoles como Carlos VII de las Dos Sicilias y Nápoles, del mismo modo que extrajo de ahí para su equipo gobernante español a varios cortesanos napolitanos, distinguiéndose de entre ellos Leopoldo de Gregorio, marqués de Squillace, y nombrado como ministro de las secretarías de Hacienda y Guerra. Cabe señalar al respecto dos grandes hechos de importancia, el primero, que Carlos como rey de las Dos Sicilias y de Nápoles, optó por un confesor español de la orden franciscana, el Padre Eleta, nombrado

en 1761, puesto que ocupó por un periodo muy largo, 27 años, y rompiendo la predilección por confesores de la Compañía de Jesús. El confesor había sido una figura de gran importancia en la Corte española del Antiguo Régimen pero aunque es nombrado inquisidor de la Suprema en 1764, a diferencia de los jesuitas, no es él quien decide los asuntos de mayor importancia, prueba fiel del regalismo ilustrado de Carlos III (Martínez: 2007b, 645). Y en segundo término, que a partir de 1750, la historia de la masonería española se entronca con el reino de las Dos Sicilias, particularmente en Nápoles, donde se halla la logia más numerosa de Italia, encontrándose al frente de ella el Príncipe de San Severo, el cual había disuadido al Padre Bolaños (confesor del infante Carlos), de la invalidez de las posturas pontificias respecto a su logia ante la Corte napolitana (Ferrer: 1986a, 86).

El Ministro Esquilache (castellanizado), se dedicó de inmediato a realizar reformas que chocaron con la mentalidad española, particularmente con los madrileños. El marqués era de extracción humilde pero había hecho fortuna y gozaba de toda las confianzas del rey por lo que su vida cortesana era muy agradable en Madrid, fastuosa y lujosa, lo que molestaba a los “tradicionalistas” quienes eran la mayoría del pueblo y vivían en una situación ruinoso, luchando día a día por sobrevivir. Madrid hacia 1760 pasaba por ser una de las más sucias y poco urbanizadas de Europa, por lo que el rey le pidió a Esquilache emprender las reformas necesarias para adecentarla y embellecerla, como ya había hecho en Nápoles, pero el costo de esto hizo aumentar el precio de los de alimentos, particularmente del pan, dieta fundamental del español; así como cambios en la forma de vestimenta de los “tradicionales” a favor de una moda extranjera que consideraba “modernizar” la imagen de Madrid (Balañá: 1996, 78).

Estos cambios provenientes de un napolitano para el mejoramiento público y adorno de la ciudad de Madrid, ahondaron el descontento del pueblo al de los clérigos y algunos nobles del antiguo régimen despótico, por lo que en marzo de 1766, se originó una revuelta, denominada “Motín de Esquilache”, que resultó ser la exigencia de estos grupos para propiciar el destierro del marqués de Esquilache, al que los amotinados culpaban de la carestía y alza en el precio del pan (que había duplicado su precio en cinco años desde 1761, a doce cuartos en 1766 y a un máximo de catorce en los días previos al motín), así como otras exigencias tales como que en adelante todos los ministros sean de origen español y que se suprimiera y exiliara la Guardia Valona compuesta de extranjeros; lo que manifestaba entre los amotinados un antiextranjerismo fehaciente.

De este modo, el Lunes Santo (24 de marzo de 1766) se extendió la noticia de que Esquilache se encontraba en Palacio junto al rey, y una muchedumbre, en la que había un significativo número de mujeres y niños, se fue congregando a sus puertas, en el Arco de la Armería. A diferencia de la guardia española que no hizo el menor asomo de defenderse, la guardia valona, un cuerpo militar compuesto por extranjeros y muy mal visto por los madrileños, se mantuvo firme frente a la masa de manifestantes terminando por abrir fuego y matar a una mujer (López: 2006, 112). Entre los amotinados hubo heridos y muertos a manos de los guardias valones, en contraparte, consiguieron atrapar y matar a diez de los guardias, uno en ese mismo lugar y otros que fueron sorprendidos en otros puntos de la ciudad, cuyos cadáveres mutilados fueron arrastrados por las calles, quemando a dos de ellos (Domínguez: 2005, 104; y Lynch: 2005, 326).

En ese momento, un fraile franciscano (el Padre Yecla o Cuenca) llegó a la zona pretendiendo calmar los ánimos; aunque lo que consiguió fue actuar como mediador y recibir una lista de exigencias redactada allí mismo por uno en traje de clérigo (Ferrer: 1856, 22). Escoltado por las tropas, el fraile se abrió paso entre la multitud hasta Palacio, donde fue recibido por el propio rey, quien leyó él mismo el documento conteniendo ocho peticiones: 1. Que se destierre de los dominios españoles al marqués de Esquilache y a toda su familia, 2. Que no haya sino ministros españoles en el Gobierno, 3. Que se extinga la Guardia Valona, 4. Que bajen los precios de los comestibles, 5. Que sean suprimidas las Juntas de Abastos, 6. Que se retiren inmediatamente todas las tropas a sus respectivos cuarteles, 7. Que sea conservado el uso de la capa larga y el sombrero redondo, y 8. Que Su Majestad se digne salir a la vista de todos para que puedan escuchar por boca suya la palabra de cumplir y satisfacer las peticiones (Nieto y Mendoza: 1979, 112). El rey convocó con urgencia una reunión de consejeros en su misma antecámara, tras la reunión salió acompañado del Padre Eleta y el Conde de Fernán Núñez a un balcón que daba a la plaza de la Armería donde asintió con gestos y pretendió retirarse, pero tuvo que volver a salir ante la insistencia de los congregados, que sólo se dieron por satisfechos cuando la guardia valona se replegó al interior de Palacio (Cf. Vaca: 1997). Muy a disgusto del monarca, Esquilache tuvo que partir al destierro y la guardia valona de Madrid.

Pero como todo movimiento social, aunque de cierta forma espontáneo, siempre por detrás hay una instrumentalización que, de acuerdo a ciertos intereses, se “maneja” hacia cierto punto, lo que hizo desconfiar de la temeridad de los amotinados y el hecho de que los heridos rehusaran ser oídos en confesión, actos que fueron interpretados posteriormente como una prueba de que habían sido aleccionados por clérigos que les habían convencido de la santidad de su causa, y de que no debían

temer por la salvación de sus almas. También parecían estar convencidos de que los heridos o presos y sus familias serían apoyados económicamente, pues según las *Noticias extrajudiciales* de Campomanes, un cura dio seis pesos duros a un zapatero de viejo que trabajaba junto al Ave María (entre Lavapiés y Antón Martín) por haber sido herido en el motín y en El Pardo, se había oído decir a un caballero que se dirigía a un mendigo: "Prestos andad, que ya os cobraréis en Madrid" (Gallego: 2003, 54).

De este modo, el aragonés Aranda quien presidía desde 1765 el Consejo de Castilla y fue nombrado capitán general de Castilla la Nueva el 11 de abril de 1766, apoyado por Campomanes, abrió una *Pesquisa Secreta* el mes de abril del mismo 1766, y de acuerdo a las conclusiones se identificaron diferentes intereses y grupos de poder nobiliarios y eclesiásticos que intervinieron en el motín. Así, se testimoniará la intervención de los jesuitas en el motín de Esquilache, siendo el marqués de la Ensenada, el abate Gándara y el abate Hermos, o bien desterrados o encarcelados y el rey acabó por firmar el decreto de expulsión de la Compañía de Jesús en febrero de 1767, contando éste decreto con la aprobación de cinco sextas partes de los prelados españoles. Los jesuitas fueron acusados, entre otras cosas, de tener un proyecto de erigir un imperio en Paraguay, así como de estar en relación con los ingleses cuando éstos se apoderaron de Manila y de defender el concepto de tiranicidio, que sus enemigos traducían como regicidio. Por último se acusó al General de la Compañía, Lorenzo Ricci, de poner en duda el derecho de Carlos III al trono, por ser hijo sacrílego y adulterino (Cf. Ferrer: 1969)

Fue así como se hizo responsable del motín a los jesuitas y personalidades afines, así como al francófilo marqués de la Ensenada y sus seguidores, antiguos partidarios de la corte de Fernando VI, cercanos al entonces confesor del rey, el jesuita Padre Rávago (Cf. Campese: 2005). Entre los beneficiados por esta situación se encontraban los albistas (favorables al Duque de Alba), el conde de Aranda (cabeza del partido aragonés), al igual que el equipo de burócratas ilustrados de Manuel de Roda y Pedro Rodríguez conde de Campomanes.

El conde de Aranda pasó a ocupar la presidencia del Consejo de Castilla a raíz del motín de Esquilache, pero el espíritu de sedición se había extendido produciendo sangrientos episodios en Zaragoza, Cuenca, Palencia, Ciudad Real, La Coruña y Guipúzcoa. Apoyado por abogados como Miguel de Múzquiz, Campomanes y Floridablanca, y en nobles aragoneses como Manuel de Roda y Gregorio Muniaín, Aranda realizó la difícil misión de abolir hábilmente las irrealizables concesiones

otorgadas por el Rey para consolidar la autoridad real, pero sin excitar pasiones que pudieran dar paso a nuevos motines. Lo logró con mucha profesionalidad, pues supo aprovechar su popularidad entre la clase media y los artesanos, a los que se dirigía más en forma de súplica que de imposición, hasta que el Congreso de Castilla proclamó una sentencia en la que declaraba nulas las principales demandas otorgadas a los autores del motín de Esquilache.

Quedado explicada la importancia del suceso de Esquilache y el interés de los jesuitas en contra del regalismo y la ilustración, pasaremos ahora a abordar a otro ilustrado de importancia para la comprensión de nuestro estudio, particularmente sobre la creación de las Sociedades Económicas de Amigos del País y la situación de la repoblación de Sierra Morena y el Expediente de Ley Agraria, Melchor de Jovellanos.

Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), fue un escritor, jurista y político ilustrado español, que si bien cultivó varios géneros literarios como la poesía y el teatro, fueron sus ensayos de economía, política, agricultura, filosofía y costumbres, desde el espíritu reformador del Despotismo ilustrado, lo que lo identifican y asocian con las sociedades de Amigos del País. La creación de las Sociedades Económicas de Amigos del País, nacieron en el reinado de Carlos III, quien las puso bajo la protección real para que fueran un instrumento del reformismo borbónico teniendo la finalidad de difundir las nuevas ideas y conocimientos científicos y técnicos de la Ilustración (Cf. Sánchez: 2004).

De acuerdo a los valores ilustrados, donde la libre decisión que cada persona, varón o mujer, suponía la capacidad racional que poseían apoyados en los valores de honestidad, tolerancia, amistad, bondad y justicia, Jovellanos impulsó la iniciativa de las Sociedades Económicas españolas tal como estaba sucediendo en Irlanda con la Economic Society of Friends de Dublín (1762) y la Wirtschaftliche Gesellschaft von Freunden de Berna (1762).

Al respecto hay que decir que la primera Sociedad Económica de Amigos del País fue una iniciativa de los nobles ilustrados guipuzcoanos conocidos como los "Caballeritos de Azcoitia", encabezados por Javier María de Munibe, conde de Peñaflores, que en 1748 formaron una tertulia llamada "Junta Académica", cuyas actividades "incluía las matemáticas, la física, la historia, la literatura, la geografía, sesiones de teatro y conciertos de música". Tomaron como modelo las sociedades económicas que estaban proliferando en toda Europa debido al interés creciente por los temas económicos y en especial por el progreso de la agricultura, y que tenían un carácter más utilitario que las academias

literarias y científicas. En 1763 las Juntas Generales de Guipúzcoa aprobaron el proyecto de creación de una Sociedad Económica de la Provincia de Guipúzcoa, cuyos miembros serían reclutados entre las personas más conocidas del país por su sabiduría en la agricultura, las ciencias y artes útiles a la economía y para el comercio, dando entrada así en el seno de la sociedad a gente plebeya y enriquecida por el comercio que tenían los mismos derechos que los socios procedentes de la nobleza o el clero. La iniciativa de los "caballeritos de Azcoitia" fue secundada por políticos e ilustrados del Señorío de Vizcaya y de la "provincia" de Álava, quienes se reunieron con los guipuzcoanos en Azcoitia en diciembre de 1764 para aprobar los estatutos de una nueva sociedad llamada "Sociedad Bascongada de Amigos del País", que recibiría la aprobación del Consejo de Castilla en 1772. Uno de sus objetivos era estrechar más la unión de las tres provincias vascongadas (contaba con tres secciones, una por cada territorio) y más tarde promovió la formación de las dos sociedades de amigos del país del Reino de Navarra establecidas en Pamplona y Tudela (Cf. Tellechea: 2011).

Cuando fueron expulsados los jesuitas en 1767, los "caballeritos de Azcoitia" consiguieron la cesión del Colegio de Vergara, en el que fundaron el Real Seminario de Nobles. La Sociedad logró formar una importante biblioteca y consiguió el permiso para suscribirse a la Enciclopedia, aunque con la condición de que sólo pudiera ser consultada por los socios de la entidad que tuvieran licencia de la Inquisición para leer libros prohibidos, condición que a decir de Ortiz, no parece se haya cumplido del todo (Ortiz: 2005, 299-300). Las secciones "provinciales" de la Vascongada se dividieron en cuatro comisiones: "Agricultura y Economía rústica", "Ciencias y Artes útiles", "Industria y Comercio" e "Historia, Política y Buenas Letras". Por otro lado, no redujo su ámbito de actuación a las tres "provincias" vascas y al reino de Navarra, sino que se extendió a Cádiz, Sevilla y Madrid, y también hasta América a México, Buenos Aires, Lima y La Habana (Ruíz: 2008, 482-483).

Los fines de la Sociedad Económica Bascongada de Amigos del País, eran concientizar a los pobladores de su actividad mediante cátedras de historia y de francés, idioma que era necesario para aplicar, también mediante cátedras particularmente establecidas a partir de los nuevos conocimientos científicos, a las actividades económicas, por ejemplo en las ferrerías, y enseñar aquellas materias que no se explicaban en las universidades, como la física experimental o la mineralogía.

Por iniciativa del fiscal del Consejo de Castilla, Pedro Rodríguez de Campomanes, el ejemplo de la Bascongada se extendió a toda la Monarquía, generando en Jovellanos gran elocuencia al respecto (Cf. Reeder: 1975). Entre 1765 y 1775 se fundaron al menos cinco sociedades en España: Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, fundada en 1765; Real Sociedad Tudelana de los Deseos del Bien Público, fundada en 1773; Real Sociedad Económica de Amigos del País de Sevilla, fundada en 1775; Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, fundada en 1775, por el propio Rey Carlos III; la Sociedad Económica de Amigos del País de Granada, que solicitó su creación en 1775; y la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Vera (Almería), fundada en 1775. A partir de entonces, en toda España se seguirán fundando estas asociaciones siendo cerca de veinticinco en la Península y cerca de diez en sus colonias durante el siglo XVIII. Las últimas en España fueron la Societat Economica Barcelona D'Amics del Pais (1822), la de Teruel (1833) y la de Liébana (1839).

Jovellanos realizó varias obras que apoyaban el mejor funcionamiento de las Sociedades Económicas Amigos del País, destacándose entre ellas el *Informe sobre la ley agraria* que envió a la Sociedad Económica Matritense (1787) y la remitió al Consejo de Castilla (1795), donde se muestra partidario de eliminar los obstáculos a la libre iniciativa, que dividía en tres clases: políticos, morales y físicos. Entre ellos estaban los baldíos, la Mesta, la fiscalidad, la falta de conocimientos útiles de los propietarios y labradores, las malas comunicaciones y la falta de regadíos, canales y puertos. Para corregir esta situación Jovellanos propone que los baldíos y montes comunales pasen a la propiedad privada, se disuelva la Mesta, cercar las fincas, y que los arrendamientos estén basados en el pacto libre entre los colonos y los propietarios, además de la limitación de los mayorazgos y la supresión de la amortización eclesiástica o de la eliminación de las trabas sobre los agricultores, además de una reforma de los impuestos (Caso: 2004, 35).

Jovellanos veía claramente en las Sociedades Económicas un patrimonio que yacía entre los más importantes pensadores y activistas ilustrados de la época, al fin salvo de las manos y principios feudales de la Iglesia, sin embargo, en cuanto a la aportación que hicieron las Sociedades de Amigos del País al progreso de las ideas ilustradas, Pedro Ruiz Torres, afirma que tuvieron muchas limitaciones y no fueron lejos a la hora de hacer lo que Jovellanos ensalzaba en su *Elogio de Carlos III* (1788) donde dijo que en la nueva institución, “desnudos de las aficiones del interés personal, y tocados del deseo del bien común, todos se reúnen, se reconocen ciudadanos, se confiesan miembros de la asociación general antes que de su clase, y se preparan a trabajar por la utilidad de sus hermanos” (Ruíz: 2008, 497).

Sin duda las Sociedades Económicas Amigas del País, eran el sustituto de la falta de leyes constitucionales que llevaran a los vasallos a un estado de hombres con libertades a base de derechos individuales como personas que se sentía ya eran, es decir, con capacidad de manifestar por escrito ante cualquier tribunal y ante los ciudadanos, los males y violencia que sufrían a manos de las instituciones como la Iglesia e incluso la Corona. Y es que por su objetivo, algunas de estas sociedades habían logrado conseguir licencia de leer libros prohibidos, lo que las hacía ilustradas y reflexivas, pero “peligrosas” ante las instituciones propias del Antiguo Régimen. Sin embargo, a decir de Pedro Ruiz Torres, su concepción de la sociedad todavía unía la felicidad pública a la desigualdad jurídica y a la monarquía absoluta, por mucho que reivindicara el talento, las ciencias y la utilísima ciencia de la economía; pero no por ello, dejó de provocar la reacción adversa de los sectores sociales más tradicionales (Ruíz: 2008, 497-498).

A esto habría que añadir la reforma de la enseñanza, una que habría de ser más práctica y no atada a las reglas y costumbres religiosas como en el caso de los jesuitas, aunque de igual manera que aquellos, dándole más importancia a las materias científicas, pero a diferencia de aquellos, no solo considerando la creación de las Reales Academias de la Lengua, de la Historia, de la Medicina o del Real Gabinete de Historia Natural, sino por su utilidad destinarlas en obras públicas que el Estado debía realizar como inversión para el bien público como cloacas, alumbrado, parques y paseos, y su limpieza y embellecimiento; siendo éstos algunos de los logros de la Ilustración española (Cf. Sagredo: 1997). Estas medidas crearían una sociedad moderna que comprendiera las nuevas condiciones ilustradas para el mejoramiento económico a base de una constitución de un mercado de tierras, del aumento de la producción y de la creación de un mercado nacional unificado que posibilitarían que aumentara la población y su nivel de vida, y en suma, una base para detonar una posible industrialización. Sin embargo, como hemos mencionado, todos los ilustrados estuvieron condicionados por el arraigo y la preponderancia del pensamiento teológico tradicional escolástico en el pueblo español, por lo que los funcionarios reales de Carlos III y Carlos IV estarían enfrascados en una “aventura” que solo comprendían unos cuantos estudiosos de la época, entre ellos, los masones.

Las reformas que impulsó Jovellanos sin duda fueron ilustradas, sin embargo, la cercanía de éste con personas identificadas con la masonería, han hecho pensar que él mismo era masón. Recordemos que la masonería proveniente del Oriente inglés (yorkinos) era de origen (1717) protestante, por lo

que siendo Jovellanos un católico, hecho probado a partir de sus propios escritos en los que se muestra como un hombre siempre prudente y comedido que no tiene reparos en reconocer su credo, no podría haber pertenecido a esta asociación. Sin embargo, siendo ilustrado y crítico a la vez del papel que la jerarquía eclesiástica en España y particularmente contrario a los jesuitas, se le ha considerado pensador “con ideas masonas”.

Al respecto hay que recordar que en España la masonería proveniente del Oriente francés (escoceses), se instaló en España hacia 1780, por lo que pudiera haber pertenecido a esta logia que aceptaba la creencia católica entre sus miembros. Y cierto es que, por su vida, trabajo y ejemplo, se podría definir a Jovellanos como un “masón sin mandil”, es también cierto aún que no existe documentación que nos permita acreditar con total certeza su pertenencia a una logia; tal como sucede así con otras figuras de la Ilustración española, como es el caso del Conde de Aranda.

Autores como el gijonés periodista, editor y publicista Rafael Loredó Coste, fundador y secretario general de la Fundación Foro Jovellanos del Principado de Asturias, patrono de la Fundación ateneísta y académico correspondiente de honor de la Real Academia de Medicina, no descarta la pertenencia de Jovellanos a la masonería en un momento en el que ésta se asentaba con fuerza en toda Europa (Cf. Loredó: 2002). Para Loredó Coste, Jovellanos forma parte de esa corriente de pensamiento que en un determinado momento encuentra en la razón la base de todo progreso humano, poniendo de manifiesto que en el momento histórico que le tocó vivir al pensador asturiano, prácticamente todo lo cultural, progresista, innovador y enciclopedista, contenía las más profundas esencias masónicas.

Loredó Coste hace especial hincapié en las sólidas amistades de Jovellanos: el entorno en el que se mueve durante su etapa sevillana y su primera estancia en Madrid lo ligan, o mantienen muy próximo a personas respecto a las cuales sí existe constancia de su pertenencia a la masonería. Así, Lord Holland, hispanista inglés y literato afrancesado, que intervendrá en favor de su amigo gijonés para obtener su liberación del cautiverio que padece, negociando primero con Manuel Godoy (a cargo del gobierno real de España durante el reinado de Carlos IV), al que llega a ofrecerle sin éxito la posibilidad de sacar toda la fortuna amasada al frente del país para llevarla a Londres; o pidiéndole en una segunda ocasión a Nelson, de expedición por el Mediterráneo, el ataque y toma de la Isla de Mallorca para rescatar a Jovellanos de su encierro en el Castillo de Bellver. Nelson llegó a recibir hasta los planos del presidio, pero para cuando le llegó el mensaje ya se encontraba en el Atlántico.

Otro de esos amigos de cierta influencia y proximidad fue el Conde de Aranda, vinculado por una gran parte de los autores especializados a la masonería aunque descartado por otros, predecesor de Manuel Godoy en la dirección de los asuntos de gobierno, y artífice con el asturiano Campomanes (también buen amigo de Jovellanos) de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767. Rafael Loredo Coste, se inclina por dar credibilidad a quienes sitúan al Conde de Aranda al frente de la incipiente masonería española en 1767, y recuerda la gran influencia que en la vida de Jovellanos tuvo el hombre de Estado en gestos como este: “(...) fue él quien le animó a prescindir de la peluca en las actividades oficiales de su cargo. Un curioso gesto, muy innovador, que por ser estético trascendió y fue comentadísimo, ya que hasta entonces solamente se había visto en Francia” (Cf. Loredo: 2002. 54).

Pero, a partir de la intervención de Jovellanos para poblar Sierra Morena que se verá aún más relacionado con la masonería. El Intendente de las nuevas poblaciones de Sierra Morena, Pablo de Olavide quien es un masón (Cf. Defourneaux: 1995), y a quien Jovellanos conocerá durante su estancia en Sevilla, será su gran amigo y a quien le abrirá las puertas de su hogar y lo introducirá a la sociedad de la capital andaluza. Pablo de Olavide también conoce al Conde de Aranda; en su casa se organiza una tertulia a la que llegan estudios económicos y teorías nuevas que circulan por Europa y que son desconocidas en España, y en la que “hasta participan mujeres”, algo impensable en la época y el lugar, y que va a influir en el pensamiento del joven ilustrado asturiano. Pablo de Olavide, amigo de Voltaire, será acusado por la Santa Inquisición de pertenencia a la masonería en el año 1775. En el proceso que siguió, los tertulianos citados por el Santo Oficio a declarar, presas seguramente del miedo, evitaron exculpar a quien injustamente era perseguido. Solamente Gaspar Melchor de Jovellanos declaró a favor de su amigo que, no obstante, fue condenado y escapó a Francia. Veintiún años después de aquél episodio Jovellanos fue nombrado Ministro de Justicia y De Olavide regresó en 1798 invitado por Carlos IV, y en un gesto de amistad sin duda, o quizá de fraternidad, se le dio amnistía de todas sus condenas y se le concedió una pensión (Cf. Perdices: 1995).

En una carta dirigida a Leandro Fernández de Moratín, Jovellanos hace mención de Inarco, autor teatral y conocido francmasón español, con la cual puede servir de cierre a este apartado: “¿No vendrá el día en que la humana estirpe, de tanto duelo y lágrimas cansada, en santa paz, en mutua unión fraterna viva tranquila? ¿En que su dulce imperio santifique la tierra, y a él rendidos los

corazones de uno al otro polo, hagan reinar la paz y la justicia?... Pero vendrá aquel día, vendrá, Inarco, a iluminar la tierra y a los preocupados mortales consolar” (Loredo: 2002, 34).

Recapitulando, los ilustrados Campomanes y Jovellanos, gracias a su postura claramente ilustrada, planificaron una intervención directa en la política interior de España a favor de crear y fortalecer un patrimonio económico que estuviera en manos del rey quien dispondría de la riqueza bajo formas de honestidad y justicia, para el bienestar común del pueblo quien de manera leal le serviría mediante sus roles y actividades que desde ahora debían ser realizadas como personas, gracias al despotismo ilustrado. De esta manera, las ideas ilustradas podrían llegar a ser en gran parte una realidad, y como lo hemos visto en su planes y actuación, el alejamiento de la Iglesia y particularmente de los jesuitas como “vasallos papistas”, el acercamiento al “afrancesamiento” y a sociedades masonas como la napolitana, creó el marco para intentar desequilibrar el imaginario español moral religioso que imperaba. Finalmente, podemos afirmar que Campomanes y Jovellanos intervinieron directamente en la Corona Española para hacer uno, frente a los jesuitas en su política exterior y otro, a promover ideas ilustradas y muy probablemente masónicas en la política interior.

Por lo que respecta a la Compañía de Jesús, queda entendido que aunque los jesuitas nunca pudieron ejercer poder en el interior de España debido a las muchas intrigas de la corte, fue al exterior de los dominios españoles donde, particularmente a través de la educación y por el poder otorgado a ellos por el Papa en el Concilio de Trento y mediante la Inquisición, dominaron y encausaron pensamientos y actos en los vasallos españoles, criollos, indios de linaje y algunos mestizos “emblanquecidos” por el dinero o por la intromisión en las artes. Fue ahí en los territorios coloniales americanos donde influyeron determinadamente en materia económica y organización social, buscando en los súbditos novohispanos de nuestro estudio, por medio de la educación, personas más productivas, más apegadas a cierta autonomía económica y “agradecidas” por su instrucción, lo que se vio reflejado en el apoyo de las clases pudientes americanas para sus fundaciones, iglesias, misiones, colegios, casas, etc.

Ciertamente esta situación fue advertida por las demás ordenes mendicantes y algunas autoridades virreinales, quienes consideraron que la Compañía de Jesús representaba un peligro evidente, tanto por la gran acumulación de bienes como por el manejo de los hacendados más prestigiosos y de las masas, lo cual podía llegar a utilizar en contra de cualquier autoridad. Además, puesto que sólo obedecían al Papa, se vieron incluso como “extranjeros” por lo que tras el motín de Esquilache,

supusieron que podía estar en peligro el propio Rey español. Todo esto como vimos, ocasionó serios conflictos en el Palacio Real que llegaron hasta Roma, y que como sabemos, terminó con el exilio de todos los integrantes de la Compañía en 1776.

Por lo que respecta a los masones, queda entendido que aunque no se sabe a bien si los masones intervinieron directamente en las cortes de Carlos III y Carlos IV, a través de los pensamientos ilustrados de quienes dirigieron los destinos externos e internos de España, los masones representaban un poder que influyó en los encargados de reformar el gobierno interior de España. Prueba de ello es considerar aquella tradición masónica que dice que el noble militar, estadista ilustrado español, Pedro Pablo Abarca de Bolea (1719-1798), mejor conocido como el conde de Aranda, quien fuera Presidente del Consejo de Castilla (1766-1773) y Secretario de Estado del Rey Carlos IV (1792), llegó a ser masón, y de hecho fue quien desvinculó a la masonería española del Oriente inglés, aceptando en cambio, el rito escocés de las logias francesas, y creando en 1780, el primer Gran Oriente Español, que alcanzará gran florecimiento con Montijo, sucesor de Aranda.

Como hemos apuntado, la masonería proveniente del Oriente Inglés, debido a la situación que guardaba con el gobierno español, nunca pudo mantenerse en actividad, sin embargo, la masonería española pudo haber tenido un mayor alcance y significación política debido a la posición y actividad política de Aranda, y posteriormente de manera principal, con Montijo; en quien por cierto, se ha querido ver uno de los responsables del motín de Aranjuez.

Sin embargo, abundando en lo referente a la masonería en España, existe una diferencia entre los historiadores masones y los “seculares” que abordan la masonería en España, pues de acuerdo a Ferrer, Aranda no pudo ser un masón tal como lo indica Márquez E Poyán, quien al final del segundo capítulo de su obra *La masonería en Madrid* (Cf. Marquez: 1987), afirma lo siguiente: “Las investigaciones del profesor Ferrer Benimeli han demostrado que el conde de Aranda no pudo ser el fundador del Grande Oriente Nacional de España en 1780, puesto que ese año se encontraba de embajador en París, en donde permaneció desde 1773 hasta 1785 ininterrumpidamente, pues incluso le negaron el permiso para volver a España en 1781”. Pero esta circunstancia también obliga a considerar que su regreso a España se dilató por una serie de razones que con claridad de advierten cuando sigue el propio Ferrer: “(...) Carlos III es el único rey europeo del que se conserva testimonio escrito de su pensamiento y casi obsesión antimasones a través de su propia correspondencia que se remonta ya a 1751, cuando siendo rey de Nápoles prohibió la Masonería en aquel reino, como

luego continuaría haciéndolo durante su reinado en España” (Ferrer: 1996, 67 -68; Ferrer: 1986a Cap. V).

Que no haya fundado Aranda en España el afrancesado Grande Oriente Nacional de rito escocés, no significa necesariamente que no se fundara, ni que no fuera indirectamente su fundador, sin embargo, por no haber documento que avale esta conjetura, se mantiene a Aranda fuera de la masonería a pesar, de que como advertimos hay muchas amistades a su alrededor que son masones. Lo cierto es que desde entonces se inició una serie de establecimientos masones en España.

Una vez enunciada la situación de los jesuitas y masones bajo el gobierno de Carlos III, volvemos a tocar a los ilustrados, ahora frente a esta situación, con la premura de propuestas de reforma y reactivación de la economía, preocupándose por la mejoría de la política exterior de España. Para ello exponemos, desde el imaginario material desequilibrador ilustrado a **Cabarrús**, y en cuanto a una contrapropuesta de reforma a favor de restaurar una política interior desde el imaginario material equilibrador despótico no ilustrado a **Capmany**, quien se enfrentó en polémica con Jovellanos y Campomanes, defendiendo la pervivencia de los gremios.

Francisco Cabarrús Lalanne (1752-1810) fue un financiero de origen francés y naturalizado español, nombrado corresponsal en Madrid de la “Gran Casa de Bayona Veuve Lalanne et fils”, a la que provee de piastras españolas (piezas numismáticas de pesos grandes de plata equivalente al peso duro de ocho reales) a través de intermediarios en San Sebastián; pero no se limita a comprar y vender, sino que le interesa el mundo de la cultura y de las ideas. Por lo que el 15 de junio de 1776 ingresa en la Sociedad Económica de Amigos del País de Madrid o Matritense (fundada un año antes por Carlos III), y muy pronto será admitido en la tertulia particular del conde de Campomanes. Sus cualidades para las finanzas y su visión ilustrada de la sociedad le granjearon la amistad de Gaspar Melchor de Jovellanos y Campomanes, así como de los ministros de la Corona, los condes de Floridablanca (1789-1791) y Aranda (1792).

Mediante un préstamo de 200.000 reales de vellón, funda en mayo de 1777 su primera compañía de comercio, “Francisco Cabarrus y Compañía”, que a partir de 1778 pasa a llamarse “Cabarrus y Aguirre”, iniciando incontables operaciones comerciales negociando sobre todo con trigo, piastras y aceite, y extendiéndose su actividad de Madrid a Cádiz y Valencia, algo menos al País Vasco y Cataluña. En el año 1781 obtuvo su naturalización como español y el 31 de marzo de 1782 nació la

firma “Cabarrus et Lalanne”, mientras se disolvía “Cabarrus et Aguirre” (Archivo Histórico Nacional de España: Estado, legajo 10 C).

Por otro lado, el esfuerzo financiero que el Estado español tuvo que hacer para entrar en la guerra de Independencia de los Estados Unidos, contra Inglaterra, fue la gran oportunidad de Cabarrús. Por este asunto, a Cabarrús se debió la idea de emitir vales reales para hacer frente a los cuantiosos gastos de la guerra con el Reino Unido (1779-1783), para lo cual se asoció con el banquero vascofrancés afincado en España Jean Drouilhet, con Muzquiz y con otros financieros europeos y, en 1782 ideó el proyecto de creación del Banco de San Carlos, primer banco nacional español; así en 1784 fue nombrado consejero de Hacienda, y entonces llegó el momento de la creación del Banco de San Carlos, que emitió el primer papel moneda impreso en el reino mediante los llamados vales reales (Cf. AHNE: Consejos Suprimidos).

No obstante, había una contrincante, la “Compañía de los Gremios”, y por ella pareció en un primer momento inclinarse el rey, no obstante, Carlos III favoreció la idea del Banco Nacional y fue creado el 2 de junio de 1782. Sus comienzos fueron difíciles, particularmente por la hostilidad de los Gremios, por cierta xenofobia y aversión a las novedades, pero también por la desconfianza entre los capitalistas de que el Estado español fuese capaz de cumplir sus obligaciones.

Creó asimismo la Compañía de Comercio de Filipinas (1785) e inició el “Canal de Cabarrús”, hoy en día “Canal de Isabel II”. Se interesó también en varios proyectos para la apertura de canales de navegación, que nunca se completaron. Bajo una postura déspota ilustrada elogia la monarquía absoluta, a la que atribuye el papel de destructora de las estructuras feudales y está a favor del monopolio en bien del progreso de la sociedad; bajo este pensamiento y obra obtiene para el Banco el monopolio de la exportación de plata (AHNE: 1785, Estado, L. 10 C.).

Ya bajo el gobierno de Carlos IV (1788-1808), presentó su dimisión como director del Banco de San Carlos, que le fue rechazada, pero se nombró una comisión que averiguase la situación financiera del Banco a quien le achacaban haberlo usado en su favor. Estuvo preso en 1790, pero el informe de 1789 le fue favorable, y aunque circularon rumores que le acusaban de haber comprado espléndidamente a los miembros de la misma, lo cierto es que por estos hechos, en 1789 Carlos IV le otorgó el título de conde de Cabarrús. De hecho, volvió a ocupar altos cargos durante los reinados de Carlos IV y aún bajo el gobierno de José I Bonaparte hasta su muerte en 1810.

Podemos admitir que ante las actividades de Cabarrús, estamos a la puerta del liberalismo, pues el conde había logrado crear para sí un patrimonio considerable, si bien con gran esfuerzo y trabajo, logró granjearse la amistad de los funcionarios ilustrados de Carlos III y el manejo del dinero y la visión fisiócrata que poseían lo hacen despuntar de entre los ilustrados. Sin embargo es innegable que aún se rige bajo los valores ilustrados de libre elección y utiliza la amistad, en provecho personal, combinándolos con fines para bien público, generando un interés por salvaguardar un patrimonio que ya no sea propio de la Iglesia o de la Corona, sino de sí mismo como persona individual.

En su contra parte, se encuentra **Antonio Capmany Surís y de Montpaláu** (1742-1813) quien fuera un militar, filósofo, historiador, economista y político español “moderado”, que se enfrentó en polémica a Jovellanos y Campomanes por la defensa y pervivencia de los gremios. En 1770 publicó su gran obra de cuatro volúmenes, *Historia del comercio y las artes de la antigua Barcelona* y en 1778 su *Discurso económico-político en defensa del trabajo mecánico de los menestrales y de la influencia de sus gremios en las costumbres populares, conservación de las artes y honra de los artesanos*. Hacia 1770 se encargó de la reorganización del Archivo del Real Patrimonio de Cataluña y obtuvo su membresía en la Real Academia de la Historia en 1776 y llegó a ser nombrado secretario perpetuo en 1790. Durante los gobiernos de Manuel Godoy (1792, 1797 y de 1801 a 1808), se mantuvo al margen de la actividad oficial, mostrando su recelo hacia las nuevas ideas que venían de Francia y apoyando las viejas tradiciones para combatirlas, tal como lo demostraron sus obras *Centinela contra franceses*. *La arenga patriótica más importante de 1808* (1808) y *la Apología de las fiestas públicas de toros* (1815). También perteneció a la comisión de once diputados, encargada de elaborar el proyecto de libertad de imprenta, que defendió con gran entusiasmo, aunque en su beneficio para luchar en contra del “afrancesamiento”; y perteneció a la comisión de doce diputados encargada de elaborar el reglamento interior de las Cortes; a él se debió también la iniciativa de que en la plaza principal de todos los pueblos de España se colocara una lápida conmemorando la promulgación de la Constitución entre 1812 y 1815.

La actuación de Capmany, para este estudio, habremos de reducirla a la situación de “patrimonio gremial” que se guardaba con respecto a España en la época de Carlos III; de forma que éste personaje da pie a tratar el tema de los gremios como una organización contraria a la modernidad y considerada parte del imaginario material equilibrador despótico no ilustrado que se intenta combatir sin que ésta desaparezca del todo tanto en España como en sus colonias.

También contra los gremios los ilustrados españoles lucharon a través de un medio importantísimo, la prensa. *El Censor*, periódico semanal impreso en Madrid entre 1781 y 1787, considerado uno de los más importantes del siglo XVIII español, funcionó como portavoz de las ideas de un grupo de ilustrados españoles, nacido en la tertulia de la Condesa de Montijo y protegido por el propio rey Carlos III. El periódico se encargó de difundir las “nuevas ideas” que la monarquía ilustrada estaba determinada a realizar sendas reformas sociales y políticas, por lo que para ello debía propagarlas haciéndolas “más populares”. Su tema central era la crítica a las instituciones tradicionalistas, bajo temas como la falta de espiritualidad del clero, la inutilidad de la nobleza en cuanto a la producción económica, los excesos de la moda y el lujo cortesano, vicios de la antigua legislación, abusos a la persona bajo pretexto de la religión, errores de corte político por parte del aparato absolutista estatal, entre otros, todos expuestos mediante una sátira-moral (Cf. BNE: HN. 1781-1787).

María Francisca de Sales de Portocarrero Guzmán Luna y López de Zúñiga (1754-1808), mejor conocida como la VI Condesa de Montijo, fue una mujer noble, hija única de Cristóbal de Portocarrero Luna Osorio y Fernández de Córdoba, VI Marqués de Valderrábano y heredero de la Casa Condal de Montijo, su educación recaerá bajo el cuidado de su abuelo paterno al fallecer prematuramente su padre cuando tiene 3 años, mientras que su madre opta por retirarse del mundo e ingresar en un convento. Para su formación, la niña será entregada a las monjas salesianas, donde permanecerá hasta los quince años de edad que se casa con el también noble Teniente General Felipe Antonio de Palafox y Croy d'Havré Centurione, de 29 años de edad. María Francisca hereda de su abuelo paterno, de su tío abuelo el Arzobispo de Toledo, y de su tía una serie de cargos nobiliarios de gran importancia entre 1763 y 1792 convirtiéndose en la VI Condesa de Montijo, XVI Condesa de Teba, IX Condesa de Baños y muchos otros títulos más. Junto con su esposo se haya interesada en ideas reformistas de tendencia ilustrada y liberal, pese a su gran apego a la religión. Esto la llevará a formar una tertulia claramente ilustrada.

Cuando la Sociedad Económica de Amigos del País en Madrid, la Matritense, abrió las puertas a las mujeres permitiéndoles el acceso aunque bajo condicionamiento, el rey Carlos III interviene a favor de la mujer en 1786 y de la apertura de las tertulias ilustradas que tienen una gran carga simbólica, pues representan la conquista de un espacio público presidido por las mujeres nobles, con abolengo, ociosas, educadas y refinadas a la más fina manera francesa. Así se abrieron en Madrid cuatro “salones”, aunque no a la altura de los salones parisinos, y por lo que muchos coinciden en llamarlos

mejor tertulias. Entre ellos, el Salón de mayor pompa fue el de la Condesa-Duquesa de Benavente donde se discutieron temas de música, literatura y teatro, pero el de la Condesa de Montijo resultó ser el más polémico pues además de dichos temas, se discutió abiertamente el tema de la religión; a ella acudieron entre otros, Jovellanos, Meléndez, Valdés, y Lleredi.

Carlos III apoyó y creó la “Junta de Damas”, como parte de la Sociedad Económica Matritense y cuya presidenta recaía en la Condesa-Duquesa de Benavente, mientras que durante 17 años la Condesa de Montijo estuvo a cargo como su secretaria. Esta Junta fue la primera agrupación exclusiva de mujeres que no se dedicaba únicamente a fines materiales o espirituales de la Iglesia. La Junta asumió la dirección de las “Escuelas Patrióticas” que habían sido creadas a raíz de una Real Cédula de Carlos III, aunque aún a las niñas se les enseñaba solo a rezar y realizar labores domésticas, en contraparte con los niños que se les enseñaba a leer, escribir, matemáticas y gramática junto con el catecismo y los rezos. Pero la Junta realizó diversas acciones “modernas” como cuando apoyó a la Condesa de Montijo a invalidar la imposición de un “traje español” que el Conde de Floridablanca intentó imponer a todas las mujeres con el fin de controlar el gasto familiar, en detrimento de la decisión para vestir de la mujer; también intervino en la Real Inclusa de Madrid a fin de proporcionar la higiene necesaria en las nodrizas de esta institución, lográndose descender el índice de mortandad infantil a un 50%, por lo que quedó en manos de la Junta para 1799; lo hizo también en la Cárcel de la Galera donde las presas vivían miserablemente apoyándoles con medicina y sirviendo de enfermeras algunas de las damas, entre ellas Montijo, y se creó una asociación nunca antes vista, Asociación de Presas de La Galera, que se ocupara de enseñar a las presas oficios que les permitieran conseguir pequeños ingresos y prepararlas con un oficio para cuando su salida, otorgándoles la oportunidad de vivir dignamente, esto enfrentando a la condición social que los gremios varoniles tenían sobre la mujer.

Sin embargo, la Junta de Damas si bien apoyó las acciones “piadosas” de la Condesa de Montijo, se separó con respecto de su interés por discutir la religión, cosa que se hacía en su tertulia, donde además de ser el lugar naciente del periódico *El Censor* como ya hemos señalado, se supo que la Condesa tradujo del francés al castellano, la obra ilustrada *Introducciones sobre el matrimonio* de Nicolás Letoumeaux, a instancias del obispo Josep Climent, editándose con todos los permisos eclesiales en 1774 en Barcelona, ante ello, pronto la obra se volvió sospechosa de herejía, convirtiéndose su persona y tertulia en blanco de la Inquisición, particularmente como “revancha” de los jesuitas, pues aunque habían sido expulsados de España por Carlos III, habían vuelto en 1789 por

orden de Carlos IV y miraban como enemigos suyos a todos aquellos que se habían adherido a las ideas ilustradas. Así cuando Carlos IV firma la Real Orden en 1805, dispone de su destierro, la Condesa de Montijo se aparta de todo y abandona Madrid acusada ella y su descendencia de “jansenista” (Cf. Demerso: 2009).

Son pues algunas de aquellas razones expuestas arriba que los ilustrados combatieron abiertamente, en general la doctrina escolástica y en particular la visión gremialista con que la Iglesia creó poder en el feudalismo y apoyó al absolutismo. Recordemos que para nuestro estudio es indispensable considerar que desde los siglos XVI y XVII la Iglesia y la Corona española, creaban y sostenían una normatividad moral equilibradora cristiana religiosa de tipo absolutista, tanto espiritual como material, en lo religioso como en lo secular y, que sostenía el imaginario español y colonial bajo roles y actividades en todos sus habitantes; varones y mujeres.

Estos varones y mujeres mantuvieron los roles y ejercieron las actividades productivas impuestas por la sociedad religiosa estamentaria hasta la llegada del Despotismo Ilustrado con Carlos III, donde encontramos, como estamos viéndolo, algunos intentos por el cambio de roles y actividades para la mujer.

Las hijas que se instruían en las órdenes reformistas como las jesuitas o salesianas comenzaron con sentir leves cambios en su educación y particularmente en la consideración de la fémina como un ser más autónomo, y aunque sujeto a la sociedad varonil, con interés por ser ella misma un ser con propia personalidad. Carlos III apoyaba la idea de una mujer productiva para la Corona y no solo servil para la Iglesia, por lo que luchó contra algunas de las bases normativas religiosas y seculares proveniente del Antiguo Régimen meramente Absolutista.

Sin duda una de esas instituciones contra las que se luchaba era la gremial, y es que las actividades productivas que se ejercía en España provenían esencialmente de la fuerza varonil, pero debido a la falta de fuerza de trabajo por “ir a hacer la América” y emigraciones campesinas debido a malas cosechas en que los varones se perdían en los vicios, hacía que la fuerza productiva en manos de la mujer tuviera un papel cada vez más importante para España. Aunque si bien las mujeres durante la época de Carlos III siguieron siendo las mismas, quienes seguían aquellas normas de índole espiritual religioso, como de índole religioso material, participaron más asiduamente en las obras pías a través de la visita y asistencia en casas de cuna, labores de asistencia a hospitales, visita a ancianos, arreglo

de festejos religiosos, participación en las misas y procesiones, visita a recogimientos, labores en los conventos, visita a las cárceles de mujeres, entre otras. Del mismo modo se incrementaron en las actividades de índole secular o civil, como trabajadoras, ayudantes, e incluso manejadoras de comercios; en el servicio doméstico; en ocupaciones artesanales; en labores de panadería, tareas de abarrotés, faenas de comerciantes, vendedoras en los mercados o ambulantes; y como obreras dedicadas en talleres de costura, bordado o confección de prendas y textiles. Es aquí, en estas actividades productivas que encontramos un cambio en la situación gremial en tiempos de Carlos III y Carlos IV.

Los ilustrados fueron sin duda críticos de la Iglesia católica, y en general analistas de la sujeción que la Iglesia tenía sobre los feligreses y vasallos, pues partían de la idea de que a través de sus órdenes monásticas y grupos eclesiásticos, sostenían grupos o asociaciones como las hermandades y cofradías Penitenciales, Sacramentales o De Gloria, en las que se agrupan advocaciones con finalidades gremiales, de esta manera, todo cuanto poseía un gremio era propiedad de la Iglesia.

En este sentido, los miembros pertenecientes a un gremio no son personas, es decir, no toman decisiones personales sino que actúan conforme a un bienestar del grupo y de su actividad heredada, pues en eso subyace su patrimonio. El patrimonio resulta ser común y por tanto cada uno es un ser incompleto en cuanto a que no posee más que sujeción de naturaleza social comunitaria apegada al oficio y a la institución que lo protege, sin que logre ser suficiente, autónomo o independiente de acuerdo a la idea de libertad moderna.

Entendamos primero que los talleres dominantes en la época eran de carácter gremial, es decir, eran gremios, un tipo de asociación económica de origen europeo, que apareció en las ciudades medievales y se extendió hasta fines de la Edad Moderna. Se implantaron en los reinos y repúblicas europeas, así como en sus colonias, y cada gremio agrupaba a un gran número de artesanos de un mismo oficio, los cuales eran bien vistos por la Iglesia Cristiana, ya que era una manera de mantener el control de la producción durante la época medieval, pues su objetivo era conseguir un equilibrio entre la demanda de obras y el número de talleres activos, para así garantizar el trabajo a sus asociados, su bienestar económico y mantener los sistemas de aprendizaje abrigados por la Iglesia. Cabe señalar que la escala laboral del gremio se estructuraba en tres niveles: aprendices, oficiales y maestros.

El gremio era una institución propia del medievo que mantenía ciertas funciones sustantivas de carácter económico, tales como controlar los contratos, supervisar de la producción, ver el ingreso y cobro de los aprendices, así como controlar el número de talleres; también tenía funciones de asistencia a su agremiados, lo que los hacía particularmente atractivos: ser guía espiritual de sus miembros, crear o apoyar fundaciones de caridad para el cuidado de viudas o huérfanos del gremio; hacer exequias de muertos y sufragios para las almas, así como mantener el culto al Santo Patrón del oficio, pues formaban parte de cofradías. De esta manera, controlaban toda la actividad artesanal y evitaban la competencia, facilitando las materias primas a todos los componentes de los gremios, a los mismos precios y fijando el tipo y cantidad de productos.

De esta manera, su carácter iría en contra de las ideas ilustradas, particularmente por el hecho de regularse por la Iglesia, no permitir la libertad de pensamiento, tampoco permitir la libre competencia, no hacer uso público y extensivo de sus conocimientos, caracterizarse por ser trabajadores artesanales de oficio y mantener privilegios contratistas que pactaban con la Iglesia y que la Corona Absolutista les otorgaba; lo que para un Estado Despótico Ilustrado Regalista no podía ser concebible.

Para romper con la antigua norma moral religiosa y secular equilibradora propia del absolutismo, y crear un nuevo rol y actividad para los varones y mujeres de España y sus colonias, Carlos III y Carlos IV implementarán una serie de reformas que originarán en algunos de sus vasallos, un nuevo comportamiento, sin olvidar que la gran mayoría de la población en España y sus colonias mantuvieron como conducta moral y comportamiento, el instruido en ellos por la religiosa católica.

Para hablar de esta nuevo rol y actividad que provenía de las ideas reformistas más radicales y particularmente de las ilustradas, podemos afirmar que, en cuanto a las actividades de la mujer para mediados del siglo XVIII aún se desempeñaron mayormente **en el campo**, pues fue ahí la forma de sobrevivir de la mayoría de la población, tanto española como novohispana; aún más allá de mediados del siglo XVIII cuando empezó una primer gran migración a las ciudades. En el mundo rural las mujeres debían doblar esfuerzos, pues a sus quehaceres diarios de su jornada como buscar leña, hacer fuego, lavar, limpiar, hilar, cocinar, cuidar a los hijos, etc., tenían que sumar el trabajo de la tierra, con o sin la ayuda de sus maridos, trabajando de forma directa en las labores del campo ciertos trabajos rurales que se han considerado como femeninos, tales como la batida del cereal y espigar; quitar las malas hierbas, cuidar el huerto, recolectar los frutos que éste diese y

transportarlos, en las vides, atar los sarmientos; criar y cuidar los animales, recoger los huevos, alimentar a los cerdos, ordeñar las vacas, elaborar el queso y la mantequilla, esquila las ovejas y tejer la lana; además de plantar y trabajar el lino y el cáñamo, que lavaban, batían, hilaban y tejían); y ayudar como cosechadoras y a menos al tratarse de trabajos estacionales, ambos combinaban sus esfuerzos.

Es menester recordar como los ilustrados españoles estaban movidos por un espíritu precapitalista basado en su apuesta por el pequeño labrador independiente, alejado del capitalismo agrario fisiocrático, por lo que emprendieron cambios en los roles y actividades a favor de una preferencia por la industria rural o doméstica frente a las grandes fábricas.

Mientras, **en la ciudad**, muchas mujeres españolas para mediados del siglo XVIII, que en generaciones anteriores se dedicaron a coser o hilar la antigua rueca como forma de ganancia adicional a las labores del marido o de las suyas propias, pasaron a formar parte de las obreras que el nuevo sector industrial requirió, particularmente el textil. Gracias al creciente número de jóvenes campesinas que se dirigieron a las ciudades y al bajo coste que suponía su fuerza de trabajo, este sector vivió un enorme desarrollo en esta época: en Sevilla, por ejemplo, el trabajo de tejer la seda estaba particularmente asociado a las mujeres, llegando a tener unos tres mil telares a mediados del siglo XVIII donde gran parte eran pequeños telares a manos de mujeres que trabajaban en sus propias casas (Cf. Nausia: 2010). Así, las mujeres lograron llegar a ser manejadoras de talleres y obreras dedicadas a la costura o al bordado. Lo mismo ocurría en Nueva España, pues gracias al crecimiento de las ciudades, particularmente de la capital de México hacia mediados del siglo XVIII, hubo un crecimiento en la demanda de bienes de consumo, por lo que empezaron a instalarse fábricas y talleres productores de tejidos, objetos de vidrio, materiales de piel, alimentos en conserva, y otros productos derivados de la agricultura y pastoreo: en México, por ejemplo, el trabajo como torcedoras en la fabricación de cigarros era preminentemente femenino en la fábrica de tabacos La Corona, llegando a laborar hacia 1765, poco más de tres mil trabajadoras (Cf. Ros: 1978).

Sin embargo, tanto en ciudades como Sevilla y México, la mujer estaba restringida para laborar con todo el reconocimiento que legalmente la sustentaba como verdadera “trabajadora de libre oficio”, por lo que las mujeres tuvieron que esperar hasta finales de la Edad Moderna para ver derogadas, al menos en parte, estas restricciones. Puesto que la rigidez de los gremios acabó chocando con los

cambios económicos y sociales de la segunda mitad del siglo XVIII, Carlos III estableció en 1778 la "Libre enseñanza y trabajo de mujeres y niñas en todas las labores propias de su sexo, sin embargo de las ordenanzas de los Gremios", de este modo se impulsaba el trabajo "libre" de la mujer y se garantizaba su "colaboración" en la riqueza de la nación española y de sus colonias, de acuerdo a las ideas ilustradas.

Sin embargo, mientras las mujeres solteras y casadas con el permiso de sus esposos podían laborar en las nuevas fábricas sin restricción, las viudas tuvieron que esperar otros doce años más para que las instituciones pusiesen fin a esta práctica. Esto sucedió cuando Carlos IV promulgó el Decreto Real del 20 de enero de 1790 donde se derogó "la ordenanza gremial de cualquiera arte u oficio que prohíba el ejercicio y conservación de sus tiendas y talleres a las viudas que contraigan matrimonio con quien no sea del oficio de sus primeros maridos, con retención de todos los derechos y bajo la responsabilidad común a todos y cada uno de los que integran los mismos gremios, con tal de que las tiendas hayan de regirse por maestro aprobado, por cuyo medio se combina el interés público en la bondad de los géneros con el particular de las viudas". Aunque se seguía exigiendo la presencia de un maestro, la concesión hecha por el monarca era, una vez más, una mano tendida a las mujeres que, por haber perdido a sus esposos, se entendía pasaban por una difícil situación (Cf. Nausia: 2010).

Finalmente, mediante el Decreto Real de 1799, se puso fin a las restricciones gremiales al trabajo de las mujeres en Nueva España, y entonces podían dedicarse a "todos los trabajos y manufacturas compatibles con sus fuerzas sin perder el decoro de su sexo", siendo éste un detonante para que grandes sectores femeninos se involucraran socialmente en la vida pública de Nueva España y con ello en los acontecimientos que alrededor de los movimientos independentistas se venían dando.

Sin embargo, a pesar de estos decretos y de la propuesta ilustrada, como hemos venido advirtiendo, la mujer no dejaba de estar inmersa y sujeta a la moral religiosa y secular que era el común de la época, de esta manera el barroquismo cultural en el desenvolvimiento de la moral religiosa y secular hacia la mujer aún prevaleció como si el tiempo no transcurriera y las medidas ilustradas no existieran para el común de los habitantes en Nueva España.

IV REALIDADES FRENTE AL DESPOSTIMO ILUSTRADO DE CARLOS III Y CARLOS IV (1759-1808): CASOS HISTÓRICOS DE EQUILIBRIO Y DESEQUILIBRIO PATRIMONIAL DE LA NORMA MORAL.

En este último apartado, abordaremos la realidad sociopolítica y sociocultural que la mujer vivió durante el despotismo ilustrado, primero, mediante el estudio de la función equilibradora que mantuvo a la mujer dentro de la norma moral religiosa y secular, negando su condición de persona racional, libre y capaz de darse cuenta de su identidad, tratándola como un sujeto que no podía hacer uso del patrimonio adecuadamente debido a que el manejo de sus bienes “no ser cosa propia de su sexo”, tal cual sucede en los ejemplos que trataremos de tres familias en la Nueva España teniendo por resultado su desgracia económica. En segundo término, abordaremos el estudio de la función equilibradora que aparece ante la ilustración despótica española y la política pragmática que ejerce la Corona por mantener su patrimonio, a través del caso de la reina María Luisa y la política de Godoy teniendo por resultado la ocupación de Napoleón. Y en tercer lugar, abordaremos el estudio de la función desequilibradora sobre la situación que en la ciudad española y novohispana sucede de acuerdo a los cambios de valores y relaciones de género al final del siglo XVIII, ocasionando mayormente movimiento, cambio y ruptura, permitiendo un cuestionamiento de lo establecido, lo que será la base de la transgresión del varón y la mujer para que en Nueva España se propicie el inicio de la independencia.

Para iniciar, es necesario reconocer que para 1800, ni en España ni en Nueva España era una práctica consciente en la mayoría de su habitantes el “ser persona”, por lo tanto ni comportarse como persona, es decir, tomando decisiones libremente; de hecho su comportamiento de vasallo obedecía a ser sujeto por la normatividad moral religiosa y secular que aún el Antiguo Régimen sostenía. Por supuesto, en la práctica esto podía observarse a través de sus instituciones, como por ejemplo, frente al tribunal eclesiástico, sea juzgado por la Inquisición o frente a los magistrados seculares o civiles, de este modo, la Iglesia mantenía en su poder la ley, el orden y comportamiento de los vasallos. También cabe recordar que debido a la necesidad moral de crear o apoyar obras pías, medida por medio de la cual el patrimonio pasaba a manos de la Iglesia tarde o temprano, el sujeto novohispano estaba viviendo una “vida espiritual” y su vida material se componía en su generalidad de un “estar pasándola”, sin decisión o trascendencia personal, “acomodándose” de acuerdo a su posición estamentaria y relacionándose socialmente para conseguir dádivas o privilegios ganados a partir de su servidumbre y en muchas ocasiones cierta humillación. Así, sin conciencia del significado de decisión y libertad personal en la mayoría de los habitantes de España y Nueva España, éstos

vasallos se sujetaron a las normas establecidas y su patrimonio era consecuentemente “pasajero” e inseguro, tal cual su “paso por la vida” de acuerdo a la normatividad eclesiástica. Esta actitud en España o Nueva España será obviamente contraria a la postura de la ilustración.

Se estima que la actitud y comportamiento de la mayor parte de los pobladores de Nueva España estaba sujeta a esta conformidad que está claramente representado por un carácter paternalista que no promueve la libertad de hacer y pensar por sí y para sí mismo, por el contrario, ata moralmente y sujeta quien considera es su “deber moral” salvaguardar a los miembros de su familia y por ellos olvida sus propios intereses y mantiene una vida moralmente destinada a su procuración y sostenimiento, que lo aprecia como “ayuda”. De este modo la realidad en la mayoría de los habitantes españoles y novohispanos descansa en esta composición de moral religiosa que los hace incapaces de tomar decisiones personales, pues podrían no ir de acuerdo a la norma intolerante y fiel de la regla patriarcal religiosa familiar, particularmente o es así en el caso de la mujer.

Este comportamiento en los sujetos y sus familias era del común, pues en el despotismo ilustrado se pretendía mantener sujeto al vasallo y hacerlo dependiente de alguna manera a la Península, pues de lo contrario obedecería a una serie de intereses personales que rompería su propio vasallaje y por lo tanto advertiría el nacimiento de su persona bajo un nuevo imaginario que estaría presente en la libertad de tránsito y transporte (sólo el camino Veracruz-México vía Xalapa fue autorizado para modernizarse en 1795), así como la libertad de ideas y comercio, que estaba acorde con el pensamiento ilustrado; pero no así con el despotismo necesario para las Borbones, no al menos antes de 1789 cuando tuvieron por necesidad que establecer el comercio libre (Juárez: 1995, 33-34).

Para ilustrar lo que sucedía entre en la segunda mitad del siglo XVIII en Nueva España con el manejo del patrimonio y el rol del varón y la mujer al respecto, pasemos a ilustrarlo mediante tres ejemplos, gracias a la documentación que trata el proceso del patrimonio de la familia Díaz Jiménez (1774-1795), los problemas económicos de la familia Díaz Chamorro (1760-1777) y los problemas morales y físicos de la familia Pérez Chamorro (1765-1790).

En el siglo XVIII la familia fue visualizada como una institución social, cuya obligación era educar a los miembros del grupo sobre la base de los valores morales que la Iglesia y el Estado español instauraron. Esta institución social estaba fundamentada, principalmente, por el valor del honor;

cuidar la integridad de sus descendientes permitiría constituir relaciones socioeconómicas a futuro por medio del matrimonio.

El matrimonio era tan importante para las familias novohispanas que la elección del futuro cónyuge recaía en manos de los padres. El honor y la elección matrimonial fueron reflejo del paternalismo imperante en el siglo XVIII. Estos lineamientos eran aplicados con mayor rigidez al comportamiento de las mujeres, al tomar estado los padres invertían con la dote y afianzaban su patrimonio familiar y relaciones de parentesco. En realidad, estas eran concebidas como uniones económicas y de prestigio social.

El bienestar familiar dependía de la buena convivencia en los enlaces. Cuando existía algún enfrentamiento entre los jóvenes esposos, frecuentemente, se hacía alusión al tipo de educación que habían recibido de sus padres; por ello, las madres procuraban enseñar a sus hijas a obedecer y honrar a los varones de su familia. Como hemos visto antes, hubo doncellas que se comportaron como señalaban los ideales paternalistas, inclusive el haber tenido que permanecer en su estado de doncellas por toda su vida.

Cabe mencionar que aún en pleno auge del movimiento ilustrado (segunda mitad del siglo XVIII), no se dejó de considerar a las mujeres de forma inferior tanto física como mentalmente en relación con los varones, situación que les acarreó una serie de "medidas protectoras" que limitaron sus libertades y las colocaron en una perpetua minoría de edad. Desde la base familiar, la situación de la mujer era de ser "indefensas" y carentes de "oportunidad", pues era su tradicional rol y actividad las que debían seguir. Desde lo secular o civil, la mujer siguió sin poder ocupar cualquier cargo público, y frente a la ley, era como una "menor de edad" y como no existían jueces o abogadas mujeres, su punto de vista legal tardaría mucho tiempo para ser considerada su "mayoría de edad". Ni como madres, podían adoptar o legalizar hijos. Bajo esta "protección" secular e "indefensión" legal, para lograr hacerse de su patrimonio requerían de la autorización del padre o del marido para celebrar cualquier contrato o servir como fiadoras, aunque nunca pudieron ejercer la patria potestad sobre sus hijos, por ejemplo.

Sin embargo, el derecho español hizo que las mujeres contaran con las prerrogativas necesarias para preservar el orden civil, así la mujer era capaz de aceptar una herencia sin gravamen, de dar testimonio en un tribunal y hacer un testamento, también podían demandar al marido para

separarse; recuperar sus bienes después de una separación; quejarse del maltrato del marido y obligarlo a mantener a sus hijos; y mantenerse con la institución de la dote para su protección en caso de matrimonio o ingreso a convento. Ante lo anterior, se puede asegurar que para la época, las madres tuvieron para con los hijos las mismas obligaciones que los padres, pero nunca los mismos derechos (Suárez: 1999a, 174).

Aquí se describe el caso de la familia Díaz Jiménez, en cuya familia cinco doncellas casaderas representó una desventaja, el dotar a todas significaría la disminución de su patrimonio familiar. Así, fue preferible que la fortuna subsistiera dentro del linaje bajo el cuidado de uno de los varones de la familia. Juan Bernardo como clérigo de la parroquia de Xalapa personificó dos papeles del paternalismo al cuidar a sus hermanas; primero, al ser representante de la Iglesia tenía que velar porque el honor familiar jamás fuera quebrantado; el segundo como administrador de la economía familiar que debía sensatamente ocuparse de que sus hermanas contaran con los ingresos necesarios de manutención. Pero, a la muerte de él, las entonces solo cuatro doncellas casaderas Josefa, Antonia, María y Mariana se declararon incapaces de ocuparse de cuestiones ajenas a su sexo. Este fue seguramente uno de los motivos de la pérdida de la hacienda El Encero, de la que obtenían gran parte de sus ingresos para manutención. Además, la viudez temprana de Juana, otra hija, significó para su padre don Domingo, un incremento de egresos en su economía; pero no podía negarse a amparar a Juana y a sus nietos, pues rompería categóricamente la ideología paternalista, completamente alejada de los valores de la ilustración.

Aquí la descripción de este primer estudio.

En el siglo XVIII viajeros de España continuaban llegando a Nueva España, al igual, que los colonos de los siglos anteriores en busca de prestigio y riqueza. Uno de estos viajeros fue Domingo Díaz Mier y Estrada. Provenía del pueblo de Carabia la Alta del principado de Asturias, llegó al puerto de Veracruz, aproximadamente a finales del siglo XVII, donde residió por algún tiempo. Más tarde, se trasladó al pueblo de Xalapa donde residió hasta su muerte. En Xalapa contrajo nupcias con Juana Jiménez Román, española vecina de dicho pueblo (ANX: 1774, fol. 142 f, 143 f; fol. 143 f, 144 f).

El matrimonio Díaz Jiménez conformó una familia de siete hijos: Juan Bernardo, Pedro, Juana, María, Josefa, Antonia y Mariana (ANX: 1774, fol. 143vta, fol. 144vta.). Cada miembro familiar desempeñó un papel de acuerdo a su sexo, pues el imaginario de la época influyó determinadamente en este

aspecto. Las doncellas dentro del hogar recibían la educación de doña Juana, quien les enseñó a tejer, bordar, cocinar y mantener siempre limpio cada uno de los rincones de su hogar. En cambio, los varones fueron instruidos por don Domingo en la administración de los negocios familiares, siendo varones ellos fueron facultados para velar del bienestar económico de la familia.

No hay datos de la niñez de los siete pequeños Díaz Jiménez, así como de la vida marital de sus padres, los existentes muestran que la vida cotidiana de ellos fue tranquila respetando siempre los lineamientos del paternalismo.

El patrimonio de una familia era indispensable para su convivencia interior y las relaciones sociales que entablaban con otras familias de la región. La economía familiar comenzaba construyéndose con base en los caudales que ambos cónyuges aportaban a su matrimonio. La mujer aportaba la dote, que eran los bienes materiales o monetarios que sus padres donaban al consorcio, ya que aseguraban su condición sociocultural y estatus social; en caso de enviudar la mujer o sufrir el abandono de su esposo tendría el dinero preciso para solventar sus gastos y, la educación de sus hijos. El varón daba a su esposa las arras, que tenían la misma función que la dote. Ambos caudales en un principio ayudaban a aumentar el capital del nuevo hogar; el esposo era el administrador temporal de estos (Artis: 1994, 72, 92, 98).

Doña Juana y don Domingo hicieron lo propio, ella dio un solar con valor de 200 pesos y él un capital de 3,000 pesos (ANX: 1774, fol. 143 f, fol. 144 f.). La propiedad de ella fue vendida posteriormente por su esposo, quizás necesitados de dinero tomaron este recurso económico, pues las leyes marcaban que el marido no podía disponer de la dote, era exclusivo de las mujeres, sólo con el permiso de ellas lo hacían. Doña Juana seguramente dio su consentimiento.

Por su parte, él afianzó su posición social y el futuro de su familia comprando propiedades en la región de Xalapa, las cuales habilitaron su integración a la economía regional. Gracias a la interrupción de las Feria de Xalapa entre 1736 a 1748, don Domingo logró bajo un régimen de comercio libre contrario al implementado por los borbones (Juárez: 1995, 33), comprar en 1742 a doña Eugenia Hernández, viuda de Julián de Rivera, la hacienda El Encero (ANX: 1774, fol. 144 f, fol. 145 f.), cuya producción de caña de azúcar y cría de ganado la hacía una de las haciendas más importantes de la región, la producción azucarera era transportada al puerto de Veracruz para su

exportación (Sánchez: 1979, 84). Esta propiedad fue importante para que don Domingo estableciera sus primeras conexiones comerciales en la región.

Al regresar la Feria de Xalapa en 1749, don Domingo consideró que poco se beneficiaría con el comercio de los productos de sus propiedades, pues la Feria de Xalapa creada a partir de 1718 con gran fracaso pero reiniciada en 1720 por mandato de Felipe V, contó desde entonces con poderosos intereses monopolistas de comerciantes del puerto de Veracruz, pues tenía por objetivo el control borbónico del coloniaje (Rubio: 1955, 596); cabe decir que durante su interrupción por conflictos entre España e Inglaterra, fue cuando don Domingo pudo lograr incrementar sus propiedades. Las ferias mercantiles eran la respuesta borbónica ante la demanda de los comerciantes españoles y novohispanos para regular costes de distribución y transporte en un territorio donde el centro de los caminos y el tránsito estaba centralizado en la Ciudad de México (Rees: 1976, 70), una medida monopólica de “rescate” hacendario y comercio controlado a favor de la Corona Española, contraria al libre comercio que se había establecido entre las colonias al paso del tiempo durante el final del gobierno de los Austria, lo que había supuesto la pérdida del control, comercial en el sistema de flota colonial; de modo que las flotas conducían los productos hispanos a los colonos de América, con capacidades de 400 a 800 toneladas, zarpando desde Cádiz dos flotas juntas hasta la isla de Cuba, y separándose, una hacia la actual Venezuela y otra a México, al puerto de Veracruz (Juárez: 1995, 11). De este modo el nuevo sistema mercantilista de la flota de acuerdo a la Corona Borbón, pretendía instaurar las ferias en lugares estratégicos como Xalapa y Acapulco en la Nueva España, pero esto dependía absolutamente de la llegada anual de la flota española (Carrera: 1953, 318-329, 476).

Domingo Díaz trató de insertarse en este nuevo sistema mercantil y consideró que formar parte de esta actividad económica significaba incrementar su fortuna, elevar su condición y con ello su estatus social; así que compró tres casas situadas en “el barrio de arriba” frente a la Plaza del Rey, donde se realizaba la feria (hoy ubicada donde se encuentra el Mercado Jáuregui), y donde también se celebraban las juras de las autoridades (ANX: 1775-1776, fol. 129 f, 131vta., fol. 427 f, 429vta), lugar donde los comerciantes de ultramar y novohispanos se reunían en las ferias. Establecidas las ferias en el pueblo de Xalapa gracias a sus características climáticas y capacidad de transporte por medio de las recuas y arrieros, don Domingo, al igual que otros españoles vecinos de Xalapa, arrendó estas propiedades a los viajeros para embodegar las mercancías, o bien, para su albergue. Otra forma de involucrarse en las ferias fue con la inversión de la adquisición de un atajo de mulas, así en 1775 tenía unas 50 mulas; estos animales eran empleados para el transporte de mercancías siguiendo la

ruta del camino de Veracruz hacia las provincias de Oaxaca y Guatemala (ANX: 1775-1776, fol. 18 f, 19 f, fol. 317 f, 318 f).

Sumó a estos bienes unas tierras de labor localizadas en el sitio de la Estanzuela, cerca de Xalapa, de las cuales desconocemos las actividades económicas, pero serán de importancia más adelante para la supervivencia familiar (ANX: 1776-1779, fol. 57 f, 59vta, fol. 321 f, 323vta).

Todas estas propiedades fueron suficientes para que los hijos del matrimonio Díaz Jiménez aparecieran ante las familias españolas de la región como una “buena elección matrimonial”. A pesar de que don Domingo y doña Juana hubiesen querido establecer lazos de parentesco y económicos con dichas familias fueron imposibles, pues tener siete hijos de los cuales cinco fueron doncellas significó una desventaja. En caso de que todas sus hijas contrajeran matrimonio a cada una de ellas tendrían que entregarles su respectiva dote, además, del monto de dos arras para sus hijos. Esta era una desventaja de género que involucraba la economía familiar de un modo apabullante. Cuando sus hijos tuvieron edad casadera la pareja debió de tomar la decisión del futuro de ellos, ante todo conservar el equilibrio económico y social frente a la sociedad xalapeña.

Fue el momento de pensar en estrategias que serán indispensables en la Colonia. Primero, ¿quiénes de los siete eran los aptos para contraer nupcias? Fueron Juana y Pedro, a ella la casaron con don Pedro Durán de quien tuvo dos hijos; a él con una doncella con quien fue a vivir a “tierra adentro” (ANX: 1774, fol. 143vta, fol. 144vta). Una segunda estrategia, fue colocar a uno de sus hijos en una de las dos principales instituciones españolas: el ejército o la iglesia. Fue en la Iglesia donde lo lograron, lo que les proporcionaría prestigio social, y el idóneo fue Juan Bernardo quien se ordenó como sacerdote en Xalapa. Para su ordenación don Domingo fundó dos capellanías con el capital de 2,000 pesos, de estas obtendría réditos a futuro. Por último, Antonia, María, Josefa y Mariana nunca tomarían estado (ANX: 1774, fol. 143vta., fol. 144vta), ellas conservarían gran parte de la fortuna familiar a la muerte de sus padres impidiendo la excesiva división de los bienes.

En un principio estas estrategias funcionaron como el matrimonio Díaz Jiménez habían previsto. Sin embargo, al enviudar la hija de nombre Juana, regresó a su hogar junto con sus hijos José María y Juan. Puesto que por norma moral parte de las responsabilidades de don Domingo eran proteger a su hija y nietos manteniéndolos en su custodia hasta su muerte, ello significó un gasto más y un patrimonio perdido (ANX: 1774, fol. 143vta., fol. 144vta). En estas fechas (1759-1760) su esposa doña

Juana Jiménez Román, había muerto. Para Juana, la hija, significó una desventaja su viudez, ya que significaba estar bajo la tutela de su padre y haber perdido desde que se casó el derecho a la fortuna e ingresos propios bajo la casa de su padre. Se sabe que es muy probable que su esposo don Pedro Durán no le heredara una fortuna propia, por lo que la desprovisto a ella y sus hijos de un patrimonio.

En 1775 don Domingo, por “motivos de salud”, colocó la administración de sus negocios en manos de su hijo Juan Bernardo, entonces clérigo de la parroquia de Xalapa. Él estaría al pendiente de los ingresos obtenidos de El Encero, el arrendamiento de las casas y de las cuentas de los fletes y demás aprovechamientos derivados de los atajos de mulas, los cuales remitía el mayordomo José Antonio Pérez.

Juan Bernardo en 1775 vendió dos casas a don Juan Florido en 1,000 pesos, la tercera en 550 pesos a José Ponce, alias Mora (ANX: 1775-1776, fol. 129 f, 131vta, fol. 427 f, 429vta). El motivo de estas operaciones fue que las ferias mercantiles estaban decayendo, el año siguiente llegaría la última flota (Carrera: 1953, 321), este comercio habían beneficiado a la familia Díaz Jiménez con sus recuas, evitando la pérdida de las casas y de los fondos que de estas obtenían cada periodo comercial.

Al principio, gracias a adeudos comerciales a la familia, se mantuvieron en pie. Por ejemplo, en Puebla el contador de la real factoría de la renta del tabaco, Francisco Maneau, y los tesoreros del Cofre de la Catedral de la misma ciudad tenían deudas con él; así, había de cobrarle don Antonio Miguel Barradas apoderado del clérigo (ANX: 1775-1776, fol. 278 f, 279vta. fol. 282 f, 283vta).

El patrimonio de la familia Díaz Jiménez marchaba bien, la cabeza de familia seguía dirigiendo a través de su hijo clérigo. Sin embargo, con la muerte de don Domingo en 1777 (APX: 1777, fol. 7 f.), inició un declive económico. Se nombró por albaceas a Juan Bernardo y a Mariana, siendo Antonia, Josefa y María, las doncellas, quienes en adelante se encargarían de la dirección de los bienes que heredaron. Ellas “decidieron” tener la confianza en que su hermano era la persona ideal de este trabajo, porque conocía perfectamente el funcionamiento del comercio regional. Pero cuando él estaba ausente por su trabajo en la iglesia, tenían que otorgar los poderes respectivos a algún varón de su confianza, lo que desequilibraría la economía y el patrimonio familiar; lo cierto es que ellas nunca estuvieron directamente vinculadas ni de conocimiento con su situación económica.

A partir de la falta de las ferias para 1778, a la ausencia en vida de su padre y al trabajo de Juan Bernardo que lo ausentaba de sus hermanas, el patrimonio familiar en manos de las mujeres, estuvo en riesgo. En 1780 venden a don Pedro de la Cruz un rancho de labor situado en la Estanzuela de Chiltoyaque en 100 pesos de oro común para sostenerse (ANX: 1776-1779, fol. 57 f, 59vta., fol. 321 f, 323vta).

Debido a la pérdida económica, a iniciativa de Juan Bernardo, fundaron junto con él una compañía, apoyándose también con don Juan Antonio Gómez de Guevara en 1784, y cuya duración de ésta fue de tal solo cuatro años. La asociación con Juan Antonio Gómez quien daría su trabajo honesto e industria dirigiendo la hacienda de El Encero se disolvió en 1788 a causa de diferencias entre ellos, y los gananciales fueron de 12,238 pesos, 5 ½ reales. Pareciera que la familia Díaz Jiménez habían resultado favorecida, pero las doncellas se declararon deudoras de la referida suma, así que arrendaron durante cinco años a su ex socio la propiedad en 1,600 pesos anuales; los cuales pagaría en los siguientes términos: 500 pesos a las beatas del pueblo, por 10,000 pesos de réditos; 83 pesos y 6 reales al Convento de San Francisco de 1,675 pesos de intereses; 15 pesos a la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de 300 pesos de réditos, estos intereses correspondían a la hipoteca de la propiedad, y 1,001 pesos y 2 reales a las dueñas, mensualmente el pago fue de 83 pesos 3 ½ reales. Además, fueron comprometidas a pagar las mejoras hechas a la hacienda en ese tiempo, y no quitarle el inmueble antes de los cinco años. El arrendador podía subarrendar alguna de las propiedades anexas. Los 12,238 pesos 5 ½ reales quedaron como seguro del alquiler.

Peo antes de finalizar los cinco años de arrendamiento, en 1791, muere su hermano Juan Bernardo y sin contar con la ayuda de su otro único hermano Pedro, quedaron solas y sin saber administrar los bienes que como patrimonio tenían. De hecho, el estar sujetas a “la vida de las mujeres” les impidió salir adelante en la vida pública a pesar de ser reconocidas como personas jurídicas, pues contaban con la mayoría de edad (mayores de 25 años). Sintiéndose ellas mismas incapaces de llevar las riendas del patrimonio familiar, solicitaron ayuda de algunos vecinos de Xalapa, quienes fueron facultados con poderes para que realizaran dicho trabajo: “(...) a que no pueden asistir a la entrega y avalúos de El Encero por ser muy ajeno a su sexo (...)” (APX: 1793, fol. 74vta, fol. 78vta).

En 1793 Antonia Díaz Jiménez, doncella mayor de 40 años otorgó poder testamentario a sus hermanas Josefa y Mariana. Sus herederos fueron ambas doncellas, su sobrino José María Durán hijo

de su sobrino carnal José Durán, y María Gertrudis Díaz Jiménez, hermana de José María huérfana de crianza de la testadora.

En 1794 la deuda con Juan Antonio Gómez de Guevara se convirtió en hipoteca, él había pagado a las instituciones crediticias. En ese año la familia Díaz Jiménez pierden la hacienda, pues al no asistir Josefa y Mariana, como principales dueñas y arrendadoras a la entrega del Encero cumplidos los tres años del plazo señalado (28 de enero de 1793), Gómez de Guevara se negó a seguir pagando la renta por lo que recurrió a la Audiencia Real y Chancillería de México para hacer efectivo el contrato. Este organismo resolvió que la hacienda fuera vendida. El remate fue hecho en almoneda pública, y don Baltasar Ruiz acudió a la compra con la cantidad de 30,000 pesos (APX: 1794, fol. 140 f, 155 f, fol. 141 f, 156 f.). Las doncellas nombraron a don Pedro Miguel Martínez, para que asistiera a los avalúos y entrega de dicha propiedad (APX: 1793, fol. 74vta, 75vta, fol. 78vta, 79vta).

Además, tenían otras deudas menores. Una de ellas con Dominga González dueña de una panadería en la villa, a quien adeudaban 1 real diario de pan en cuatro años, los cuales se cumplió en el mes de abril de 1793 (APX: 1793, fol. 58vta).

De esta manera, por la falta de la figura paterna y un varón que “las viera”, las sobrevivientes del linaje Díaz Jiménez no pudieron evitar el detrimento de su fortuna, aunque contaban aún con el prestigio heredado de sus padres y ciertas propiedades inmuebles en el pueblo de Xalapa. Aun en la segunda mitad del siglo XVIII, el rol y actividad “propio de su sexo” basado en el imaginario de una moral religiosa, les impidió que fuesen responsables de sus propias decisiones y los ideales de las reformas borbónicas llegaron muy tarde para ellas, tanto la establecida en 1778 sobre la "Libre enseñanza y trabajo de mujeres y niñas en todas las labores propias de su sexo, sin embargo de las ordenanzas de los Gremios" a fin de que se involucrara a la mujer en la actividad productiva para lograr una riqueza de la nación española y de sus colonias; como el Decreto Real de 1799, que puso fin a las restricciones gremiales al trabajo de las mujeres en Nueva España.

Por otra parte, tenemos un segundo caso, vinculado con la familia anterior, el caso de la familia Díaz Chamorro, donde se atestiguan los problemas familiares y las formas de castigo habitual que aún antes de 1800 se ejercía en España y Nueva España a pesar de las ordenanzas ilustradas.

Nuestro conocido don Domingo Díaz Mier y Estrada originario de Carabia la Alta del principado de Asturias, residente del pueblo de Xalapa había enviudado (¿1759-1760?) de su esposa de origen español Juana Jiménez Román (ANX: 1774: fol. 142 f, 143 f; fol. 143 f, 144 f), por lo que como era muy habitual en España o Nueva España, el varón no debía estar solo y debía casarse, así que un segundo matrimonio en la época colonial era un suceso común entre las familias españolas, y del mismo modo que el primero, significaba nuevos lazos económicos y de parentesco.

Domingo Díaz tomó nuevamente estado casi de inmediato al enviudar, por lo que ya en 1760 se encuentra casado con doña María Josefa de la Cruz Monasterio, oriunda de Teziutlán, vecina de Xalapa y viuda de don Miguel Pérez Chamorro. Al contrario de su primer matrimonio la convivencia con María Josefa tendría un juicio de divorcio, deshonor para el marido y la familia Díaz Chamorro.

María Josefa entabló comunicación con Domingo a la muerte de su esposo de apellido Chamorro, pues empleó a Díaz como administrador de la herencia de sus hijos menores y demás bienes. Y en el curso de su trato dispusieron casarse. Ambos resolvieron que las familias de cada uno vivirían en casas separadas, aunque estaban en la misma calle de la Amargura en Xalapa (APX: 1773, fol. 1f; APX: 1777, fol. 2 f, 2vta; APX: 1778, fol. 8 f, fol. 9 f).

Los problemas familiares surgieron cuando María Josefa reclamó a Domingo Díaz Mier el desvió de fondos en su fortuna personal, por lo que en el mismo año de 1760, levantó una demanda contra su esposo ante los alcaldes mayores Agustín Benítez y Antonio Primo de Rivera, este primer pleito judicial tardaría en remediarse. Las autoridades en la materia eran eclesiásticas, e intervinieron en el asunto. Pero entonces, ella solicitó el divorcio eclesiástico, al provisor del obispado de Puebla en Xalapa. Los divorcios eclesiásticos promovidos desde 1754 en Nueva España fueron una separación física de los cónyuges, autorizada y sancionada por la Iglesia, casi siempre era la mujer quien iniciaba el juicio en el provisorato bajo acusaciones como de ser golpeada, amenazada de muerte, por adulterio, por faltar en sostenerla con dinero o despojarla de su dote sin su consentimiento y por lo general el marido acusado responde defendiéndose con una contrademanda acusándola de alguna falta al matrimonio (Arrom: 1976, 13-14). De esta forma, mientras se lleva a cabo el juicio, las autoridades de la alcaldía de Xalapa y el obispado de Puebla, dispusieron el depósito de Josefa en varias casas de honra en el pueblo de Xalapa (ANX: 1761-1762, fol. 131 f, fol. 132vta.).

Este procedimiento de clausura de mujeres casadas en hogares de las familias honorables fue establecido por la Iglesia, como una protección del honor familiar; el objetivo era que ellas meditaran su conducta y las consecuencias de su separación. Es de imaginar el disgusto de don Domingo, pues sus problemas ahora eran públicos, representaría el desprestigio social ante la sociedad xalapeña, situación a la que doña Juana Jiménez y sus hijas nunca lo expusieron.

Don Domingo contrademandó y requirió al provisor el depósito de su esposa en las recogidas de Puebla, argumentando desobediencia de ella. El provisor presentó a la enclaustrada dos soluciones a su problema: “(...) manda haga vida con su marido o se entregue en las recogidas, a lo que respondió (doña María Josefa) iría a dicho colegio de Recogidas (...)” (ANX: 1761-1762, fol. 132vta., fol. 172vta).

Conociendo anticipadamente la resolución del juez eclesiástico, doña María Josefa había otorgado un poder ocho días antes a su yerno, Juan Manuel Castañón, encomendándole el cuidado de los bienes de sus hijos menores, pues su encerramiento entorpecería su labor de madre, curadora y tenedora. (ANX: 1761-1762, fol. 126vta.-128 f, fol. 166vta, 168 f.).

El 8 de agosto de 1761, fecha del cumplimiento del depósito de María Josefa, el pleito tuvo solución. El acuerdo entre ambos estipulaba que ni uno ni otro podía exigirse gananciales, ni intervenir en las herencias de sus respectivas familias. El caudal recabado en su matrimonio lo habían gastado en el litigio, por tanto: “(...) ande vivir juntos y en paz como marido y mujer que son (...)” (ANX: 1761-1762, fol. 133vta, fol. 173vta). So pena de ser multados con 500 pesos, en caso de que alguno de los dos iniciara un nuevo juicio, ni oídos por desobediencia de parte de los dos. Además, fue reafirmado que ambas familias coexistieran separadas para soslayar más conflictos (ANX: 1761-1762, fol. 134vta, fol. 174vta). Don Domingo y doña María Josefa no tuvieron descendientes, así que lo establecido por los alcaldes mayores en el acuerdo fue llevado a cabo en el tiempo que duró el enlace, lo cual sucedió hasta 1777.

Hasta aquí las segundas nupcias de don Domingo, en donde podemos apreciar que aún bajo la demanda de divorcio, esta mujer no pudo lograr la separación física permanente con su esposo quien hizo disposición de sus bienes una vez casados, disposición que sin consultarle había hecho tal como quizá lo hizo con su primer esposa para lograr un patrimonio mayor, de acuerdo a la norma patriarcal moral que la época disponía para el matrimonio, sin esperar que la mujer fuera vista como persona, sino sujeta a la autoridad y juicio del marido. Este vacío de personalidad en la mujer para poder

hacerse cargo de “sus cosas” la tenían en desventaja, pues no solo es “ignorante” de lo que ocurre en el exterior de su casa, sino que aún aparece como “sujeta” a la norma tradicional que desde el siglo XVI se fijó para ella en los dominios españoles; es un ser claramente ausente de la educación ilustrada y apartada de los trabajos productivos de la sociedad.

Ahora toca el turno de la problemática que tiene que vivir la hija de doña María Josefa de la Cruz Monasterio, pues los problemas de la familia de doña Josefa se prolongaron, por parte de su hija María Mathiana, juicio que entabló en 1765 y duraría hasta 1790.

Como era la costumbre, los padres de María Mathiana realizaron un trato de palabra para casar a su hija de tan solo trece años de edad con don Antonio Pérez Maldonado y formar la familia Pérez Chamorro; Mathiana al parecer lleva el apellido materno, por lo que es posible, no sea hija natural del esposo de doña Josefa. Declarará más tarde Mathiana que “por dar gusto y obedecer a sus padres” es que se casó. La elección matrimonial aún en la segunda mitad del siglo XVIII recaía en manos de los padres de los contrayentes, a pesar de la oposición muchas veces de los propios jóvenes, pero la Iglesia había dejado de apoyarlos como sucedió en el siglo XVII, por lo que esto reforzó la autoridad paternal, el paternalismo, para controlar los bienes de las familias y “mantener a salvo” el patrimonio en la sociedad colonial (Seed: 1991, 269). Sin embargo, estas uniones en ocasiones no tenían el desarrollo deseado por los padres y la iglesia, si bien en su generalidad los matrimonios forzados no fracasaban fácilmente debido al “apoyo” y a la vigilancia que tenían de sus padres, familiares y amistades quienes les recordaban a la pareja el deshonor y falta de virtud al fracasar en su matrimonio; sin embargo, el caso de la familia Pérez Chamorro llegaría a la separación.

Cinco años después de que su madre hiciera uso de la ley eclesiástica, María Mathiana, siguiendo su ejemplo, puso una demanda ante las autoridades del ayuntamiento xalapeño en 1765, dando inició a una querrela en contra de su esposo “por maltratos y abandono de hogar” (APX: 1765, fol. 4 f). La mujer declaró a su favor los malos tratos y abandono de que había sido objeto varias ocasiones, sobre todo durante sus embarazos años atrás: “(...) y en una [ocasión] sin atender a que yo estaba en cinta y mis padres delante me golpeo de tal suerte que me dio por muerta y se ausentó por tiempo de seis meses (...)” (APX: 1765, fol. 4 f). De acuerdo a la costumbre, el provisor resolvió que María Mathiana fuera llevada a la casa de don Dionisio Salvo, casa de honra en el cual estaría la mujer incomunicada (APX: 1765, fol. 2vta, 4vta, 9 f).

Como contraparte, su esposo Antonio Pérez Maldonado contestó, con una contrademanda por “desobediencia y vicios mundanos”. El esposo se quejó de que en los primeros cuatro años de vivir juntos ha experimentado de su compañera “su natural interprendió y desobediencia hacia mi superioridad” y la acusa de no respetar “los términos lícitos de su estado”, así como testifica que nunca le ha faltado en la nutrición, vestuarios y tratos honrosos que sus cortas facultades económicas le ajustaban. Por tanto, ante tales situaciones desagradables, vicios y sin escuchar sus buenos consejos para la tranquilidad de su hogar había tenido que recurrir a “excesos de castigos” considerando ser la única manera de dominarla (APX: 1765: fol. 1vta).

También la acusó de abandonarlo y de que ella lo había amenazado con marcharse a recluirse en el colegio de casadas de Puebla antes de volver con él, pero ella siempre volvía a su lado. Así que exigió al señor provisor de Xalapa, la depositará en el Beaterio del pueblo; y que él solventaría los gastos diarios de su encierro con las beatas, el cual sería de total incomunicación y clausura con persona alguna, especialmente de su madre que aportaba malos consejos a su comportamiento (APX: 1765: fol. 1vta, fol. 2 f).

Mathiana se defendió ante estas acusaciones mencionando primero que de los vicios que le acusa, él mismo la obligaba a beber y jugar en una vinatería pública de su propiedad frente al cuartel de soldados, donde llevaba a sujetos a divertirse siendo ella participe activa y, consiguiendo golpes e insultos de su parte al negarse o consentir a estos desenfrenos; además, lo acusó de enviarla a fandangos, bailes en que sólo mujeres públicas asistían. Añadió, que las faltas cometidas al honor de su estado él las propiciaba, por lo que no comprendía porque los reclamos a su conducta, pues quien había deshonrado la familia era él (APX: 1765: fol. 7 f, 7vta).

Además, explicó que si su madre se metía en sus problemas era debido a sus nietos, pues su esposo no les prestaba atención y si ella se alejó de él en varias ocasiones y regresó a su lado, fue bajo la amenaza de ser despojada de sus hijos: “(...) los que serían puestos en varias casas regalados. Como si estos padecieran la condición de esclavos o hubieran nacido bajo la ley del cautiverio (...) siendo mi ignorancia grande y mayor el maternal amor a mis amadas criaturas como pedazos de mi corazón (...) consentí en volver con mi marido (...)” (APX: 1765, fol. 8 f).

Dicho por su consorte, éste estaba incapacitado a disponer así de sus hijos, ya que su madre y ella los habían criado desde su nacimiento con el afecto, amor, cariño y piedad que un niño necesita en la

tierna edad. Además, doña María Josefa era quien había corrido con los gastos de sus embarazos y vestuario de sus nietos. Su padre desconocía incluso el costo de una mantilla o camisa, todo el abrigo y alimentación que precisa de una criatura (APX: 1765, fol. 8 f, 8vta).

En las confesiones de ambos era claro también que su vida privada era del dominio público, ya que sus vecinos habían llegado a defender a Mathiana de las golpizas. Si la convivencia de una familia llegaba al ámbito público era deshonoroso para todos sus miembros, pero en especial de la mujer pues la conducta de ella era la más juzgada, pues era considerada el motivo de los conflictos maritales, secuela de las malas costumbres y crianza del hogar paterno y materno. Pero el varón no se libraba de ser señalado, particularmente si había violencia física hacia una mujer embarazada; pero además, cualquier esposo era objeto de burla sino controlaba la conducta de su mujer, puesto que esto era signo de ineptitud y debilidad de carácter.

Doña María Josefa, quien se encontraba fuera de Xalapa, a su llegada fue enterada de la situación que padecía Mathiana, y con el permiso de don Domingo Díaz Mier, su esposo, socorrió a su hija. Confirmó en el tribunal eclesiástico el comportamiento de su yerno y arrepentida de haber casado a su hija con él demandado afirmando: “(...)en un genio tan vivo como el que tiene es preciso que tropezará (...) el marido que la ponía en los laureles (abriendo los ojos de una criatura inocente) conduciéndola a los fandangos (...) y le obligaba y forzaba a jugar y beber (...) (a lo que no estaba criada) (...) con golpes azotes, planazos, y patadas a mi hija poniéndola a riesgo de perder la vida (...) se debe inferir de este hombre (...) una de dos cosas, o que esta falto de juicio, o que es un ebrio (...)” (APX: 1765, fol. 11 f, 11vta).

Añadió, la madre de Mathiana que la dote de 400 pesos entregada a Pérez Maldonado la gastó en vicios mundanos, dejando desamparada económicamente a la referida mujer. En tales circunstancias doña Josefa requirió la tutela de sus nietos. También, apeló al provisor que su yerno fuera recluido en la cárcel pública y su hija en un recogimiento conforme al delito que cometió (APX: 1765, fol. 11vta, 12 f.).

Disgustado Antonio contestó sumando acusaciones al comportamiento de Mathiana. Primero relató que durante un viaje que hizo a Puebla, su esposa tuvo un encuentro con un flotista o cajero en su casa, y un soldado dragón paisano suyo le informó de este hecho por lo que él había pedido al soldado vigilará el honor de su casa. El militar apaleó y arrestó en el cuartel al flotista, lo que significó

para Antonio que fue engañado por su esposa y su suegra, pues ellas le narraron que hubo un enfrentamiento en su casa de unos dragones, sin mencionar el hecho de la visita del flotista.

Una segunda acusación lo es también de un segundo viaje, esta vez a la Mixteca para traer pólvora tardando para ello tres meses y al retornar, su suegra doña Josefa, le impidió la entrada a su propia casa, argumentando que su hija se había quejado de él, acusándolo que antes de irse le había pegado estando embarazada, lo que él negó.

Una tercera queja del esposo fue que, ciertamente comenta, él le había impedido comunicación y paseos con ciertas mujeres, pero porque éstas le parecían de mal vivir, y la acusa de no hacerle caso pues “sin contemplar el respeto debido a él como su esposo”, las invitó a comer a su hogar.

Referente a la dote, Antonio aclaró que utilizó el dinero para invertir en la tienda que los abastecería de alimentos y vestuario. Además dijo que los gananciales de la vinatería los tenía en su poder su suegra, y le negó recogerlos alegando que los disfrutaría en cosas infructuosas.

Así, Antonio Pérez aseguró que todo esto es parte de su esposa y de su suegra, pues pensaba que doña Josefa y Mathiana habían dispuesto de los gananciales para los gastos de su hijo, dejándolo a él sin ganancia alguna, porque las dos deseaban verlo abatido en la ruina (APX: 1765, fol. 14vta, 16 f), por lo que exigió depósito perpetuo de su esposa en el colegio de casadas de Puebla, pues dicha conducta lo ameritaba e imposibilitado de hacerla entrar en razones, el provisor fue la persona apta para imponer el castigo a sus excesos y delitos. Pero al recordar que eso era lo que ella le había dicho preferiría, insistió mejor fuese encerrada en el recogimiento del pueblo, el cual era destinado para “toda clase de mujeres” (APX: 1765, fol. 13 f).

Mathiana había pasado de casa en casa, todas honorables, para mantenerla en esos días distanciada de su esposo. Para este momento, estaba confinada en casa de don Lucas Barradas, quien la trasladó al recogimiento con orden a la rectora Rita Pastrana de aislarla en una vivienda y los hijos de Mathiana estarían bajo la tutela de doña María Josefa, su abuela. Mientras, los arrabales donde vivía Antonio, serían su cárcel sin poder abandonar el pueblo.

Ante distintas acusaciones y pretensiones de Antonio por demandarle una vez más a su lado, su comportamiento y desfachatez hicieron que su intento de justificación no avanzara y que sus

palabras acerca de su esfuerzo que “(...) ni por amor, rigor ni amenaza he podido conseguir desde el principio hasta el presente dicha mi esposa me complazca, en tener comunicaciones, ni amistades que ha mi me son provechosas ni decorosas y a ella informatorias a su pudor (...)” (APX: 1773, fol. 1f), pudieron devolverle a él alguna parte de razón.

Finalmente, Antonio Pérez fue puesto en la cárcel pública y Mathiana depositada en el recogimiento de su agrado (APX: 1777, fol. 19vta, 21 f.), su enclaustramiento fue de un año cuya manutención corrió por cuenta de su madre. Años después, en 1790, en el testamento doña Josefa menciona que la cuenta del recogimiento fue de 100 pesos, más 175 pesos empleados en cinco viajes que realizó Mathiana para reunirse con su esposo, el cual se había negado a recibirla. (ANX: 1790, fol. 6vta, 7 f, fol. 170vta, 181 f).

María Josefa había logrado la protección física de su hija y de sus nietos, su valor para proteger el patrimonio estuvo acorde con los valores morales del amparo a las mujeres, el cual fue vigorizado por la Iglesia como una de las responsabilidades paternas, evitando dejar que éstas salieran a las calles a “discurrir en la vía pública”, por lo que se prefería moralmente fueran amparadas por sus familias alejándose de “caer en la tentación” de sostener una vida pública y licenciosa, faltando gravemente a los principios morales.

En el lapso de estos años doña Josefa siempre auxilió a María Mathiana y a su otra hija Mariana donándoles una casa respectivamente, para que sus nietos y ellas fueran beneficiados con un hogar propio y ahorrasen gastos. Sin embargo, de acuerdo al expediente de la vida de doña María Josefa de la Cruz Monasterio, ésta experimentó el desagradecimiento, desidias y malas acciones de parte de ellos, por lo que decidió revocar en 1775 dicho legado, ordenando a sus hijas y yernos devolvieran las casas tal como las habían recibido. La actitud de doña Josefa puede comprenderse sólo bajo la costumbre, norma y moral de una sociedad del Antiguo Régimen donde ella es absoluta y dueña del patrimonio, por lo que sus hijas y nietos no son personas, sino parte de una alianza que debía corresponder al sostenimiento de los lazos familiares sin la pretensión de que hijas y nietos pudieran hacer lo que ellos quisieran de sus vidas, sino que era ella quien “debía decidir lo mejor para su familia” a base del control del patrimonio; una actitud paternalista propia del absolutismo (ANX: 1775-1776, fol. 118 f, 120 vta., fol. 119 f, 121 vta).

De este modo, Doña Josefa asumió el patrocinio total de Mathiana y sus nietos, albergándolos en su compañía hasta su muerte, si bien significó también controlándolos de cierta forma absoluta. En su testamento dispuso que la casa que había antes donado a favor de su hija Mathiana, fuera vendida o arrendada para su alimentación y vestuario, en caso de que su marido continuase negándose a recibirla o que su hijo no la recogiese. Y en cuanto a sus bienes, dispuso que Mariana, su otra hija, fuera nombrada albacea testamentaria, pues al parecer ella tenía una convivencia familiar estable, en comparación al matrimonio de su hermana (ANX: 1789-1790: fol. 6vta, 7vta., fol. 180vta, 181vta).

Estas tres familias relacionadas entre sí, pueden expresar los casos claramente en donde la mujer busca mantener el patrimonio familiar en “manos seguras” y desean hacerlo a través de los medios que la moral religiosa y secular que el absolutismo les ha enseñado. A pesar de este hecho que es generalizado tanto en las colonias, como en la Península, históricamente encontramos un cambio de comportamiento en las esferas de gobierno, así como en las altas formas de cultura y religión española que prevén un cambio para el comportamiento de los habitantes de su imperio.

La Corona, la Iglesia y demás instituciones españolas y novohispanas, para finales del siglo XVIII están advirtiendo una serie de cambios sobre lo que consideran “su patrimonio”, pues como hemos visto, se separan y dividen ciertos sectores sociales, unos a favor y otros en contra, acerca del rol y actividad que deben tomar sobre asuntos de importancia fundamental, tales como la Iglesia y su intervención en la política, el poder regalista de la Corona, el papel de los jesuitas, la situación sobre el extranjerismo, la inserción de los masones en la vida política, la permanencia identitaria en el español de la “tradición a lo majo”, la cuestión del “afrancesamiento” en las costumbres, la práctica déspota absolutista española, la práctica del despotismo ilustrado, etc.; lo que traerá como consecuencia una ruptura en la sociedad española y con ello una fragilidad evidente para sus colonias.

Así, en este apartado como segundo término, de acuerdo a la alteración del equilibrio patrimonial absolutista, estudiaremos el caso de la Corona Española quien debe de buscar una función equilibradora, forma la cual cree encontrar mediante una acción política pragmática que usa para lograr mantener dicho patrimonio; es el caso de la reina María Luisa y la política de Godoy, pero que tiene por resultado el infortunio de la ocupación de España por el ejército de Napoleón.

Para tratar este asunto, primero entenderemos el significado de los hechos tanto del gobierno de Fernando VII como de la invasión francesa a España que impone como monarca extranjero a José Napoleón I, lo que da pie a dicha síntesis de pensamientos que conllevarán a acciones determinadas por tales hechos.

Hay que decir que el rey Carlos IV accedió al trono español con una amplia experiencia en los asuntos de Estado, pero se vio superado por la repercusión de los sucesos acaecidos en Francia en 1789, pero en realidad, no fueron solo los sucesos externos, sino más bien su desinterés por España, su afición personal a la cacería y su falta de carácter o “energía personal”, lo que hizo que el gobierno estuviese en manos de su esposa María Luisa de Parma, siendo ésta de amplia influencia y ejercicio determinante debido a sus propios intereses, y a decir de los historiadores, en ocasiones caprichosos; lo que la llevó a convertirse en una reina intrigante, junto al lado de Manuel Godoy, de quien se decía era amante de la Reina (Cf. Rubio: 2009).

María Luisa de Parma, era hija de Felipe I, duque de Parma y de la princesa Luisa Isabel de Francia, hija a su vez del rey Luis XV. Así que María Luisa era nieta de Luis XV de Francia y estaba emparentada con la más alta realeza borbónica absolutista, siendo hermana de Fernando I de Borbón y Parma, y también prima carnal de los reyes franceses Luis XVI, Luis XVIII y Carlos X. Sin embargo, María Luisa tuvo la libertad de que gozaba la aristocracia decadente de la época, muy lejos de las tertulias preciosistas del Salón francés compuesto por grupos de la realeza y la nobleza, con el propósito de reunir a personas cultas interesadas por las letras, artes y ciencias, para compartir, “educada y refinadamente”. Por el contrario, fue educada en la corte parmesana, donde si bien recibió la instrucción de célebres artistas y filósofos con ideas ilustradas, su pragmatismo ante estas enseñanzas la hicieron una mujer de conducta desenvuelta, altiva y con gran afán de ostentación.

Para comprender lo anterior, es menester referirse a uno de sus mayores instructores, el abate Candillac. Étienne Bonnot de Condillac, abate de Mureau, además de clérigo, estudió filosofía impulsado por el matemático ilustrado D'Alembert, primo suyo, y desde 1793 se rodeó de ilustrados a los que hizo sus amigos como Rousseau, Voltaire y Fontenelle. Él mismo fue un ilustrado que difundió en Francia el empirismo liberal de John Locke; aunque se opuso a su racionalismo. De esta manera su pensamiento ilustrado fue favorable a un “sensualismo”, filosofía de su confección inspirada en la premisa de que el origen de las ideas exclusivamente se halla en los sentidos, enseñando que los móviles únicos de las acciones del alma son el placer y el dolor, que el alma carece de actividad y de libertad, y que la diferencia entre el hombre y los animales no es la razón

como mencionaba Locke, sino el lenguaje; todo esto lo aclaraba en su obra *Tratado de las sensaciones* (1754). Siendo religioso, confiaba en la existencia de Dios, y esperaba de éste una norma para que el hombre no cayera en la lujuria o perdición de los sentidos por percibir la vida puramente material. Sin embargo, sus enseñanzas subjetivas e idealistas pasaban a ser en la práctica un estudio e investigación materialista del cuerpo y de la concupiscencia (Cf. Bono: 2002).

De esta manera, Candillac será parte de esa aristocracia decadente en este sensualismo que influyó y condujo al llamado Materialismo Francés del siglo XVIII, el cual perseguía conjuntar a la burguesía, a los artesanos, a la intelectualidad burguesa y a los hombres avanzados de la intelectualidad aristocrática para crear una “sociedad sensualista” contraria a la razón. De este modo, en 1758 Condillac es enviado a Parma por Luis XV, como preceptor de su sobrino Fernando de Borbón, hijo de los duques de Parma, y allí permanece hasta 1764 donde escribe su *Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme*, publicado en trece volúmenes entre 1768 y 1773 donde se muestra con claridad su filosofía, la cual también enseñó a María Luisa de Parma, quien lo consideró su “preceptor favorito”, quizá por la amplia libertad sensual que le otorgó de acuerdo a su filosofía, libertad que se interpretará más tarde en la corte española de capricho, libertinaje y depravación (Cf. Rubio: 2009).

María Luisa de Parma contrajo matrimonio en 1765 con su primo Carlos, por entonces príncipe de Asturias y destinado a reinar como Carlos IV. Trasladada de inmediato a la Corte de Carlos III, no fue bien aceptada por los cortesanos españoles, pues ella su vez los veía “remilgos” por su comportamiento y austeridad. Aunado a ello, el “carácter apocado” y la falta de ambición de su esposo, más interesado por la caza y las artes mecánicas, que por los asuntos de Estado, la hicieron más detestable al lucir ostentosamente sus propias joyas. Así, destacó la rivalidad que mantuvieron la reina y la Duquesa de Alba, musa de Goya; así como las desavenencias con la Duquesa de Osuna.

A la muerte del rey Carlos III, su hijo asumió el poder en 1788, pero casi de inmediato, dejó los asuntos de gobierno en manos de su esposa María Luisa, la que se rodeó de amigos y admiradores quienes de manera cortés la alagaban y llenaban su sensualista y materialista forma de desenvolverse. María Luisa pudo sostener una vida privada de sensualismo no solo por su condición de reina, sino por sus ideas y enseñanzas de su preceptor y aun teniendo 13 embarazos y 11 abortos, dando a luz a 14 hijos, 7 de los cuales murieron, se consideró así misma una mujer fuerte y enérgica tal como ella lo deseaba. Si bien sufrió un ostensible deterioro físico por los múltiples partos, ella estaba orgullosa de su calidad procreadora y respecto a sus pensamientos de sensualidad,

consideraba en sus brazos torneados la mayor hermosura, por lo que procuró embellecerse con joyas y costosos vestidos de manga corta importados de París, tal como atestiguan diversos retratos de Goya (Cf. Rubio: 2009).

Entre los muchos amantes que tuvo, se encontraba Manuel Godoy, que ingresó en el Real Cuerpo de Guardias de Corps y, protegido por la reina de forma abierta y declarada, se convirtió en el verdadero gobernante de España en calidad de primer ministro, cargo que desempeñó entre 1792 y 1798, y lo recuperaría tras la invasión francesa en 1808. La belleza física e inteligencia parecen haber sido sus dotes naturales que le hicieron el favorito de la reina, pero sobre todo, la coyuntura política en que se encontraba España, le valió a Godoy la posibilidad de llegar a ser quien manejara el Estado español.

Al respecto, no hay que olvidar los acontecimientos que obligaron a renunciar al trono francés a Luis XVI, y ante esto, el entonces ministro ilustrado español Floridablanca adoptó una actitud vacilante, esto es, sin atreverse a intervenir a favor del monarca y al mismo tiempo, mantener a salvo el país de la ideología revolucionaria durante su mandato (1789-1791), lo cual coincidió con los acontecimientos revolucionarios en París, primero con la toma de la Bastilla en 1789 hasta la proclama de la Asamblea Legislativa que proponía una monarquía constitucional en 1791. Ante esto, Floridablanca fue relevado por el también ilustrado Aranda (1792) a quien tocó enfrentar el momento en que las masas parisinas asaltaron el Palacio de las Tullerías y la Asamblea Legislativa suspendió las funciones constitucionales del rey convocando elecciones con el objetivo de crear, mediante un sufragio universal masculino, un nuevo parlamento que recibiría el nombre de Convención, la cual abolió la monarquía y proclamó la República. Ante este hecho tan delicado para la monarquía europea, Aranda no pudo hacer frente alguno.

De esta forma, el rey Carlos IV llamó a gobernar a Godoy, un hombre libre de las influencias y relaciones con Floridablanca, con el partido aragonés de Aranda o con las ideas ilustradas, y que le debía todo lo que era a la monarquía. En su periodo como ministro (1792-1798), Godoy tuvo que enfrentar la primera etapa de la Revolución Francesa, primero la época de la Convención de París (1792-1795) la cual en enero de 1793 condenó al rey francés a muerte, acusándolo de “conspiración contra la libertad pública y la seguridad general del Estado”, y lo mismo sucedería en el mes de octubre ahora con la reina María Antonieta y su séquito de mujeres, iniciándose el “reinado del terror” (Cf. Romero: 2001a). Tras la ejecución del rey francés, Manuel Godoy firmó con el Reino de

Gran Bretaña su adhesión a la primera coalición de reinos contra los revolucionarios, iniciando hostilidades de 7 de marzo pero en ese mismo año las "provincias vascongadas" y el norte de Cataluña, acabaron ocupadas por las tropas francesas durante la Guerra de la Convención (1793-1795), y como los gastos de la guerra habían provocado un grave déficit presupuestarios para la Corona Española, Godoy siguiendo el ejemplo de Prusia para contraer la paz con la naciente República, firmó el 22 de julio de 1795 el Tratado de Basilea (en Suiza), donde se reconocía a la República Francesa por la Monarquía de Carlos IV de España, se cedía a Francia la parte española de la isla de La Española (Santo Domingo) pero conservando Louisiana para España, se normalizaban las relaciones comerciales entre ambos Estados, se negoció la liberación de la hermana de Luis XVI para fuera entregada al emperador de Austria y se estipuló que por cinco años consecutivos la república francesa podría extraer de España "yeguas y caballos padres de Andalucía, y ovejas y carneros de ganado merino, en número de cincuenta caballos padres, ciento cincuenta yeguas, mil ovejas y cien carneros por año" (Giménez: 1996, 12).

Finalmente, el Tratado reconocía la "amistad y buena inteligencia entre el Rey de España y la República francesa", presumiblemente para reiniciar una posible alianza entre ambas potencias vecinas, la cual había ya sucedido durante el siglo XVIII como frente común al entonces enemigo británico. Por todo esto, se reconoció a Manuel Godoy, Secretario de Estado y Despacho, como "Príncipe de la Paz", título que claramente iba en contra de la tradición de la Monarquía Hispánica, por otra parte, el título pudo haber sido propuesto por la reina María Luisa, para entonces bastante desprestigiada en la corte tal como lo relata Carles, miembro de la embajada francesa en Madrid quien menciona que la relación de Godoy con la reina "era causa de murmuración de todas las clases sociales", pues enriquecía a "su favorito" a expensas del tesoro público; así también lo menciona el marqués de Villaurrutia relatando chismes de la corte en sus obras *Palique Diplomático*, y *La reina María Luisa, esposa de Carlos IV*.

Un acontecimiento más que abría que afrontar Godoy fue la instauración del Directorio en Francia que duraría entre 1795 y hasta 1799, donde se declaró nula la Convención y se dio marcha atrás, creando primero, un poder legislativo que residía en una asamblea bicameral compuesta por el Consejo de los Quinientos (electos por sufragio censitario) y el Consejo de los Ancianos (electos por el Consejo de los Quinientos) y segundo, un poder ejecutivo que va a recaer en un Directorio compuesto de cinco "directores", electos por lo Quintos cada año y por el Consejo de Ancianos, suprimiéndose tanto la anterior Constitución como el sufragio universal masculino y

restableciéndose el sufragio censitario; siendo el objetivo de esta nueva Constitución del año III, impedir una nueva dictadura personalista o colectiva como lo fue en el “reinado del terror”. Ante ello, Manuel Godoy se alió el Estado Francés mediante el primer tratado de San Ildefonso el 18 de agosto de 1796, debido principalmente a que necesitaba dos actos de camaradería por parte de los revolucionarios, primero su apoyo ante un posible y muy probable rearme inglés que se utilizaría en contra los territorios hispanos de ultramar, y por otra parte, su apoyo para obtener como patrimonio de la Corona, el ducado de Parma, pues la hija de Carlos IV y María Luisa, estaba casada con el heredero de aquel territorio. España pronto entró en guerra con Gran Bretaña, y aunque fue derrotada la escuadra española junto al cabo de San Vicente y los ingleses conquistaron la isla de Trinidad en 1797, esto fue compensado por la defensa de Cádiz, de Puerto Rico y de Tenerife.

En Francia, la oposición de grupos monárquicos y jacobinos no había cesado aún con el Directorio y fue entonces que surgieron las figuras de Barras y Napoleón. Napoleón había estado en 1795 en París cuando el 3 de octubre realistas y contra-revolucionarios organizaron una protesta armada contra la Convención y a él se le encomendó dirigir a un improvisado ejército en la defensa de la Convención en el Palacio de las Tullerías, al lograr repelerlos tomó gran fama y a partir de entonces, el líder del Directorio Paul Barras, le concedería grades encomiendas. El 9 de marzo de 1796, se casa con la amante de Barras, Joséphine de Beauharnais; tomó el mando del ejército francés y logró exitosamente invadir Italia logrado sacar a las fuerzas austríacas de Lombardía y derrotar al ejército de los Estados Papales, aunque desoyó las órdenes del Directorio de marchar contra Roma y destronar al Papa; en 1797 organizó los territorios ocupados en Italia en lo que se conoció como la República Cisalpina; como buen ilustrado, publicó dos periódicos, inicialmente para sus tropas, pero circulaban también por Francia y mayo de 1797 fundó un tercer periódico, publicado en París, llamado *Le Journal de Bonaparte et des hommes vertues* con el cual creó mayor fama para él a lo que los realistas les disgustó y alarmó; y en marzo de 1798 Bonaparte propuso llevar a cabo una expedición para colonizar Egipto, en aquel entonces una provincia otomana, con el objetivo de proteger los intereses comerciales franceses y cortar la ruta de Gran Bretaña a la India, a lo que el Directorio accedió. Sin embargo, debido a que los monarquistas iban en ascenso político, Bonaparte envió al General Augereau a París para liderar un golpe de estado el 18 de fructidor (4 de septiembre) para eliminar políticamente a los realistas y devolverle nuevamente a Barras el control, pero ahora dependiendo de Bonaparte para permanecer en su cargo. Napoleón regresó a París en diciembre, siendo recibido como un héroe conquistador y la fuerza dominante en el gobierno, mucho más popular que sus directores. De este modo, para hacer frente a la segunda coalición de Gran

Bretaña, Austria, Rusia, Nápoles y Portugal, el general Napoleón Bonaparte, el 18 Brumario (9 de noviembre de 1799) llevó a cabo el afamado golpe de estado instalando a la manera de la República Romana, el Consulado (Cf. Lynch: 1989).

Entretanto, Godoy reanudó las políticas reformistas ilustradas, reduciendo los monopolios gremiales, apoyando la ley agraria, suprimiendo algunos impuestos, liberalizando los precios de las manufacturas e incluso en 1797, reunió un gobierno integrado por los ilustrados españoles más connotados, la mayoría del cual ya había desempeñado puestos relevantes con Carlos III, como Gaspar Melchor de Jovellanos quien se convirtió en secretario de Justicia, Francisco de Saavedra quien se hizo cargo de la Hacienda, Francisco Cabarrús como embajador a París, ente otros. Esta política declaradamente ilustrada alentaría la ya fracturada sociedad “tradicional” contra la “afrancesada” y las guerras napoleónicas producirían un cambio en la visión monárquica de la Corona. Godoy, el rey Carlos IV y la reina María Luisa coincidían con la visión de los monárquicos, quienes criticaban a Bonaparte por haber saqueado Italia y haberse excedido en su autoridad al negociar con Austria, por lo que consideraron “peligrosa” su intervención, y tras el golpe de Estado, sus temores aumentaron.

Por su parte, el repudio del pueblo español debido a las intrigas contra Godoy, aunadas a nuevas intrigas provenientes desde el propio Directorio parisiense y de los ilustrados españoles acerca de que entablaba negociaciones de paz con Inglaterra, hicieron que Carlos IV pidiera a Manuel Godoy retirarse como primer secretario de Despacho el 28 de marzo de 1798. A la salida de Godoy los ilustrados tomaron el poder y Carlos IV confió en que pudieran sacar a España de su fragmentada situación. Para ello era necesario mantener la paz con su vecina Francia, por lo que bajo el tercer tratado de San Ildefonso de 1800, se acordó secretamente que la república francesa pondría a disposición del duque de Parma Fernando I de Borbón-Parma, un territorio de nueva creación en la península italiana (sin especificar cuál) y un mes después de la toma de posesión del infante, España haría entrega a Francia de seis navíos de guerra con setenta y cuatro cañones cada uno, así como seis meses después, España entregaría a Francia la colonia de Luisiana (Cf. Lynch: 1989).

Cabe señalar que Napoleón necesitaba en su lucha contra los británicos, contar con la colaboración de España, sobre todo de su escuadra. Por ello, presionó a Carlos IV para que restituyera su confianza en Godoy, por lo que le fue confiado nuevamente el cargo tras la firma del tercer tratado. Así, Godoy firmó el Convenio de Aranjuez de 1801 (13 de febrero) por el que ponía a disposición de Napoleón la

escuadra española, lo que implicaba se unirían los ejércitos y flotas de España, Francia y Batavia para combatir a las fuerzas de Gran Bretaña. A éste, fue seguido un mes después el acuerdo definitivo llamado Tratado de Aranjuez (11 de abril) donde se hace renunciar a Fernando (Príncipe de Asturias) al ducado de Parma, por sí mismo y sus herederos; se cede por parte de Francia el Gran Ducado de Toscana a Luis Francisco de Borbón-Parma, hijo del duque de Parma y nieto de María Teresa I de Austria; se reconoce a Luis como rey de Toscana, con el respaldo de Francia; la parte de la isla de Elba perteneciente a Toscana quedaría en poder de Francia y en compensación, el Principado de Piombino y los Presidios de Toscana serían cedidos por Francia a Luis, anexionándolos al nuevo territorio y en caso de que faltase la sucesión en la familia del infante Luis, los derechos al trono de Toscana serían para la Familia Real Española; así como la cesión de los territorios de la Luisiana a Francia y la indemnización conjunta hispano-francesa al duque Fernando por su renuncia al ducado de Parma.

De este modo, España estaba ligada a Francia en contra de la segunda coalición dirigida por Gran Bretaña, y Godoy declaró en 1801 la guerra a Portugal, principal aliado británico en el continente (Guerra de las Naranjas), lo que significó la ocupación de España y el compromiso de Portugal de impedir el ataque de buques británicos en sus puertos. En 1802 otra constitución dictada por Napoleón otorgó carácter vitalicio a su consulado la cual servirá como preámbulo para su autoproclamación. En 1803, Francia pierde Santo Domingo, bastión para salvaguardar sus posesiones en América, por lo que sin posibilidad de defensa, Napoleón decide la venta de Luisiana sin consultar a España, este hecho alerta a la Corona Española de que ya no habrá entendimiento alguno con Francia, pero a pesar de ello lo sigue apoyando tras estar en serios problemas económicos y esperanzados en el triunfo francés al final.

Pero entonces ocurren dos situaciones imprevistas. La primera, ante el asombro europeo, apoyado por buena parte de la aristocracia, el 2 de diciembre de 1804 en la catedral Notre Dame de París, con la asistencia del papa Pío VII, Napoleón se ciñó la corona a sí mismo nombrándose Emperador y después la impuso a Josefina; el pontífice se limitó a pedir que celebrase un matrimonio religioso, en un sencillo acto que se ocultó celosamente al público. La segunda, fue la derrota en 1805 de la escuadra franco-española en la batalla de Trafalgar por la armada británica, que modificó la situación radicalmente. Frente a la hegemonía de Gran Bretaña en los mares, Napoleón recurrió al bloqueo continental, medida a la que se sumó España. En 1807 fue suscrito el Tratado de Fontainebleau que estableció el reparto de Portugal entre Francia, España y el propio Godoy, y el

derecho de paso por España de las tropas francesas encargadas de su ocupación. Con tal sucesión de guerras se agravó hasta el extremo la crisis de la Hacienda; y los ministros de Carlos IV se mostraron incapaces de solucionarla, pues el temor a la revolución les impedía introducir las necesarias reformas, que hubieran lesionado los intereses de los estamentos privilegiados, alterando el orden tradicional (Cf. Lynch: 1989).

La presencia de soldados franceses en territorio español aumentó la oposición hacia Godoy, y los sectores más tradicionales lo acusaron de llevar a cabo una política entreguista hacia Napoleón. Fue así como a finales de 1807 se produjo la Conjura de El Escorial, conspiración encabezada por Fernando, Príncipe de Asturias, que pretendía la sustitución de Godoy y el destronamiento de su propio padre Carlos IV pero fue frustrado el intento. En marzo de 1808, ante la evidencia de la ocupación francesa, Godoy aconsejó a los reyes que abandonaran España, fue aquí donde se produjo el Motín de Aranjuez un levantamiento popular contra los reyes debido a la falta de víveres y alza de precios por la guerra y la derrota ante Gran Bretaña, el temor del clero a las medidas desamortizadoras, la acción de los agentes de Napoleón en España, las intrigas de la Corte donde se iba creando un núcleo opositor en torno al Príncipe de Asturias y sus opositores nobles que aprovecharon el motín para llevar al Príncipe Fernando al poder (Ortiz: 1992, 169-212); entonces, Godoy fue hecho prisionero y Carlos IV tuvo que abdicar a favor de su hijo, nombrándose nuevo rey de España Fernando VII (Cf. Pérez: 2008).

Ante este acontecimiento, el rey y la reina de España parecían ver derrumbarse los acuerdos secretos con Napoleón por mantener su patrimonio, pero aún bajo el influjo moral absolutista lograron que el mismo Napoleón convocara a la familia real española a un encuentro en la localidad francesa de Bayona. Allí, Fernando VII, bajo la presión del Emperador Francés y de sus padres, devolvió la Corona a Carlos IV el día 6 de mayo de 1808, sin saber que un día antes, Carlos IV había pactado la cesión de sus derechos a la corona en favor de Napoleón, quien finalmente designó como nuevo rey de España a su hermano José Napoleón I.

Ante esta realidad política en tiempos de Carlos IV, Godoy y María Luisa, pasaremos a señalar la realidad social de la mujer tanto de España como Nueva España poco antes del ascenso de José Napoleón I al trono español, para advertir la función desequilibradora sobre el cambio de valores y relaciones de género al final del siglo XVIII, que en las ciudades peninsulares y coloniales ocurren, ocasionando cambio y ruptura de normas, cuestionando el orden público establecido, siendo parte

de lo que será la base de la transgresión del varón y la mujer para que, particularmente en Nueva España, se propicie el inicio de la independencia.

Hemos mencionado ya cómo hay una fragmentación social en España entre dos clases de ciudadanos: los “afrancesados” que vestían, trataban de vivir y pensar a la francesa, y la de los “tradicionalistas” que vestían a lo majo y se entretenían con comediantes y toreros (Cf. Méndez-Jover: 1998); pero es menester comprenderla mejor. En las principales ciudades de España durante el Despotismo Ilustrado del siglo XVIII, el gusto barroco francés e italiano va a substituir a la tradicional sobriedad austriaca de los siglos XVI y XVII, los nobles, cortesanos y adinerados burgueses irán educándose entre las distintas cortes europeas adoptando e introduciendo a España modas y costumbres donde, con claridad, puede apreciarse que en el arreglo y vestimenta de los varones se muestra cada vez más afeminado y las mujeres van a apartarse cada vez más del modelo de “la perfecta casada” (Izcarra: 2004, 21).

En cuanto a una gran mayoría de varones de estamentos altos como la nobleza, los cortesanos, y comerciantes adinerados, éstos se apartan de la norma moral de la época de los Austria y del ideal de Fray Luis de León, que era haberse distinguido de la mujer por su sobriedad en el vestir y un cierto descuido en su arreglo físico, así como de realizar gastos en cosas duraderas y honrosas. De esta forma, con el afrancesamiento estos varones se llenarán de adornos en su vestimenta y un gran cuidado en su arreglo personal, así como hacerse de un patrimonio en cajas, sortijas, palilleros, encajes y puntas, e incluso se rapan para usar la peluca por moda (De Torres: 1989, 17).

El Abad de Cenicero hacia 1737 ya mencionaba el “afrancesamiento” en Madrid en su obra *Impugnación Católica y fundada a la escandalosa moda del Chichisveo, introducida en la pudorosa Nación Española, dedicada al excelentísimo Señor Duque de Arcos*, donde hace mención del estrecho acercamiento entre hombres y mujeres por medio del chichisveo o cicisveo, susurro al oído de las damas por varones afeminados, e indica que “no hay hombres, todos son hembras, o por lo menos los más”; y realiza una interesante tipología de éstos, sin que se pierda en ellos su virilidad. Así, denomina primero a los “preciados de guapos” que persiguen mujeres de todos los estados, nobles o cortesanas, ricas o pobres, virtuosas o religiosas etc., para que lo miren y se vanaglorie de sí mismo; los “maestros del amor” quienes buscando con el pretexto del amor toman de la mujer su nobleza o su castidad; los “que siguen a las mujeres casadas” por no ser recatadas y ser capaces de mayor movilidad para salir de su casa y con ello cortejarlas; los “que mantienen su amor en secreto”

buscando no provocar escándalos se juntan con mujeres en una relación oculta a la sociedad; y los “petimetres” que a diferencia de los demás, se junta con las damas para hablar de moda y cosas femeninas, pareciendo éste más como una auténtica mujer, aunque virilmente actúa como hombre, a diferencia del homosexual (Izcara: 2004, 24-25).

En cuanto a la mujer, ésta también se aparta de la norma moral de la época de los Austria y del ideal de Fray Luis de León, que era haberse distinguido por ser casta, no ser costosa, ser ama de casa, ser callada, ser trabajadora, ser virtuosa y honrar su casa y al esposo. Sin embargo, con el discurso socialmente justificante del siglo XVII en Nueva España como lo vimos en el capítulo anterior con Fray Jerónimo de Mendieta, Juan Ruíz de Alarcón, Carlos de Sigüenza y Góngora, Juana Inés de Asbaje y Juan Gutiérrez Dávila, aunado al afrancesamiento iniciado en el siglo XVIII, muchas de las mujeres nobles, cortesanas y adineradas, tendrán una defensa a favor de su carácter exterior, donde doncellas y casadas puedan dar miradas, hacer ademanes y movimientos que tiendan a la coquetería “reclamando indecentes solicitudes” (De Torres: 1989, 25); u obligando a su padre o marido a comprar por capricho un vestido, bata o arreglo al estilo francés; o vistiéndose de forma indecente en contra de su castidad al salir a las calles y plazas luciendo vanidosos arreglos personales y se pasee con jubón (corpiño), o con camisa, lleve flecos y zarande su cuerpo al mismo tiempo que ésta actúe como parlanchina.

Una vez más, el Abad de Cenicero hacia 1737 en su ya mencionada obra, cita el “afrancesamiento” en Madrid en cuanto a la mujer cuando menciona que “en nuestro tiempo, lo que publicamente dicen los hombres de juicio, y de virtud, en las casas, en las puertas, en las Calles, y en los Templos (no con poco dolor de su corazón) es, la desemboltura de las mugeres, la profanidad de sus trages, los superfluos gastos, los desórdenes, la descompostura, el desagarro, la deshonestidad, la provocación, la locura, la variedad de usos, la destrucción de caudales, la continuación de visitas, la frecuente comunicación con los hombres, las señas, los bayles, las representaciones, las mussicas, los paseos, las huelgas, el descuido de sus familias, la mala educación de los hijos, el mal ejemplo de las hijas; y mas que todo, el Chichisveo, que los hombres permitan a sus mujeres, los Padres a sus hijas, de que resulta un continuado escándalo, una inquietud de los hombres, un dessasosiego de las mujeres, y una pérdida de las almas” (En Izcara: 2004, 35).

Sin duda un evidente cambio de valores y relaciones de género se lleva a cabo en la España del siglo XVIII, y como hemos dicho antes, de la corte parmesana y de la corte francesa, devendrán los nuevos

modales que harán costumbre entre la corte española, siendo uno de estos el uso del chichisveo, que consistía en que, con el beneplácito de marido, su mujer podía establecer una estrecha relación con determinada persona varón sin vínculo de consanguinidad, tal como en la Corte se hacía, pero esta vez en todo estamento, haciendo de éste un hombre tan cercano a la mujer como su propio esposo, teniendo libre entrada la casa del matrimonio y acompañándola por largos ratos a solas manteniendo conversaciones de todo tipo; muchas de ellas susurradas. Este “chichisveo” que menciona el Abad de Cenicero continuará todo el siglo XVIII, aunque cambiará de nombre por el de “cortejo” como lo muestra la obra del cura Benigno Natural *Definición del cortejo*, publicada en Málaga hacia 1785, haciendo ambos mención a la misma realidad (Izcara: 2004, 36).

De esta manera, la sociedad española y novohispana conocerá el “chichisveo”, “cicisveo” o “cortejo”, como una nueva forma de conducta moral aceptada por las cortes borbónicas que invitan a ser de ésta, un acto marcial, es decir, un acto varonil franco, en el cual el acompañante de la dama camina muy erguido y con firmeza, como lo hacen los militares, susurrándole al oído en su andar, haciendo que la mujer marche con él segura para poder acceder a la vida pública, en el sentido de que va a ponerse de moda que la mujer salga de casa, pasee, vaya al teatro a los toros, a las ferias, a las plazas, etc., dejándose acompañar, no de su marido, sino de un extraño pero de confianza de su esposo, sin que esta conducta comprometa su reputación y al mismo tiempo obtenga experiencias nuevas de éste hombre (Izcara: 2004, 41).

Sin embargo, este acto marcial será ampliamente criticado por la Iglesia y por la mayor parte del pueblo tradicional español y novohispano, particularmente de los estamentos más bajos, tal como se muestra a través de los muchos sainetes de la época; piezas dramáticas jocosas en forma de verso interpretadas en un acto que son normalmente de carácter popular y se representaba en el intermedio de una función o al final de la representación musical o teatral pública. Estos bajos estamentos no pueden comprender tal descaro, imputándole a la mujer deshonestidad e infidelidad y al esposo un comportamiento de estupidez o engaño, no porque ellos se comportaran puramente tal cual de acuerdo a la regla moral religiosa, sino más bien porque no veían con buen modo los extravagantes lujos y adornos, o las tertulias, saraos y pasatiempos de estos nobles y cortesanos, y si llegaran a padecer esta situación con sus mujeres, no dudarían en introducir a sus hijas o esposas a las casas de Recogidas o Arrepentidas para inducir las a un cambio en su comportamiento; todo esto basado aún en el imaginarios moral ascético del siglo XVI, al más puro discurso de quienes ya hemos

visto en el capítulo anterior con Juan Luis Vives, Antonio de Guevara, Pedro Luján, Fray Luis de León o Miguel de Cervantes.

Por otro lado, cabe señalar que también se advertirá una severa crítica al respecto proveniente del romanticismo, pues como se aprecia en la serie de 80 estampas realizadas por Goya hacia 1799, el pintor realiza en los “Caprichos” un retrato de los vicios existentes en la sociedad española de la segunda mitad del siglo XVIII, siendo los cortejos una forma fingida de conocerse entre extraños, así como los matrimonios por conveniencia en donde los padres adiestran a sus hijas para casarse con “buenos partidos” y en donde sacrifican a su hija menor, joven y hermosa aún no mayor de 15 años, casándola con hombres de mucho mayor edad, solo por ser o parecer adinerados.

Este fenómeno causará, como ya hemos señalado, repudia ante las nuevas costumbres del orden borbónico y repudio por lo extranjero, pero al mismo tiempo, iniciará un rompimiento generacional entre las abuelas que aprecian la estatización y fetichización de ciertas costumbres y normas como el encerramiento, aislamiento o inmovilidad social, manteniendo con ello una función equilibradora del imaginario a la manera ascética y recatada de los Austria; mientras las nietas aprecian la dinamización, el cambio y la ruptura a base de nuevas costumbres y normas como el chichisveo y la marcialidad, que crean la posibilidad real de movilidad social en la mujer, generando con ello una función desequilibradora del imaginario sociocultural de España y Nueva España (Ledrut, 1987: 55-56).

Este rompimiento es de carácter netamente borbónico y de espíritu mercantilista, generado por el varón a favor de que la mujer pueda salir a la sociedad más allá de hacer obras pías, va más allá de quebrantar la norma moral religiosa espiritual y material, pues alcanza y comienza a cimentar una norma moral secular o civil que representada por el cortejo y la marcialidad, hace que tanto el varón como la mujer creen nuevas necesidades, cambiando sus roles y actividades productivas tradicionales haciendo de los varones y de las mujeres “afrancesadas”, compradores compulsivos, ya sean comerciantes ricos, cortesanos o de la realeza, y en donde sus hijas, esposas o madres, pidan ahora con mayor vehemencia objetos suntuosos a sus padres, maridos, o hijos, quienes también están obstinados en comprar estas mercancías de moda. Una prueba de ello es el incremento del consumo suntuario de la nobleza cortesana residente en Madrid, donde el número de gremios de artesanos de sederos, joyeros y merceros de la ciudad pasó de 56 a 62 entre 1700 y 1725 (Anes: 1985, 260-261).

Pero aún entre los estamentos del vasallaje español que no eran del todo pobres, estamentos bajos de la realeza, como hidalgos o personajes de baja nobleza, se hallaba la mujer “petimetra” que deseaba adquirir estos objetos de moda, por lo que el cortejo sirvió también en aquellas madre(s) e hija(s), que podían invitar a hombres acaudalados a las tertulias que se organizaban en su casa para embobarlos y obtener de ellos presentes, paseos, asistencia a teatros, plazas y saraos; situación justificada por la madre debido al bajo salario del marido que no le permite llevar el estilo de vida que desea socialmente mantener y en consecuencia, el marido acepta e incluso puede llegar a ser él mismo quien corteje a otras damas, como lo menciona el Abad Cenicero.

Esta mujer petimetra (*petit-maitre*), va a llevar una vida ociosa y superficial, preocupada por los adornos que la cubren y va a hacer todo lo posible para lograr obtener estos “preciados” objetos que sin ellos no tendría sentido su vida. Sin embargo, no pertenece a un estamento acomodado, por lo que buscará la manera de relacionarse en estrecha amistad con algún varón de “buen estado” y aunque casada, lograr anudarse con él bajo un cortejo amoroso y sexual. Esta actitud será reconocida tiempo después por Nicolás Fernández de Moratín como “prostitución disfrazada” (Fernández: 1977, 114).

Frente a esta mujer del bajo estamento y con intereses superficiales alentados por el mercantilismo afrancesante, se hallaba la clásica “maja” que suele distinguirse por ser la mayoría de mujeres de estamento bajo, pobres en su condición, hacendosa de su hogar y de sus hijos, trabajadora por necesidad debido a la costumbre común de embriaguez del marido y con una educación moral con gusto por lo español y lo castizo, reflejado en su léxico sin refinamiento o uso de diminutivos, así como en su sencilla forma de vestir (Izcarra: 2004, 84). Pero como es común entre mujeres de esta condición, preferiblemente jóvenes, vivían en constante conflicto, uno frente al marido por maltrato, abandono y alcoholismo, y otro frente a varones de mejor posición económica que las asediaban. Particularmente debido a la moda del chichisveo, muchas de éstas mujeres casadas durante el siglo XVIII en España y Nueva España, se dejarán cortejar y se hará una costumbre que al fin de la semana fuesen invitadas a fiestas, romerías y verbenas que se prolongaban hasta el amanecer, presentándose un espacio propicio para “el desbordamiento de las pasiones entre hombres y mujeres”, haciendo de estas majas una “prostituta de hábito” (Fernández: 1977, 152).

De este modo es que para Nueva España también llegan las modas de “afrancesamiento” frente al tradicional comportamiento de “maja” en las doncellas, pero gracias al mercantilismo este proceso desencadena un abandono por la norma en todos los estratos sociales y su comportamiento ya no puede ser retenido moralmente, por lo que se dan casos de abierta sexualidad sobre la norma de lo prohibido, tal como sucede a finales del siglo XVIII en Madrid (Cf. Izcara: 2004), y así también en la Ciudad de México, pues no es la excepción, y en estas postrimerías del virreinato, tal como lo demuestra la colección de historias de los desviantes sexuales ejercidas por la plebe tal como en la España de entonces, “las pulsaciones sexuales sin control” son un atisbo de decaimiento sociocultural civilizatorio o bien, un quebranto, fractura y transgresión en donde mujeres y varones logran realizar sus bajas pasiones, las cuales van a la manera de el Decamerón, como es el caso de aquel Juan del Castillo quien cansado de las escapadas de su esposa acabó por encerrarla con su amante en un cuarto de la casa donde él vivía para “salvar su honor”; o de Josefa Valencia quien era golpeada por su marido, quien además le empeñaba su ropa, hasta que la mujer se buscó un amante que le rescató sus vestidos y la llevó a vivir con él (Cf. Suárez: 1999b).

En síntesis, tanto la mujer petimetra como la maja durante el siglo XVIII en Madrid o México, estaban sujetas a un cambio de comportamiento de tipo mercantilista donde los productos franceses o peninsulares para Madrid o México respectivamente, eran codiciados por los vasallos, las cortes y la nobleza borbónica. Pero entendamos una cosa, estas nuevas costumbres y valores morales de carácter civil, tuvieron que convivir con los valores morales de carácter religioso, espiritual y material, pues la falta de honra en la mayoría de las mujeres, así como la desenvoltura de éstas en la sociedad borbónica, debía ser expiada mediante la devoción hacia la “madre iglesia” con el fin de salvaguardar en lo posible su alma. Esta era una necesidad en todos los estamentos y la estrategia más común para lograr su objetivo era ceder a alguno de sus hijos a la Iglesia, en casos pudientes, como sacerdote o monja, y entre estos estamentos con posibilidades económicas, mantener la tradición de celebrar y hacer obra pía.

Frente a la novedad borbónica y estas estrategias, se hallaba la tradición católica que tenía una función equilibradora del imaginario del vasallo español y novohispano frente a este cambio de valores y relaciones de género al final del siglo XVIII, la cual regía las almas de sus feligreses y que criticaba el chichisveo y la marcialidad aconsejando a quienes la practicaban “se acercaran a Dios y a la Iglesia”, y mediante obras piadosas, pudieran redimir su conducta. La mujer en particular, era quien más asiduamente asistía a las celebraciones religiosas, tanto por tradición como por no estar

aun enteramente integradas al sector productivo español y novohispano del siglo XVIII, por lo que el aseo, arreglo y adorno de la Iglesia era un espacio de actividad propio de la mujer, petimetra y maja, donde de acuerdo al estamento de cada una lograba cierto espacio de dominio para asegurar las almas de su familia y la suya propia.

Para la Iglesia, la época borbónica significó un contrapié a su doctrina y orden, ya que también los eclesiásticos cayeron en sus bajas pasiones y al encuentro del mercantilismo, por lo que hubo gran uso y abuso del poder sobre las almas y el cuerpo entre sus feligreses (Cf. Suárez: 1999b). La iglesia novohispana presentó ante el imaginario sociocultural borbónico estructuras prácticas inoperantes, poco ortodoxas, irracionales, alejadas del auténtico cristianismo, abundantes en transgresiones al espíritu y las reglas eclesiásticas, fomentándose la relajación progresiva y una adaptación acomodaticia a la necesidad, más que anomalía o desviación de las castas y la gente que se hallaba al margen de una actividad que le proporcionara un sentido o poder personal (Cf. Zahino: 1996).

Toda esta relajación borbónica habría de llegar por primera vez a un estado de mayor sociabilidad, donde los impresos habrían de tener una gran importancia. En España, *El Censor*, y *El Espíritu de los Mejores Diarios* fueron instrumento fundamental para el pensamiento ilustrado, mientras que en Nueva España lo eran *El Diario de México*, *El Semanario Económico de México*, *La Gaceta de México*, *El Diario Literario*, *Asuntos Varios*, *Observaciones sobre la Física*, o *El Mercurio Volante*, hicieron lo suyo por alcanzar a los pocos lectores alfabetos y haciendo mucho eco parcial y difuso entre las castas e indios que vivían en la Ciudad de México. Fueron los periódicos los que arrojaron el clima de la época, como lo escrito por *El Censor* en 1787: “No hay hombre que no prefiera a una adúltera que supiera ocultar bien su infidelidad a una mujer que sin ser infiel, hiciese de modo que fuese tenida por tal” (En Suárez: 1999a, 171). O bien lo escrito en el *Diario de México* el 8 de enero de 1806 en el versillo: “Fabio se casa, y luego de su casa se aleja y a su mujer la deja que ande con otros” (En Suárez: 1999a, 172).

Contra esta relajación la Iglesia intenta, a través de la normatividad religiosa y la tradición peninsular, hacer volver al orden a la sociedad novohispana tal como se publican las siguientes líneas en el *Semanario Económico de México* el 15 de febrero de 1810: “No sólo la moral abomina la desnudez de las mujeres como origen de la corrupción de las costumbres y como presagio de un corazón disoluto y libertino, aún hay razones en la física con que demostrar lo pernicioso de esas modas (...) Si el pudor es natural al serio, ¿por qué pues ese gusto tan raro de muchas mujeres a la desnudez de sus

trajes? (...) los médicos han probado cuan perniciosa es la desnudez a la salud, mil ejemplares han corroborado esta justa opinión comparados con los principios de higiene, muchas han delatado a la razón esta moda asesina (...) arrostrar la muerte por la gloria, es el valor de los héroes, y arrostrar la muerte por el capricho, es el valor de las mujeres modernas” (En Suárez: 1999a, 172-173).

Contra la lujuria carnal, de cuya materia es la gula, la que llama a la soberbia y cuyas chispas las plitas deshonestas, y cuyo humo la infamia ceniza de la inmundicia y por fin el pozo infernal, como dijera Francisco de Castro en su obra *La Reforma Cristiana* (1785), se hallaba la expiación del pecado y la salvación del alma. Tanto en la más moderna obra de Castro como en las más antiguas de Juan de Palafox y Mendoza (1691), o del jesuita Alonso de Andrade (1642), reinaba la idea de eludir las tentaciones y no acudir en demasía a los disfrutes mundanos de un baile, un sarao, una tertulia o una romería, porque “de romera a ramera ay poquísima distancia” (En Suárez: 1999a, 136).

Sin lugar a dudas, la Iglesia veía con malos ojos el borbonismo, por ser políticamente regalista y moralmente ilustrado, proveniente de jansenistas o liberales masones y lleno de un libertinaje que parecía no desearse controlar ni por los nobles ni los cortesanos, quienes daban “mal ejemplo” a los vasallos y hacían que la iglesia perdiera su poder moral. Ante esta situación se requería de una institución que con el tiempo había logrado prevalecer en las prácticas de la gran mayoría de los feligreses y que les recordaba su lugar en la Iglesia y con su alma, las instituciones de capellanía de misas; estrategia muy utilizada desde el siglo XVI. Ciertamente las obras pías eran una eficaz alternativa para mantener el poder terrenal y espiritual de la Iglesia entre los creyentes.

Sin importar la diferencia entre una capellanía eclesiástica y otra civil, las familias que pretendían asegurar su influencia terrenal y su seguridad espiritual debía patrocinar a alguno de sus hijos o hijas en el oficio eclesiástico y las capellanías de misas eran el medio idóneo pues satisfacía esta fundación a un sacerdote y su parroquia, quien y en donde se oficiaban misas en memoria de los difuntos de la familia, parientes y amistades de ésta. El fundador donaba determinada cantidad o bienes para que con la renta que éstos produjeran, primero se sostuviera un capellán que debía decir o mandar decir misa en favor de las almas que se estipularan, y en segundo término, para que los jóvenes hijos varones de las familias fundadoras disfrutaran de una renta a perpetuidad si llegaban al sacerdocio o de una renta para pagar la universidad (Wobeser: 1999, 12).

Cabe añadir que los fundadores podían ser varones y mujeres, las mujeres mayores de doce años podían ya fundar capellanías, las mujeres casadas lo podían hacer con la autorización del marido y las religiosas o monjas lo podían hacer con el permiso de sus superiores. Así, entre 1700 y 1821, entre los fundadores de las capellanías de misas en la Nueva España, el 23.51% correspondía a mujeres (Wobeser: 1999, 13-17).

Fundadores de capellanías y su vinculación con el clero. Nueva España 1700-1821 (Wobeser 1999: p.65)					
<i>Eclesiásticos</i>	<i>Hombres laicos</i>	<i>Religiosas</i>	<i>Mujeres laicas</i>	<i>Parejas</i>	<i>Total</i>
272	878	29	377	163	1,719
15.82%	51.07%	1.68%	21.93%	9.48%	100%

La costumbre de utilizar a las capellanías con fines sobre todo rentistas fue muy extendida en Nueva España, así se crearon fundaciones ocupadas a lo largo de varias generaciones, y en conjunto, los fondos de capellanías constituyeron un capital social, que pasó de generación en generación mediante el cual se contribuyó a sostener a las familias y a financiar la educación de los hijos.

Junto a las capellanías laicas, se organizaron los patronos laicos y, como las capellanías, tenían la finalidad de mandar celebrar misas, pero a diferencia de aquellas, no había capellanes sino patronos laicos quienes veían por las familias fundadoras, esposos que aseguraban a sus esposas e hijas, padres de familia que proveían a sus hijas solteras o monjas, hermanos varones que dotaban a sus hermanas, etc., en donde intervenía un sacerdote en particular, pues los patronos laicos podían escoger libremente a los sacerdotes y sustituirlos a su voluntad (AGN: Bienes Nacionales. Leg. 315 exp 58). Esta capacidad de elección generó una nueva movilidad entre los antiguos sacerdotes ascéticos estudiados a la manera del siglo XVI, con los sacerdotes que habían tenido relación con el nuevo imaginario utilitario de los jesuitas y el imaginario mercantil de los borbones, contando con una visión distinta acerca de lo que era y debía hacer la comunidad y el pueblo; esto generó un cambio que dio principio a una mayor autonomía entre los pobladores de las comunidades, villas y ciudades con respecto a sus roles y actividades productivas, a sus gustos y preferencias morales y materiales; concretándose en la elección de cierto tipo de sacerdote, más a fin y vinculado más a su rebaño que les proporcionaría confianza y seguridad. Por su parte, la seguridad espiritual y material que proporcionaban estas instituciones religiosas y laicas, satisfacía moralmente la honra y prestigio

tanto de la mujer petimetre como de la maja, de la mujer pobre como a la rica, y de la mujer cortesana como de la noble.

Otra institución de gran importancia para la satisfacción de la honra de la mujer en tiempos borbónicos lo fueron las instituciones religiosas no profesas de mujeres, que también sirvió como estrategia para el sostenimiento de las familias, esta vez como albergue y para la educación. Como ejemplo de esto, en el pueblo de Xalapa se construyó un templo en 1641, pero fue abandonado y tiempo después fueron los jesuitas, quienes tomaron el edificio sumamente deteriorado, convirtiéndolo en iglesia advocada al Sagrado Corazón de Jesús, tras su expulsión, una mujer secular llamada Rafaela Marín de Burgos fundó ahí mismo en 1753, una institución religiosa formada por mujeres no profesas, en la que se albergaron hasta catorce beatas “observando la misma regla de los franciscanos con bastante recogimiento y austeridad” (Pasquel: 1949, 177), y “(...) por lo cual se llamó a tal Templo Expiatorio del Beaterio, en favor del cual reconoció una hipoteca a cargo de sus bienes, por seis mil pesos, destinados también, al sostenimiento de una escuela de niños” (Pasquel: 1975, 79), y la cual fue ampliada en 1794 y adaptada como colegio para niños; época dentro de la cual la educación era cada vez más una necesidad social de acuerdo los ideales ilustrados provenientes de los reyes Carlos III y Carlos IV (1759-1808).

Pero serán las nuevas instituciones educativas las que intenten, aunque sin mucho éxito al principio, determinar un nuevo tipo de honra en ciertas mujeres de familia acomodada, ello a base de las ideas ilustradas, bajo un educación femenina que empezó aplicarse en México poco después de que los ilustrados españoles consideraron la importancia de que la mujer, dejara de ser “recogida”, “arrepentida”, encarcelada y recluida, aislada de la sociedad y de la producción, por lo que debía ser educada con base en su “igualdad intelectual” ante el varón; tal como lo menciona Feijoo y Campomanes. Al respecto, el estudio de los recogimientos de mujeres de Muriel, muestra que para 1800 éstos habían perdido su función “protectora” pues durante la segunda mitad del siglo XVIII algunos habían sido convertidos en cárceles o escuelas para mujeres y otros habían cerrado definitivamente, así, la confinación de la mujer había dejado de ser opción para los déspotas ilustrados (Muriel: 1974, 116).

Los planes educativos para la mujer durante el virreinato fueron diseñados por el imaginario español ascético del siglo XVI para hacerla una buena cristiana, virtuosa, honesta, recatada, muy separada de la formación considerada para los varones, a quienes se les instruía para un mayor desenvolvimiento

dentro de la sociedad en todos los sentidos. De este modo durante los siglos XVI y XVII, toda la educación estuvo a cargo de la Iglesia quien enseñó “las primeras letras a los niños y niñas vasallos. Además de las escuelas de niños, existían los conventos de monjas para las niñas que podían pagar su estancia, los maestros particulares para las niñas nobles y de familia acomodada, las escuelas privadas denominadas “escuelas amigas” o “migas” para las niñas de familia acomodada y medianamente acomodada, y para las niñas de escasos recursos “las escuelas pías” de diversas órdenes religiosas. Las niñas educadas en los conventos obtenían una instrucción más completa, especialmente si tenían la intención de profesar en ellos. En las familias opulentas se contrataba profesores, frecuentemente extranjeros que enseñaban música, dibujo, inglés, francés y alguna otra habilidad propia de las damas distinguidas (Gonzalbo: 1985, 17). Las amigas, solían recibir a varones de 3 a 7 años y a niñas de 3 a 12 años, cubrían la función que actualmente realizan los jardines de niños y tenían prohibido recibir a muchachos para enseñarlos a leer, al no ser incumplida la ordenanza se les cobraba una multa de 20 pesos el castigo y el cierre del establecimiento. En 1735 las “amigas” solicitaron a la autoridad clerical se les autorizara enseñar a leer a niños varones menores de 5 años en salones separados de las niñas, así como se les aplicara un examen a las niñas, y estas debían de pasarlo para ascender en su educación, pero ambas propuestas fueron rechazadas; sin embargo en el mismo año de 1753, con la llegada de la Compañía de María, algunas escuelas amigas como la cofradía de Aránzazu, lograron emprender una educación libre de intromisiones del clero. En este marco iniciaron los primeros colegios borbónicos en México para niñas (Gonzalbo: 1990a, 25-41).

La Compañía de María, orden de enseñanza católica con espiritualidad ignaciana (de orientación jesuita) llegó a la Ciudad de México en 1753 y abrió un internado para niñas españolas y criollas en el convento de Nuestra Señora del Pilar conocido como “La Enseñanza” y otro colegio abierto por patrocinio regio y por la Compañía de María en 1758 para niñas indias, bajo el nombre de Nuestra Señora de Guadalupe conocido como “La Enseñanza Nueva” (Cf. Muriel: 1946). Para 1767 se abrió una tercera escuela, el Colegio de San Ignacio de Loyola, comúnmente llamado “Las Vizcaínas”, por ser de este origen sus fundadoras y que admitía a hijas de familias provenientes de esa provincia española. Las tres escuelas, aunque nunca pasaron de tener una matrícula mayor de 150 niñas inscritas, admitían a niñas desde los siete años, y enseñaban a las indígenas “las primeras letras” y habilidades domésticas como lavar, planchar y costura rudimental, debido a su posición estamental; mientras a las españolas y criollas se les enseñaba a leer, escribir, preceptos religiosos, bordado, costura, música y nociones de latín, aritmética, ciencia e historia, esto de acuerdo a su mayor

posición social (Arrom: 1988, 31-32). Era obvio que las enseñanzas estaban destinadas a mantener el imaginario equilibrador novohispano borbónico de acuerdo a una tímida reforma de la enseñanza para “educar” a la joven mujer y apartarla de la sociedad, pues ésta cada vez menos era controlable por la Iglesia y la norma moral religiosa y secular que mitigase el “afrancesamiento” que penetró en la colonia debido a la introducción del mercantilismo.

Pero las escuelas privadas de las “amigas” estaban a menudo a cargo de señoras de edad que sólo cumplan con los siguientes requisitos, ser de raza española, presentar fe de bautizo, mostrar comprobantes de legitimidad y pureza de sangre, y la carta del párroco aprobando sus conocimientos de doctrina cristiana y buena conducta; condiciones que perdurarían hasta 1805. De esa manera, lo que contaba era su “buena intención” por educar, sin tener un tipo de acreditación en cuanto a sus conocimientos sobre letras o dicción, y así recibían su licencia enviando una solicitud al ayuntamiento de la capital, y el gremio de los maestros de México de acuerdo con la Iglesia, controlaban el “buen funcionamiento” de la escuela mediante inspecciones de los visitadores (inspectores), quienes revisaban la educación de las niñas a través de la instrucción del catecismo, buenos modales y primeras letras, siendo más que una educación para las estudiantes, una “ayuda” a las madres para mantener ocupados “útilmente” a sus hijos por unas cuantas horas (Muriel: 1989, 837). Su éxito en número de inscripción puede reconocerse en 1779 cuando había alrededor de tres mil niñas, la mayoría criolla, se encontraban matriculadas en las escuelas amigas de la capital de la Nueva España (Gonzalbo: 1990b, 29).

De este modo, los déspotas ilustrados borbones no confiaron en este tipo de educación, y el rey Carlos III con sus ministros como Campomanes y Jovellanos, consideraron que había que desbancar a las mediocres escuelas de paga y poner en su lugar escuelas municipales públicas y reales privadas, de carácter gratuito para las familias pobres y de paga a distinto coste para las familias con recursos, como lo señala la Real Cédula de 14 de agosto de 1768 para que todas las niñas se eduquen “porque la educación de la juventud no se debe limitar a los varones, por necesitar las niñas también de enseñanza, como que han de ser madres de familia” considerando que “el modo de formar buenas costumbres depende principalmente de la educación primaria” y las escuelas que el rey mandó fundar fueron para las hijas de los artesanos y labradores “pues a las otras puede proporcionárseles enseñanza a expensas de su padres y aún buscar y pagar maestros y maestras”; y a ésta Real Cédula se le añade la del 11 de mayo de 1783 que declara que el objetivo de las escuelas de las niñas es “fomentar la buena educación en los rudimientos de la fe católica en las reglas del bien obrar, en el

ejercicio de las virtudes y en las labores propias de su sexo, dirigiendo a las niñas desde su infancia” mediante la formación de un “establecimiento por el cual las maestras se ejerciten continuamente en la educación” y se ordena a las maestras, de todo tipo de escuelas, ser examinadas y aprobadas por la diputación correspondiente en todos los artes que se brinden de esta antigua y nueva enseñanza; además de los requisitos de raza y pudor moral antes descritos. Y por lo que toca a la enseñanza, además de lo antes mencionado en las Vizcaínas, por ejemplo, menciona que son oficios las labores que han de enseñarse “empezando por las más fáciles, como faja, calceta, punto de red, dechado, dobladillo, costura, siguiendo después a coser más fino, bordar, hacer encajes; y en otros ratos... hacer cofias o redecillas, sus borlas, bolsillos y sus diferentes puntos, cintas caseras de hilo, de hilaza, de seda; galón, cinta de cofias y todo género de listonería o aquella parte de estas labores que sea posible o que se inclinen sus disciplinas”, bajo un horario de cuatro horas por la mañana y cuatro horas por la tarde evitando que las niñas anden “de vagas y ociosas aprendiendo vicios” (Muriel: 1989, 837-839).

A estas reglas se ciñeron las escuelas de Enseñanza Antigua (Nuestra Señora del Pilar), de Enseñanza Nueva (Nuestra Señora de Guadalupe) como la de las Vizcaínas (San Ignacio de Loyola), y las de posterior fundación en la Ciudad de México, algunas de ellas patrocinadas por miembros de las Sociedades de Amigos del País, así como otros colegios en favor de la educación de la mujer creados en Querétaro (Colegio de San José), Guadalajara (Escuela de San Diego y Escuela de San Juan de la Penitencia), y se fundan las Escuelas Amigas Municipales a partir de 1786; también los colegios privados de las “amigas” tuvieron paulatinamente que examinar a sus maestras y hacer coincidir sus formas de enseñanza con la “oficial secular”. Finalmente, se establecerán por los déspotas ilustrados, aunque ya tarde para Nueva España, cuatro mandatos de ley básicas para la educación moderna: la primera, en 1784, bajo la Ordenanza de Intendentes, se establecería la orden para todos los cabildos de establecer escuelas en todos los pueblos indios y españoles; la segunda, en 1812 bajo la Constitución de Cádiz para la creación de la Dirección General de estudios para España y sus posesiones con el interés de implantar un Plan General de Enseñanza para unificar la educación en todo el mundo hispánico; la tercera, en el mismo año por las Leyes de Cortes en que se reitera la responsabilidad educativa de los municipios mandando promoverla y patrocinarla económicamente dando a la diputación provincial el control académico al encargarle el examen y otorgamiento de títulos a los maestros; y la cuarta, la Real Orden de 1816 en la que se dispuso establecer en la Nueva España una Junta de Educación Pública para promover y controlar la educación primaria (Muriel: 1989, 839-841).

TERCER CAPÍTULO.

EL COMPORTAMIENTO DE LA MUJER: LA ÉPOCA DE LA INDEPENDENCIA.

Desde los colegios ilustrados en Nueva España (1753) hasta la Constitución liberal (1824).

Este tercer capítulo atenderá los temas que circundan al contexto en el que vivió la mujer de la época de la independencia, particularmente a través de algunos cuestionamientos sobre el problema de investigación como son en general, ¿qué incita el movimiento de Independencia en México y origina que suceda cierta transgresión por algunas mujeres en su comportamiento?, y ¿cuáles fueron los cambios de comportamiento que se aprecian en la mujer durante el final de la época borbónica y durante el movimiento de Independencia?; mediante el estudio particular sobre las preguntas ¿qué cambios de comportamiento se aprecian en la conducta de la mujer poco antes, durante e inmediatamente posterior al movimiento de Independencia?, ¿cuáles son los roles y las actividades de la mujer durante el movimiento de Independencia?, ¿cuáles fueron y cómo se llevaron a cabo los cambios que pueden ser considerados “transgresión” en los casos extraordinarios presentados en esta investigación por mujeres de la época?, y ¿qué tipo de comportamiento persistió al final del movimiento independentista?

Siguiendo la tesis que sostiene este trabajo, el comportamiento de la mujer en la época de estudio está fundamentado en el tipo de moral católica basada en una normatividad religiosa y una normatividad secular o civil. Ello origina un imaginario sociocultural de función equilibradora que propicia mayormente una inmovilidad social, estatización y fetichización de las costumbres y normas instituidas, determinando inmovilidad y falta de cambio en su comportamiento.

Sin embargo, a partir del movimiento de independencia en México, una nueva condición económico-social y política, hace que aparezcan nuevos roles (Cf. Lagarde: 1990) y actividades (Cf. Gonzalbo: 1987), tanto para el varón como para la mujer, esta vez fundamentados en una actividad educadora distinta a la tradición original del absolutismo de la Casa Habsburgo como lo fue bajo una educación de corte pseudo patristica o abiertamente tomista. La Casa Borbón había traído un nuevo tipo de educación racional y reflexiva inductiva que era impartida por los jesuitas, por los ilustrados y por los masones, quienes, eclécticamente, abiertamente o veladamente, generarán un cambio de participación y comportamiento (Cf. Arrom: 1988). Dicho cambio ocurre principalmente entre los varones criollos y los españoles avecindados en América, haciendo a su vez que éstos influyan en las mujeres de su estamento, por lo que éstas se comportarán de forma distinta a la función

equilibradora tradicional de la época colonial generando una distinta costumbre que evade en cierto punto la norma religiosa católica y rompe con la norma secular, ambas normas basadas en la idea absolutista-realista del Antiguo Régimen (Cf. Ledrut: 1987; Gonzalbo: 1985 y 1998; Arrom: 1988).

También cabe subrayar que, como afirma Williams, la movilidad de la época independentista en Nueva España hace que la moral cristiana religiosa y secular de sus habitantes se modifique, pues sus condiciones materiales e institucionales se hallan en crisis y se relacionan directamente con el mensaje comunicativo que determinará cambios significativos en el comportamiento de varones y mujeres. De esta manera, la mujer indígena, criolla y mestiza, será influenciada por las ideas, conductas y valores de los varones cercanos a ella, los cuales han comprendido y siguen el mensaje comunicativo de los jesuitas, los ilustrados o los masones, haciendo que se modifique el rol y la actividad económico-social en estas mujeres, al menos mientras dura el movimiento de independencia (Cf. Williams: 1958).

Por otra parte, para demostrar lo anterior, es necesario apearse a aquellas fuentes que proporcionen el imaginario sociocultural necesario para que comprendamos mejor la conducta de las mujeres, y ante una falta de fuentes que proporcionen mayor información sobre el comportamiento de mujeres comunes o no acomodadas en el periodo de estudio (1767-1824), es menester tomar aquellas de estamento acomodado porque abunda información sobre su situación, condición y comportamiento. Ciertamente ya hemos referido en distintos apartados de esta Tesis a la mujer común de acuerdo a datos generales, presentándolos como ejemplos generales, pero en este capítulo y sus apartados nos proponemos dar ejemplos particulares con base en la vida de mujeres nobles de casta indígena y aristócrata, y de castas criolla y mestiza acomodadas. Esta es la razón por la que se ha preferido para este capítulo utilizar aquellas fuentes más ricas y completas en información para determinar el origen, influencia y significado, del comportamiento de algunas de las mujeres pertenecientes a una condición sociocultural acomodada y poseer por lo tanto un buen "estatus social", al mismo tiempo que son de gran interés debido a que estuvieron ligadas a un rol social, o actividades políticas y productivas de la época, así como a los pensadores y actores varones de los movimientos sociales desequilibradores como fueron jesuitas autónomos, ilustrados independentistas o masones liberales.

Estos excepcionales casos de mujeres que lograron tener un comportamiento distinto al de la mayoría, lo hicieron gracias a tres situaciones (Cf. Gonzalbo: 1998); primero, a un nuevo tipo de

educación, una formal, más completa y abierta en sus objetivos como fue la jesuita y/o la ilustrada, y otra informal, que siguieron de acuerdo a la tradición familiar, al linaje, al estatus, y/o a la moda de la época, en correspondencia al estamento sociocultural y estatus social que les tocó vivir. En segundo término, a la creación de nuevos roles de transgresión, como ser conspiradoras, espías, propagandistas, proselitistas, abastecedoras económicas de los rebeldes, correos, informantes, compañeras de armas, compañeras silenciosas, impresoras, prostitutas, amantes, seductoras de militares y políticos, etc., (Cf. Guzmán: 2010), así como nuevas actividades económicas, como comerciantes, contrabandista de mensajes y armas, soldadas, guías de rebeldes por los caminos, enfermeras, aguadoras de tropa, enterradoras de los insurgentes muertos, etc. Y en tercer lugar, a un contexto social o que les permitió todo ello, bajo una relación muy distinta con el varón rebelde o insurgente, lo cual las respaldó y motivó a transgredir la costumbre, haciendo posible que se desequilibrara el imaginario sociocultural novohispano, y obteniendo éstas, un nuevo comportamiento (Cf. Arrom: 1988) con cierta autonomía, autosuficiencia, igualdad, identidad y libertad de decisión.

Pero también cabe subrayar que no lo hicieron solas, si bien ayudó en mucho su estatus social, el tipo de educación recibida, el tipo subjetivo de recepción que tuvieron hacia con dicha educación, lo hicieron siguiendo, actuando, resistiendo y demostrando a otros su condición de “mujer astuta”, “inteligente” o intuitiva, siguiendo ciertos patrones sociales que un varón común podía realizar. De esta forma, el influjo y apoyo del varón será muy importante, pues estas mujeres lograrán obtener en ellas ese desequilibrio bajo el apoyo de un tipo de varones a quienes tuvieron a su alcance, y quienes les proporcionaron una mayor visión que la tradicional doméstica, escolar y religiosa “propia de su sexo”, lo que las hizo se acercaran a los pensamientos de autonomía, autosuficiencia, igualdad, identidad y libertad de decisión, lo que las hizo ser una persona. Nos referimos a esa autonomía y libertad mercantil que provino de los jesuitas; la autosuficiencia e independencia económica aristócrata ilustrada; la postura humanista de igualdad humana; la igualdad universal de derechos propiamente ilustrada; la de identidad subjetiva y personalista liberal; así como la de libertad de decisión masona liberal.

La transgresión de la mujer durante el periodo de estudio se ha justificado como parte de su educación informal o formal, o bien al acercamiento de pensadores y activistas de ideales jesuitas, ilustrados o masones. En todo caso, su comportamiento transgresor de la norma social no involucra necesariamente una transgresión de la norma moral católica, ya que, como veremos, sus acciones

están de acuerdo a los ideales detentados por personas propias de la iglesia y religión católica, como teólogos, frailes y presbíteros. Es por ello que en cada una de sus acciones las mujeres se respaldan en una presencia varonil que les soporta y anima a realizar acciones y seguir con estos ideales. Pero es cierto que sólo una gran minoría de mujeres mantuvo hasta el final sus nuevas convicciones transgresoras de la norma social y levemente también, de la norma moral.

De este modo, será menester en éste capítulo, averiguar cuáles fueron las formas que a través de la educación jesuita, ilustrada y masona desestabilizaron el equilibrio colonial en Nueva España y propiciaron un cambio de rol y actividad entre sus pobladores, siendo de sumo interés comprender su influencia en el cambio de roles y actividades de algunas mujeres allegadas a estos imaginarios, siendo de este modo primero, advertir la Influencia jesuita en el caso del comportamiento de Bárbara Betanzos, indígena acomodada de la Mixteca Alta, (1772-1793); en segundo término la Influencia jesuita, ilustrada y aristócrata en el caso del comportamiento de María Ignacia Rodríguez de Velasco, criolla acomodada, (1794-1851); en tercer lugar la Influencia jesuita e Ilustrada en el caso del comportamiento de Josefa Ortiz de Domínguez, criolla acomodada, (1810-1829); en cuarto término la Influencia ilustrada, liberal y masón en el caso del comportamiento de Leona Vicario, mestiza acomodada, (1811-1842) y en quinto lugar, la influencia ilustrada, liberal y masón en el comportamiento de María Teresa Medina de la Sota y Riva, criolla acomodada, (1807-1822).

Solo cabe apuntar al final que, también de acuerdo a nuestra tesis central, debemos considerar que a pesar de la transgresión y desequilibrio del imaginario social que veremos a continuación por parte de algunas mujeres, "si bien la independencia constituyó una fractura política, ideológica y económica para el país, en el ámbito de la vida femenina, centrada en gran medida en la vida familiar y en el matrimonio, no se rompieron significativamente ni la estructura social, ni las normas, ni las conductas que habían regido en Nueva España" (Carner: 1987, 12).

I IMAGINARIO JESUITA COMERCIAL: DESEQUILIBRIO DE AUTÓNOMÍA Y LIBERTAD MERCANTIL. EL CASO DE BÁRBARA BETANZOS, INDÍGENA NOBLE (1772-1793).

Para abordar el tema de autonomía y libertad mercantil en la indígena Bárbara Betanzos, se necesita primero comprender cómo la enseñanza de la Compañía de Jesús entre los indígenas nobles influyó para que algunos de ellos lograran el objetivo de la educación jesuita, quien a través de sus escuelas modificarían en parte el rol y la actividad de la mujer en la segunda mitad del siglo XVIII y, a pesar de su expulsión, se mantuvo una instrucción que dio a la mujer noble la autonomía necesaria para

ejercer su poder aristócrata y libertad mercantil con respecto a las comunidades indígenas de su alrededor. De esta manera, iniciemos nuestra primera averiguación con la investigación del ideal imaginario de la educación jesuita apoyada primeramente por los reyes españoles Felipe V y Fernando VI.

Ya hemos mencionado en el capítulo anterior que la Compañía de María, orden de enseñanza católica con espiritualidad ignaciana de orientación jesuita, llegó a la Ciudad de México en 1753 y abrió un internado para niñas españolas y criollas en el convento de Nuestra Señora del Pilar conocido como “La Enseñanza”, así como otro colegio abierto por patrocinio regio y por la Compañía de María en 1758 para niñas indias, bajo el nombre de Nuestra Señora de Guadalupe conocido como “La Enseñanza Nueva”, así como en 1767 la apertura de una tercera escuela, el Colegio de San Ignacio de Loyola, comúnmente llamado “Las Vizcaínas” (Cf. Muriel: 1946). Estos colegios suelen representar el inicio formal de la educación jesuita para la mujer en la Nueva España.

Sin embargo, desde la llegada de los jesuitas a México en 1572, era la educación su mayor interés, tanto para indios como para criollos, tanto varones como mujeres, mediante el uso de las técnicas y los métodos más modernos a su alcance. Así, los jesuitas se extendieron hacia el norte y el sur del territorio de la Nueva España donde no había llegado orden alguna hasta mediados del siglo XVIII, logrando que la Compañía estuviera estrechamente vinculada a aquellas elites productivas de adelanto que se iban estableciendo en los extremos y lejanías de esas tierras, donde se encontrarían con mano de obra indígena o mestiza, y se predicaría una enseñanza con mayor soltura en los oficios, encaminándose hacia el logro de cierta autonomía, autosuficiencia, e independencia económica; objetivos ellos, gracias a la libertad mercantil que subyace en la orden jesuita. Este carácter de autonomía y autosuficiencia estaba orientada hacia todas los estamentos sociales, es decir, bien podía ser para los indígenas, los criollos o los españoles, conllevando en todo caso un beneficio económico, puesto que el resultado es observable en la autosuficiencia alimentaria y comercial comunitaria, así como en la autonomía, que puede percatarse en la fortaleza espiritual de su trabajo y sus ideas. De esta forma, la educación jesuita logra cierta independencia económica con respecto a la empresa de devotos y productivos varones y mujeres que harían de sí mismos personas útiles, y de su tierra la más productiva. Así los jesuitas iniciaron sus primeros colegios, siendo Pátzcuaro (1574), Oaxaca (1576) y Valladolid (1578) sus puntos de partida (Gonzalbo: 1990, 172).

Por otra parte, hemos dejado claro también que el Estado Español utilizó a los jesuitas como consejeros directos de los gobernantes desde 1700 hasta al menos 1767, siendo éstos primero, siervos obedientes del Papa, sabios teólogos y enérgicos estudiantes de todas las ciencias, decididos a luchar en contra de las ideas Reformistas europeas y preocupados por seguir las enseñanzas de Jesús mediante métodos y técnicas modernas que harían de cada comunidad católica cristiana una comunidad autosuficiente, productiva y consciente de sus deberes, tanto religiosos como económicos en beneficio del Papado y la Corona Española. Ello implicaba una reeducación de los feligreses, indios nobles, españoles y criollos adinerados; las castas superiores de la conformación social de la Nueva España.

Alejadas de las ciudades donde el vicio había hecho sus estragos desde mediados del siglo XVIII modificó ciertos comportamientos en varones y mujeres que acarreaban problemas sociales como las “nuevas modas”, cierto tipo de prostitución, y el deterioro de las costumbres coloniales originarias, como hemos visto ya en el capítulo anterior, las comunidades jesuitas florecieron en la provincia novohispana, gracias a las acciones de sus benefactores quienes eran personas adineradas, funcionarios de gobierno, comerciantes y emprendedores, haciendo de sus misiones, productivas haciendas y centros de abastecimiento que producían cosechas, alimento y ganado; “esta base, centrada como lo estaba en la explotación de las fincas rústicas, se alejaba de las aceptadas prácticas europeas de un financiamiento esencialmente urbano” (Konrad: 1995, 14).

De esta forma, con el afincamiento y crecimiento económico de la hacienda jesuita, pronto ésta suministraba los ingresos necesarios para el mantenimiento de la propia actividad de la orden y puesto que se localizaban en la periferia de los centros urbanos españoles, empezaron a controlar y articular gran parte del comercio colonial interno. Esto supuso una competencia con otros centros productivos y “aunque la Corona, como su patrocinador, estaba dispuesta a pasar por alto las implicaciones de la competitividad de las actividades económicas de los jesuitas, los arzobispos y los obispos no tenían las mismas inclinaciones” (Konrad: 1995, 15). Esto creó un constante conflicto sobre la jurisdicción (derechos y deberes en el cumplimiento de los ritos eclesiásticos) y los recursos (diezmos y otros derechos de pago a la iglesia) que debían manejar los jesuitas, quienes por sus acciones se inclinaban más hacia los asuntos materiales que a los bienes espirituales.

Hay que mencionar que para mediados del siglo XVIII la Compañía de Jesús estaba en su esplendor, tal como lo demuestra el *Catálogo* que fue publicado en la Imprenta del Colegio de San Ildefonso en

1751, por lo que ésta orden no tuvo mayor crisis interna que la que se dio debido a los conflictos y a la competencia antes dicha, por lo que hemos de echar en tierra lo que algunos historiadores desde una óptica europeocentrista han afirmado (Torales: 2008, 398).

Por otra parte, los jesuitas eran sumamente estudiados y versados en la idea de identificación con Jesucristo, lo que significó dotar a sus seguidores de una identidad cristiana más allá de todas aquellas antes percibidas por otras órdenes, esto es, un nuevo imaginario material y espiritual basado en la productividad material, el orden de la economía y la concentración de la comunidad en un trabajo útil, productivo y benéfico para sí mismos, ofreciéndoles una visión de autonomía y libertad mercantil.

Esta visión se hacía patente a través de la forma en que se llevaba a cabo la administración de las fincas rústicas a cargo de la orden jesuita, pero también en la forma como se educaba durante la doctrina y la enseñanza de letras y números. En ambos casos, la orden jesuita mostraba una multiculturalidad que creaba una verdadera corporación con fuertes vínculos interregionales y transoceánicos que representaron un peligro inminente al estado absolutista de siglo XVIII (Cf. Torales: 2007).

Así pues, esta corporación educaba con un fin específico, si bien por un lado era obtener el equilibrio del imaginario católico asentado en el Papa y el reino español, por otro lado alentaba, a manera de un nuevo imaginario que desequilibra el gobierno absolutista, una visión humanista y una práctica utilitaria moderna que determinaba autonomía, autosuficiencia, identidad e independencia económica en cada alma, destinada ya como persona, haciéndola útil para el papado, la Corona y para sí misma.

Ya hemos señalado que en la obra de Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro en su *Ensayo sobre la mujer, o Defensa fisiológica e histórica del bello sexo* publicada en España en 1739, daba cuenta de que tanto varón como mujer eran intrínsecamente iguales en capacidad intelectual, y atribuyó la aparente superioridad del varón a una socialización que les permitía desarrollar sus talentos, contrario a la actividad de la mujer quien se hallaba recluida y estaba obligada a limitar sus pensamientos a la cocina, los vestidos, el amor y “cosas propias de su sexo”. Pero Feijóo sostenía que, con la instrucción adecuada, las mujeres podían ser miembros igualmente valiosos de la sociedad y también la idea de que la instrucción a las mujeres era necesaria para colaborar en el

orden familiar de los dominios americanos, como ya hemos visto, sería un hecho en las venideras reformas borbónicas.

Así, esta idea de utilidad práctica propia del renacimiento-humanista hacia varones y mujeres, se mantuvo entre los jesuitas, y las órdenes religiosas desde su llegada al Nuevo Mundo dieron cuenta de lo necesario que era sostener y mantener las actividades indígenas a base del gobierno de los nobles indios, quienes organizaban la vida colonial trasladando los patrones culturales de los españoles a América. Entre aquello que debía mantenerse del antiguo régimen imperial náhuatl, era la actividad práctica y productiva propia del indígena noble, por lo que la educación de las órdenes religiosas iba en ese sentido, el de mantener el modelo de actividad útil y práctica propia de los nobles indios, y éstos a su vez hacia con sus antiguos vasallos, varones y mujeres.

Por su parte, los jesuitas mantuvieron este modelo indígena y le aunaron la visión humanista y renacentista, enriqueciéndola con novedosos métodos y técnicas de cultivo, artesanía, cosecha, riego, manutención del ganado, orden financiero en el comercio y administración de sus fincas, lo que contrajo un gran logro, un proceso de ordenada reeducación del indígena noble y de la gran masa de pobladores indios, así como un reordenamiento de las relaciones entre españoles y criollos en un sentido mercantil. Esto es, una enseñanza activa en contra del recién pasado pensamiento moral cristiano que giraba en torno al principio imaginario acerca de que “el fin de la actividad humana es la satisfacción de las necesidades, y no el progreso económico” (Méndez: 2012, 157).

Es por eso, que a la llegada de los borbones desde 1700, ya existía una compleja instrucción en varones y mujeres indígenas nobles, quienes tanto en sentido práctico como en la administración del hogar, o en sentido financiero como la administración mercantil, eran piezas útiles y benéficas para el mantenimiento del orden colonial interno. Dicho orden lo ejercía tanto el varón como la mujer novohispana en aquellas fincas rústicas y haciendas, ambos más útiles y prácticos, con actividades que en cierta forma los hacían más autónomos, autosuficientes y con cierta independencia económica personal. Así, con respecto a la mujer, éstas no solo eran madres responsables, esposas ahorrativas y compañeras útiles para los varones, también tenían responsabilidad como “personas de razón”.

Por otra parte, la influencia jesuita en la sociedad también puede observarse en sus obras arquitectónicas. El siglo XVIII fue la época que marcó el fin de la construcción de las grandes

catedrales barrocas en Nueva España, su majestuosidad revela la importancia que se les concedió al oficio “divino”, pero la labor que tuvo que organizarse alrededor de su construcción nos revela la importancia del oficio “terrenal” que hicieron. La catedral de Oaxaca es uno de los mayores ejemplos de cómo la educación jesuita llegó a los indígenas a través del uso de las formas artísticas del estilo barroco y cómo los indígenas se “delatarían” como constructores mediante el estilo tequitqui en confluencia con sus poblaciones en la sierra sur y norte, en los valles centrales y en la Mixteca (Ibarra: 2000, 50).

La Catedral de Oaxaca fue “el proyecto por antonomasia del cabildo” y, además fungió como sede de la autoridad episcopal, organizándose desde ahí el gobierno de una de las diócesis más complejas de la Nueva España debido a la diversidad étnica, lingüística, geográfica y económica en la que vivían sus pobladores. Sin embargo era relativamente modesto y de escasos recursos siendo apreciado como un “escalón menor en el ascenso de la carrera eclesiástica”, porque en Oaxaca sólo se pagaba el diezmo por conceptos de productos europeos, siendo éste el principal ingreso del cabildo y del obispo. Y es que no se percibía diezmo alguno sobre el valor de lo que se comerciaba en la región de Antequera, ni de los productos más importantes como el maíz, o la grana cochinilla (Ibarra: 2000, 52-53).

De esta manera, Oaxaca no era lugar para una brillante carrera eclesiástica o bien para enriquecerse, por eso y por la compleja situación de la provincia de Antequera, desde un principio la orden de mayor arraigo fue la de predicadores, al principio, de frailes dominicos, quienes desde 1592 erigieron numerosos e importantes conventos en la ciudad de Oaxaca, en la Mixteca (Yanhuitlán, Teposcolula y Cuilapan), en los Valles (Tlacoahuaya), y al sur en Tutupec y Tehuantepec, fundando también extensas tierras ganaderas y de labor. Sin embargo, durante el siglo XVIII, la secularización afectó mucho su presencia que declinó notoriamente y por su parte, los jesuitas se hacían cada vez de más ranchos, haciendas, molinos y trapiches, de ellos al menos dos de importancia para 1760, uno en la ciudad de Oaxaca y el otro en la Mixteca (Ibarra: 2000, 60; Cuevas: 1946, 505).

Entre la acción social que los Jesuitas tenían en sus preceptos morales estaba por supuesto, la salvación de las almas, y se caracterizaron por su predicación de amabilidad e interés porque la juventud se instruyera de las ciencias y la literatura. A ello se sumaba su auxilio con sus donaciones a los pobres, sus visitas y consolación a los enfermos, manteniéndose como confesionarios incansables, y como ya hemos visto, el proceso de la confesión del pecado traería a los devotos un

atisbo de pensamiento propio, de conciencia y conveniencia (Cf. Jiménez: 2010). Estas actividades les generaron admiración y respeto de sus feligreses, introduciendo una verdadera reforma en el pensamiento de toda la región de Antequera, particularmente de los oaxaqueños y consiguiendo con el correr de los años, una ciudad de devotos cuyos habitantes no permitían el hurto, la embriaguez, el adulterio o el perjurio (AGI: 1791, LG 2580).

De esta manera en poco tiempo los Jesuitas, con su sabiduría y elocuencia, fueron ganando numerosos adeptos y con ello la donación de casas con grandes solares para edificar su templo y el colegio y también recibían cuantiosos donativos en dinero para la realización de sus acciones educativas. Sin embargo, como buena parte de los terrenos donados, pertenecían a los Dominicos, al verse estos afectados en sus intereses y derechos, recurrieron al obispo en busca de justicia, situación que cambió legalmente la posición de privilegio de los Jesuitas, pero éstos hicieron caso omiso de la determinación del obispo respecto sobre dichas propiedades, provocando con ello que esa autoridad eclesiástica intentara continuamente obstaculizar sus distintas actividades. La situación se agravó cuando bajo el argumento de entorpecer la administración e instrucción real debido a su sometimiento al Papa, la Compañía de Jesús fue expulsada en 1767 y los dominicos ocuparon su lugar; si bien la Compañía volvería para 1789 por orden de Carlos IV (Gay: 1950, 400-411).

Los dominicos, como los jesuitas, habrían de seguir el plan de educación cristiano que durante los siglos XVI y XVII consistía en instruir a los indígenas nobles, varones y mujeres, en la catequización y enseñanza de la Doctrina, pero debido a la enseñanza de oficios, lenguas, música, canto y oración que los jesuitas habían estado instruyendo, y particularmente en las mujeres a quienes además enseñaron completa la Doctrina Cristiana, memorización de oraciones en lengua castellana, lectura castellana de cartillas, la vida de Jesús y la vida de personajes ilustres (santos y beatas), los dominicos continuaron la obra debido a que varones y mujeres indígenas eran quienes enseñaban a sus iguales, y los dejaron seguir para mantener el fin de preparar a la nobleza indígena para ejercer eficazmente su posición social.

La mujer indígena noble ejercería tal cual a la forma jesuita el rol cristiano de hija, madre, esposa o viuda, siendo en su condición más útil y práctica, y como parte de la actividad productiva de su posición, celebraría junto con su esposo, los festejos y celebraciones de los pueblos, manteniendo el orden, control social y económico de las corporaciones, haciendo uso de su nobleza para influenciar en las decisiones de las comunidades indígenas, pero de forma más autónoma, autosuficiente y más

independiente, ya no tan a favor de las élites españolas, sino de las relaciones criollas e indígenas creadas durante el siglo XVIII. Y es que en el siglo XVIII el interés de la Iglesia cambió a fin de mantener el orden en España y sus colonias, por lo que la enseñanza de la mujer noble indígena fue vista con un objetivo distinto, pasando a ser más prioritario debido a ser responsables de la educación informal de las generaciones venideras y de la transmisión de valores en el seno familiar, así como el papel determinante que tenían en cuanto a su estado de nobleza como “modelos sociales”; y esto aunado a la Contrarreforma y al movimiento Barroco, en el cual la Compañía de Jesús formaba parte sustantiva.

Si bien es cierto que los estudios coinciden en que los jesuitas nunca tuvieron un peso tan grande en Oaxaca en cuanto al manejo y supervisión de sus tierras, fue el tipo de educación y la forma en la que instruyeron masivamente a los indígenas en sus misiones, lo que los caracterizó, pues fortalecieron la nueva norma moral religiosa y secular ligada más al espíritu mercantil, mediante la educación (moral cristiana, letras, aritmética, artes y ciencias), la enseñanza de la piedad interior (vida sacramental y religiosidad popular), la dotación al indígena de la castellanización (lengua oficial), la erradicación de muchas prácticas de idolatría (un imaginario sociocultural católico) y la lucha contra los abusos y excesos de los funcionarios eclesiásticos y civiles (un orden civil), todo ello al menos entre 1760 y hasta 1767, por lo que a decir del principal historiador oaxaqueño del siglo XIX, el presbítero José Antonio Gay, “dejaron huella a la hora de su partida” (Ibarra: 2000, 62-63; Gay: 1950, 412-413).

La visita realizada por don José Gregorio Alonso de Ortigosa, prelado de Oaxaca ocurrida a partir de 1775 acerca de la situación que guardaba la provincia de Antequera para conocimiento de Su Majestad Carlos III relativa a la diócesis, indica claramente, de entre otros intereses, el grado de avance que en materia de educación habían iniciado los jesuitas, el cual era una “catolicismo moderno” donde el varón y la mujer eran educados para erradicar las viejas prácticas idolátricas o sincréticas, pues “nada hay tan importante a las verdaderas, sólidas felicidades de la Iglesia y a la conservación, tranquilidad y buen orden de la república cristiana como formar a la juventud en los principios y máximas de la religión en el amor a la virtud, a las letras, al honor, y conocimiento de los legítimos intereses del creador y la causa pública, sembrando en sus tiernos corazones sentimientos y reglas de humanidad, piedad y nobleza (...) Un hombre inculto, ignorante es susceptible de pensamientos bastardos, suspicioso, temerario, insociable, perjudicial, y contrario a todo sistema que no se acomoda a sus groseros modos de pensar, juez inexorable y corrompido contra las ideas y

máximas que conspiran, a la reforma de las costumbres vaciadas y a la conservación del Estado (...)” (AGI: 1791, LG 2584).

Esta visión “católica moderna” jesuita sobre la instrucción, se aplicó tanto a niños como a las niñas indígenas, así como a los jóvenes nobles, varones y mujeres, a quienes subrayaron dichos términos influyendo de manera importante en la formación y conducta de la mujer indígena, como fue el caso en la Mixteca oaxaqueña. Así, mediante una serie de misiones en las poblaciones indígenas, particularmente de la Mixteca Alta, los jesuitas aplicaron sus saberes útiles haciendo de sus aprendices varones y mujeres ingeniosos en la vida práctica, con conocimiento en la lengua castellana y los números, vinculándolos con actividades sociales concretas de acuerdo a su condición familiar sociocultural y económica. Esta realidad en la educación de las hijas de los indios principales, se debía a un comportamiento propio de la cultura indígena mixteca que prevaleció y se mantuvo por parte de los misioneros jesuitas, quienes sabían que debido a su condición sociocultural, este tipo de mujeres debía saber manejar su hogar y sus pertenencias con cierta autonomía.

Que los jesuitas pudieran mantener este tipo de instrucción hacia la mujer noble indígena, coincidía con el hecho de que a partir de 1750 el despotismo ilustrado promovería el ideal por el cual la mujer de todas las castas fuera alfabetizada de manera masiva. El gobierno real exigió que las parroquias sostuvieran maestros que enseñaran lectura y doctrina en lengua castellana, y así, en la segunda mitad del siglo XVIII, la mayoría de las 237 escuelas que se abrieron en el Arzobispado de México y las 29 de Oaxaca, enseñaban “a aquellas que mostraran inclinaciones y que se espera que pueda servirles” (Luque: 1970, 289).

Por su parte, los varones ilustrados consideraban necesario que la mujer modificara sus roles y actividades productivas pasando de ser sujeto con un rol social casi inmóvil y fuerza de trabajo inerte, a una persona con un rol social más activo y útil, por lo que el primer paso de acuerdo a la ilustración, era urgentemente educarlas, hacerlas aparecer en la vida pública mercantilista, en la industria, e incorporándolas a algunos gremios tal cual se logró gracias al decreto de 1784 con el fin de renovar la economía española y colonial (Vásquez: 1989, 56-57).

De esta manera, de acuerdo a la tradición mixteca, a los objetivos jesuitas y más tarde, en concordancia a los motivos ilustrados, la mujer debía modificar su comportamiento en cuanto a su actividad, la cual debía ser productiva, útil y provechosa para Nueva España. Es así como

presentamos el siguiente ejemplo de gran interés en la conducta y comportamiento de una mujer indígena noble y su importancia en las relaciones comerciales de la región de la Mixteca Alta, quien con autonomía de decisión y libertad mercantil, manejó su fortuna; tal como se relata en el Archivo Histórico Judicial de Oaxaca (AHJO), en Materia Civil y de la Jurisdicción de Teposcolula, entre los años de 1781 a 1798. Ella fue Bárbara Betanzos.

Bárbara era una indígena originaria de la cabecera de Texupa, probablemente, su familia estuvo compuesta por principales o nobles comerciantes de la región de la Mixteca Alta, quien debió aportar una dote considerable de la cual no tenemos registro alguno, pero por las propiedades y bienes comerciales que ella manejaría más adelante, se puede imaginar su monto y con él hallar el propósito de su matrimonio. Alrededor de 1772 Bárbara Betanzos se casó con Nicolás Ruis, un indígena de Teposcolula, una de las principales cabeceras de la Mixteca Alta, y gobernador de la misma a mediados del siglo XVIII; de este enlace nacería Rosalía Ruis.

El matrimonio de estos dos principales indígenas obedecía a una habitual forma de cómo los naturales podían entre ellos adquirir estado, pues las autoridades coloniales promovían estos enlaces matrimoniales ya desde la Real Cédula de 1570, recopiladas en el Código de Ovando, donde se asienta que:

“Los matrimonios de los indios sean muy favorecidos por las justicias eclesiásticas y seglares y por los curas haciendo cada uno en su districtu y jurisdicción y parrochia, lista de los que están solteros y en edad y condición de se poder casar, dando orden como se casen y favoreciéndolos para que se puedan sustentar” (En Gonzalbo: 1998, 40).

La condición (Cf. Lagarde: 1990) de Bárbara Betanzos estaba caracterizada por el rol de hija de unos indígenas principales, éstos al pactar su matrimonio con otros de igual condición sociocultural y estatus social le crearon un nuevo rol como ama de casa. Sin embargo, su situación (Cf. Gonzalbo: 1998) había cambiado, pues al casarse, no solo contrajo las obligaciones y actividades inherentes en el rol como esposa, pues al hacerlo con un principal, éste esperaba de su esposa una serie de comportamientos (Cf. Arrom: 1988) de acuerdo a su linaje y condición que la forzaba a ser más autónoma.

Bárbara había sido educada tradicionalmente para hacerle frente a esta importante condición, por lo que este tipo de esposa noble era parte de una ancestral participación de la mujer en las altas esferas de poder mixteco. Su especial condición, la había hecho recibir de los misioneros jesuitas una educación distinta a las indígenas del común. También su matrimonio no era del común, ella debió ser virgen y mayor de los 18 años de edad, no como las jóvenes indias de 13 a 16 años que contraían matrimonio en los bajos estratos. Entre los mixtecos se había establecido desde antiguo una importante red de alianzas por medio de sus matrimonios y practicaban la endogamia, lo que además generó una complicada red de alianzas a nivel de la élite que servía como medio para mantener el orden en la región (Cf. Dahlgren: 1990; Joyce: 1996, 33-47).

Así pues Bárbara Betanzos inició una vida condicionada en su rol de “esposa noble indígena” que en su caso significaba una serie de actividades rituales y prácticas específicas. Como madre, su rol fue el cuidar de su hija de acuerdo a su posición sociocultural y estatus social, por lo que debido a su rol de esposa que la determinaba como condición de un principal, se mantuvo tanto en el rol de madre como en el rol de esposa además de llevar a cabo una actividad productiva (Cf. Gonzalbo: 1987), en bien de su familia, de la tradición y de su estatus.

A ella le tocó mantener activas y en buenas condiciones las relaciones comerciales entre Teposcolula y Texupa con el resto de los poblados mixtecos, un rol en el comercio y su organización, más allá de simple esposa, condición que la forzaba a comportarse de modo distinto a las indígenas comunes, pues suponía que debía tener una instrucción informal y formal de acuerdo a su estatus. Debía saber lenguas indígenas y castellano para comunicarse, leer y escribir para llevar los registros, aritmética para la relación de compra-venta, y poseer una actitud que le posibilitara decidir sobre sus asuntos, que si bien compartía con su esposo, era ella quien estaba a cargo; es decir, una educación suficiente que adquirió, según se argumenta, de su familia y de los clérigos y los misioneros, particularmente de jesuitas, quienes apenas cuatro años antes habían dejado México tras su expulsión, ocasionando la vuelta de los dominicos a la región (AHJO: 1781, L. 0043).

De su esposo, cabe señalar que también como hijo de principales indígenas, tuvo una buena educación poco más suficiente que el de su esposa, por ser varón. Su instrucción también la recibió de Compañía de Jesús, a través de una misión instalada en su pueblo, Teposcolula, el cual por cierto, añadió a su nombre con la llegada de los jesuitas San Pedro y San Pablo Teposcolula, tal como llamaron a su Colegio en México (AHJO: 1781, L. 0042).

Por cuanto a la educación de Bárbara, gracias a la tradición familiar, a su condición sociocultural y su estatus social, y a la influencia de los jesuitas en la Mixteca Alta, la Real Cédula de Carlos III del 16 de abril de 1770 para que en los reinos de las Indias se extinguieran los diferentes idiomas de que se usa y sólo se hable el castellano, no fue llevada a cabo por los misioneros (Tanck: 1985, 37). Si bien desde el siglo XVI se habían promulgado cédulas reales que ordenaban la castellanización, existía una idea mucho más poderosa desde la llegada de los misioneros con respecto a las lenguas indígenas, y era que los frailes y sacerdotes debían instruirse en ellas, una visión humanista que perseguía comprender su historia a través de su pensamiento y obra, tratando de “encajarla” en la historia mundial cristiana y hacer valer su sentido e identidad indígena como “naturales”, y a los españoles como “bienhechores” para salvar sus almas y perfeccionar sus espíritus.

De esta manera, mientras su esposo gobernaba, particularmente asuntos de justicia y política pública, era Bárbara quien se ocupaba de la relación comercial con los poblados mixtecos de San Juan, San Miguel Tulancingo, Tamazulapa, Yanhuitlán, Tlaxiaco, Antequera, Huajuapa, y aún con la propia Ciudad de México, cada uno en su lengua nativa (AHJO: 1782, L 0043).

Para entender mejor el contexto en el que esta indígena se desempeñó como comerciante durante su matrimonio y viudez, debemos de conocer la importancia de las cabeceras de origen de su esposo y de ella; así como, el comercio de la Mixteca Alta.

San Pedro y San Pablo Teposcolula, fue la principal cabecera municipal de la Mixteca Alta, donde los jesuitas habían establecido misiones y pequeños santuarios en donde se enseñaban a los indios en general, en ella residían el Alcalde Mayor, el Gobernador, los oficiales y escribanos quienes tenían bajo sus manos la jurisdicción de las otras cabeceras de esta región: Yanhuitlán, Santa María de Asunción Tlaxiaco, Santiago Texupa, Santa María Yolotepec, Tamazulapa, Santa Cruz Yunduzá, Xipacoya, Tonacatepec y Xaltepec. Esta cabecera estaba compuesta de una población de familias de españoles, mestizos, mulatos e indígenas, todos dedicados al comercio, particularmente de gamuza, grana de cochinilla, tejido de algodón, cría de ganado y cultivo de maíz. Antes de la llegada de los jesuitas, ya contaba con un convento de dominicos, los cuales habían establecido relaciones comerciales con México, Puebla y Michoacán, de acuerdo con el cuestionario-censo del cronista Sahagún y el contador de reales azogues Antonio de Villaseñor y Sánchez iniciado en 1743 (Villaseñor: 1746, 135-136).

Por su parte, Santiago Texupa fue una de las cabeceras menores y república de indios bajo la jurisdicción de Teposcolula. Compuesta por algunas familias de españoles y mestizos, en su mayoría pobladores indígenas, administrados por el vicario religioso dominico y un gobernador. Los primeros dedicados a la labranza, los segundos al cultivo de la grana y frutos regionales. Las repúblicas de indios sujetas a esta cabecera eran San Miguel Guautla y Concepción de Atoyaque (Gonzalbo: 1998, 40).

La relaciones comerciales en manos de Bárbara Betanzos iniciaron al parecer de inmediato después de su matrimonio, en 1772 y finalizarían hasta 1793, fecha de su muerte. La primera conexión que tendría a su cargo sería entre Teposcolula y Texupa, ya que ambos contrayentes eran originarios de estas, como se mencionó antes. El resto de las relaciones y su constante comunicación debió aprenderla gradualmente por su esposo, quien debía administrar el comercio de la cabecera porque era en Teposcolula donde se recibía el tributo para la Corona española. Betanzos organizaba y administraba la mercancía de la región mediante el crédito que concedía a los comerciantes, quienes a través de productos como grana de cochinilla, gamuza, tejidos de algodón, maíz, trigo, cacao, azúcar, velas, cebo, frijol, algodón natural, ganado, aguardiente, harina, etc., aceptaban su deuda, esperando se expidiera de parte de la noble indígena las cartas de obligación correspondiente y de las cuales Bárbara, llevaba una relación en un cuaderno de cuentas. En este cuaderno anotaba tanto el crédito de mercancías como los préstamos. Además, se encuentran registradas mercancías no pertenecientes a la región, pero que ella comerciaba en forma aparte, como utensilios de cocina, cera, cebada, recaudo y canela (AHJO: 1789, L. 0043). El orden y la precisión con que llevaba estas cuentas, dan a entender la importante responsabilidad que tenía y la forma como podía, a través de la tradición y de su educación, tener un estado de cierta autonomía, por la cual rendía frutos a través de su comportamiento en cuentas claras y específicas del movimiento de las mercancías y los créditos.

Sus transacciones mercantiles las estableció con todo tipo de castas de la región, desde indígenas comunes o un simple panadero mestizo, hasta criollos y españoles comerciantes, gobernadores, principales y alcaldes mayores de las cabeceras que conformaban esta región y las de otras intendencias:

“Barbara Betanzos le fio a Juan Manuel Ruis un poco de recaudo que importa 4 pesos y 2 rreales mas 8 maquilas de mais y mas 4 rreales. Anto. el Panadero de Tamasulapa debe 7 pesos de recaudo que llevo (...) Pedro García gobernador de Teotongo en 1 de Febrero de 81 debe 13 pesos por 9 libras de cera a 9 rreales mas debe 2 pesos 7 rreales de un pozo de cacao, azúcar y canela como consta por su apunte” (AHJO: 1789, L. 0043) .

Podemos ver, que su comercio era variado pues la intendencia de Oaxaca era una región con una riqueza diversa de recursos naturales. Además, que las ventas o deudas contraídas por sus consumidores iban de acuerdo con su nivel social. Al momento del pago, ella lo podía a ser efectivo cobrándose con los bienes materiales de sus deudores. Por ello, que un gobernador comprara una mayor cantidad de mercancía y de un precio más alto, que un panadero o un indígena le solicitarán recaudo o maíz quienes podían pagarle con sus servicios. Como el caso de Juan Neria:

“Juan Neria debe sien pesos en prestados con la condision de pagarlos en dos plasos el uno a fines de enero y el otro para después de cuaresma y dado el caso que no pueda satisfacerlos se obliga a pagar con sus bienes asta completar los dichos cien pesos, como lo rresa su obligación con fecha del mes de diciembre a primero de 1784”. Neria logra pagar su deuda aproximadamente en el año de 1790 (AHJO: 1798, L. 0049).

Otra de las transacciones económicas que realizó fue la compra de tierras, probablemente, para el cultivo de maíz, trigo, cacao, magueyes o para utilizarlos para pastizales de ganado menor o mayor:

“(...) Venta a su favor de un pedazo de tierra que colinda con su solar y con el de Mariano Gutiérrez en 4 pesos y reales, vende Gaspar de Castiya y Catarina de Sena (...)” (AHJO: 1789, L. 0043).

También, fiaba mercancía o expedía préstamos a sus parientes cercanos o allegados familiares: “Nicolàs Betanzos en 30 (ilegible) de 81 debe 4 ps. de mais. A mi padrino don Juan Enriquez oy 9 de junio de 88 le dí un tersio de cacao para (ilegible) 20 libras neto. De mi compadre Miguel Sarate debe tres de esta quenta” (AHJO: 1789, L.0043).

Sus ventas y tratos eran variados y productivos no sólo para su casa, también para la cabecera de Teposcolula, ya que afianzaba y reforzaba los lazos sociales y comerciales con el resto de la Mixteca Alta. Esta actividad productiva era muestra de la autonomía que el noble indígena de la Mixteca Alta

poseía, pero que en manos de una mujer noble era notable por su orden, administración y por su capacidad de relacionarse con los comerciantes más diversos creando en ellos la confianza necesaria para mantenerse en el mercado de esta cabecera con gran libertad mercantil.

Bárbara Betanzos había logrado establecer vínculos con los comerciantes de esta región tanto por sus padres nobles, como por los padres de su esposo. Nicolás Ruis, al igual que ella estableció conexiones comerciales con gente del lugar, particularmente con los propios misioneros y clérigos, si bien ya no con los jesuitas quienes habían sido expulsados en 1767, con los dominicos y los clérigos de Teposcolula. Así, éstos el 20 de febrero de 1783 le solicitan un préstamo de 30 pesos, a pagarlos en el plazo de dos meses, si no lo hicieran “los hijos del pueblo” lo harían por medio del trabajo personal (AHJO: 1783, L. 0043).

Así, que Nicolás Ruis y su esposa Bárbara Betanzos fueron dos nobles indígenas, quienes habían construido sus relaciones sociales y conexiones comerciales, apoyándose por la tradición mixteca y su educación jesuita, que les permitió comportarse de forma autónoma en sus actividades productivas. Pero además, Bárbara tuvo la confianza necesaria de su esposo para que se encargara, como marcaba la tradición, de no solo administrar la economía regional de la intendencia, sino de administrar los negocios personales y de ella y de su esposo, quien quedó a cargo en su representación pública frente a los comerciantes y el resto de las poblaciones mixtecas, y en representación de sí misma como “ama de casa” para sus negocios particulares.

Otras “amas de casa” de la región aparecen también, si bien no como nobles, sí como comerciantes, quienes tienen a su cargo una familia que mantener, tal como lo menciona el cuaderno de cuentas de Bárbara, en donde aparecen diversos nombres de mujeres con quienes también establece este tipo de vínculos comerciales:

“(…) en 19 de sep. de 83 debe Antonia de Bega nueve reales de recaudos de Sn Miguel Tulancingo (….) Josefa Espinoza hermana de Alejo Espinoza debe prestados 2 pesos en 19 de marzo de 1781 (….) Sra Guadalupe la de Tamasulapa en 5 de noviembre de 85 debe 8 pesos en plata y cinco en recaudo son trece pesos (….) Sra. Dolores Sedeño la de Tamasulapa y dose de abril de 86 debe 1 peso de una moliendea de chocolate y 9 pesos de qta. ande ser por todo 10 pesos. mas oy pro. (primero) de abril de 87 debe ocho pesos en recaudo (….)” (AHJO: 1789, L. 0043; 1787, L. 0043).

Lo anterior, nos muestra que las mujeres en la Mixteca Alta, obtenían crédito para realizar sus faenas diarias y apropiarse de su rol como “amas de casa”, no solo de acuerdo a la tradición, sino que mantenían vivo el comercio de la región gracias a los créditos que podían realizar. Cabe mencionar que la mujer en el ámbito rural siempre tuvo una actividad más práctica y productiva en la sociedad colonial (Gonzalbo: 1987, 38-46). Debido a que su espacio de acción pública y social no era tan limitado, como en los centros urbanos, aunque seguramente apegada a la costumbre religiosa de la sociedad novohispana, Bárbara no redujo su comportamiento como la mayoría de las mujeres junto al varón de su familia o al de su confesor, en cambio tuvo la suficiente libertad y autonomía para tomar decisiones económicas que influyeron en su familia, transgrediendo el clásico comportamiento totalmente dependiente de la mujer, tal como lo hemos visto en sus actos, los cuales giraban alrededor de una actividad productiva que la hizo compartir con varones y mujeres comerciantes (Arrom: 2001, 2).

Siguiendo con el estudio de caso, como ya hemos mencionado antes, algunas mujeres indígenas nobles, españolas y aún criollas, debido a su condición sociocultural familiar y a una educación por arriba del común, obtenían la confianza de sus esposos para que los representaran como sus administradores y de esta manera ellas tenían la posibilidad de hacerlo con sus bienes personales. A este tipo de mujeres, por ejemplo, la viudez les daba una mayor libertad de continuar con esta tarea. Además, para este tipo de mujeres era la segunda forma de alcanzar a tener bienes personales, ya que no sólo recuperaban la dote y las arras, sino que a estos bienes se les agregaban la herencia de sus esposos, ya fuesen materiales o algún comercio u obraje.

En el caso de Bárbara Betanzos, cuando su esposo muere aproximadamente en 1789, ella continúa con su labor de comerciante y administradora de sus bienes personales y familiares, a los que seguramente se le agregaron los heredados por su esposo.

Así, Bárbara Betanzos en su viudez no consideró necesario el casarse nuevamente, como muchas viudas de estamento común lo harían, pues lo hacían para que su segundo esposo administrara la fortuna familiar. Bárbara tomó una postura razonable de propia reflexión, con ello acentuó su individualidad y rechazó la costumbre social, esta decisión personal hizo que prosiguiera su labor de administradora con una mayor libertad social y económica al menos por tres años más.

Desde el mes de septiembre de 1792 Bárbara Betanzos sufría de una enfermedad no especificada (AHJO: 1792, L. 0043; 1789, L. 0049), probablemente, este fue el motivo para iniciar a disponer de sus bienes para dividirlos a sus herederos y nombrar un albacea, Vicente Morales, el esposo de su hija Rosalía Ruis.

En ese año de 1792 su hija Rosalía Ruis había muerto, en ese momento salió a la escena familiar su yerno Vicente Morales, también un principal originario de Texupa quien manejaba su propio comercio local. Seguramente, el matrimonio con Rosalía Ruis le abrió un nuevo mercado a ambas familias, como era de esperarse en los enlaces de principales. Este sería el albacea testamentario de Bárbara Betanzos, pues a la muerte de ella en 1793 no quedó ningún heredero directo de la familia, a pesar de que aún vivían miembros indirectos de la familia Betanzos, y quienes murieron entre 1794 y 1799 como constan en las listas de deudas y cobros del testamento de la mencionada comerciante (AHJO: 1792, L. 0043; 1794, L. 0049; 1798, L. 0049). Quizá, la confianza, el conocimiento del funcionamiento del comercio de la Mixteca Alta y de los clientes y transacciones que realizaba su suegra con estos fueron las razones para darle el poder de albaceazgo.

Sin embargo, cabe subrayar la autonomía que cada familia poseía, pues cada uno, Betanzos y Morales, por su parte, manejaban sus propios negocios lo que significa que tenían una libertad mercantil propia y amplia. Prueba de ello es que cuando muere Rosalía Ruis, quien paga los derechos de entierro, sufragio, limosnas y misas es Vicente Morales. El total de misas a favor del alma de su esposa fueron 87 (cantadas, de vigilia, sencillas, de novenario) con un valor de 55 pesos y 8 reales. El monto de la limosna a favor de las Carmelitas Descalzas de Oaxaca fue de 35 pesos. Más 14 pesos de los derechos parroquiales del entierro. Betanzos, también manda a realizar un número menor de misas a favor de su hija. Esto nos muestra que el poder económico y social de ambos, estaba separado, a pesar de pertenecer a la misma familia (AHJO: 1798, L. 0049).

Así, pues, a la muerte de Bárbara Betanzos es que comenzó el avalúo de bienes y una relación de sus deudores, algunos de ellos efectuarían sus pagos a través de distintos medios como se verá más adelante.

Como era común, cuando una persona importante del comercio o de la sociedad novohispana moría se realizaban un número considerable de misas y se entregaban limosnas o donativos a conventos, hermandades o cofradías para que rezaran por la salvación del alma del difunto. Sin embargo ya sus

bienes no pasarían a manos de la Iglesia; lo común en la época colonial cuando no había herederos hijos de familias pudientes. En cambio, Bárbara Betanzos, si bien continuó con la tradición obligada de las misas y limosnas, habría podido heredar libremente el mayor caudal de su dinero a quien así lo deseara. Como parte de sus buenas costumbres familiares el albacea debía de cuidar que estas acciones se llevarán a cabo en honor del nombre del difunto y de la familia de este y así lo hizo. Fueron un total de 183 misas (cantadas, de vigilia, rezadas, de novenario, requín, sencillas, cantadas con vigilia) cuyo monto fue de 122 pesos y 3 reales, efectuadas entre 1793 y 1798. Además, se dio una limosna a las reverendas madres Capuchinas de Santa María de los Ángeles de Oaxaca de 50 pesos. Los gastos de funeral y entierro de ella ascendieron a 200 pesos (AHJO: 1798, L. 0049).

Por otro lado, los valuadores de Teposcolula entregaron una relación de las alhajas de dicha difunta, las cuales, estaban valuadas en 108 pesos y 3 reales; consistían en distintos mobiliarios, una pieza de plata y diversas imágenes de santos. Estas fueron entregadas a una huérfana llamada María Antonia de Texupa, por medio de Gaspar Carresosa. Además, se le sumaron un metate que ella solicitó y dos pedazos de tierra para sembrar trigo y maíz, valuadas en 18 pesos y 20 pesos respectivamente. También, se entregó a Matheo, un huérfano, diversos muebles, santos y una tierra para maíz y otra de trigo, con un valor total de 92 pesos y 6 reales (AHJO: 1798, L. 0049).

Hubo otros bienes que se entregaron a distintas personas conocidas y a quienes les debía algún préstamo en especie o dinero. Estos iban desde un huipil, una cobija, un paño, imágenes de santos, cajas, muebles hasta ganado, tierra de sembrar trigo, maíz o magueyes, yuntas y caballos. Todo ello ascendió a un total de 243 pesos. Sin embargo, algunos de ellos se quejan de que el albacea no hizo entrega de todos los bienes que les correspondían, por ejemplo a Mariano Ruis se le entregó lo siguiente:

“(…) una vaca (en) 8 pesos, una huerta de sembradura de mais, entran tres maquilas (en) 6 pesos. Falta la llegua y lienzo para que cumpla con la demanda de entrega (…)” (AHJO: 1798, L. 0049).

Quienes figuraron como sus herederos indirectos fueron su sobrina Manuela Betanzos y su sobrino Esteban Domingo Zarate. La primera, de Texupa recibió dos yuntas de laborío de tierra de riego para sembrar trigo, las cuales, fueron apreciadas en 3 pesos. El segundo, originario de Huajuapán le fue entregado una yunta de bueyes y un caballo oscuro, con un valor de 20 pesos y 15 pesos respectivamente. Mientras, que su hermano José Betanzos obtuvo unas tierras de riego que su

hermana le había dado en calidad de préstamo, por lo que, debió pagar el monto de 30 pesos por ellas al albacea:

“Tamasulapa, y a fines de Henero de 1798 años. Digo yo Jose Betanzos Indio natural, de dho Pueblo que Recivi un pedaso de tierra de riego que esta en el lugar qe le llaman Yodollinde y dha tierra la rescato la difunta mi hermana Barbara Betanzos por el balor de treinta pesos y para qe conste ser Verdad lo firme yo 30 ps. Jose Betanzos” (AHJO: 1798, L. 0049).

Los valuadores, también entregaron a Vicente Morales una relación de los deudores; entre quienes se encontraban algunos hermanos y otros familiares de Bárbara Betanzos hasta clérigos de la región y mujeres (viudas o casadas); en la misma se señala quienes murieron antes de saldar sus cuentas. El valor de las deudas ascendía a 4713 pesos y 3 reales:

“(...) Razón de las deudas que exhisciten en favor de esta casa mortuoria de Da Bárbara Betanzos y es asaver. (...) Juan Sánchez debe al dfta...// //oo4po. (...) Murio Juan Betanzos de Tamazulapa... // //oo1//4. (...) Reverendo Pr. Fray Juan Chazan, Religiosos del Convento de Teposcolula, treinta pesos que se litigan (...) Tama. Barbara Sedeño, y su hijo Vizente //oo4//2 (...)” (AHJO: 1798, L. 0049).

Las mencionadas deudas fueron cobradas por Vicente Morales, ya fuese con dinero, maíz, trigo, abonos y servicio personal; por tanto, se saldaron tan sólo 106 pesos y 6 reales de los 4713 pesos y 3 reales de préstamos (AHJO: 1798, L. 0049).

Por último, la situación económica de la familia Betanzos se mantuvo estable, aunque, algunos de sus familiares tenían deudas con Bárbara Betanzos; pero al parecer esto no fue impedimento para que continuaran con sus actividades económicas, principalmente, con la agricultura. Vicente Morales, prosiguió con sus actividades comerciales hasta su muerte en 1798; sin embargo, en los registros testamentarios de Morales se observan los problemas económicos que éste tenía con los comerciantes de la Mixteca Alta, principalmente, deudas en especie o monetarias. El Alcalde Mayor de Teposcolula, Don Francisco Antonio Carrillo, se encargaría de efectuar los trámites funerales y testamentarios del comerciante Vicente Morales, así como, de pagar sus deudas con los efectivos de la tienda que él manejó en vida (AHJO: 1798, L. 0049).

La comerciante indígena había actuado de acuerdo a la tradición de la Mixteca Alta y en concordancia con ley de la época (1793), pues se permitía implícitamente la capacidad de la mujer para desempeñar algunas tareas del varón. Las mujeres tenían el derecho público de comprar, vender, alquilar, heredar o donar propiedades de todo tipo, prestar dinero y tomarlo prestado, actuar como administradoras de propiedades y entrar en sociedades de negocios, podían iniciar litigios, actuar en representación de parientes ancianos o familiares en asuntos serios, ser tutoras de sus hijos o nietos, adoptar niños bajo permiso del gobierno, ocuparse de las empresas de sus maridos, etc. Estas eran importantes responsabilidades familiares que hacían que la mujer se presentara en la vida pública. En realidad, el sistema de herencia implicaba directamente a las mujeres en el mundo de los negocios y los tribunales para defender sus propiedades (Arrom: 1988, 78).

Pero a pesar de la ley borbona, nada de esto hubiera sido posible sino gracias a la educación que los misioneros jesuitas habían proporcionado a los naturales principales de esta región oaxaqueña, pues con ello lograban su propósito: mantener la tradición indígena bajo un orden económico-social y político de propio albedrío creando a personas con autonomía y libertad mercantil, haciéndolas hasta cierto punto autosuficientes, y dotándoles de una actitud favorable hacia una actividad útil y productiva que les llevara a un mejoramiento económico familiar y les dotara de una confianza mayor entre varón y mujer.

II IMAGINARIOS JESUITA Y ARISTÓCRATA ILUSTRADA: DESEQUILIBRIO DE AUTOSUFICIENCIA. EL CASO DE MARÍA IGNACIA RODRÍGUEZ DE VELASCO, CRIOLLA ARISTÓCRATA (1794-1851).

Para abordar el caso de María Ignacia Rodríguez como una aristócrata autosuficiente, habremos de entenderla como una mujer que vivió de forma libertina, influenciada por el pensamiento que en sus esposos y en particular por los de sus amantes, donde encontró en la visión jesuita de parte de del sacerdote Beristáin, un interesante modo de concebir la vida. De esta manera, debemos iniciar nuestro estudio describiendo cómo la Compañía de Jesús influyó a la sociedad aristócrata novohispana atrayéndola por su carácter intercultural y cosmopolita, qué ideas sembró entre quienes se interesaron no sólo por “la nueva moda” cortesana, sino también por la conversación profunda sobre la libertad en temas profanos de las necesidades del cuerpo y de la mente, y cómo en la vida privada como en la pública de la nobleza y entre los cortesanos, llegó a varones y mujeres acomodadas durante finales de la Colonia. Después de todo, los jesuitas en sus ideas y enseñanzas no sólo había ideas sobre autonomía económica-comercial tratadas en sus escuelas o en las tertulias,

sino también lo era un sentido de autosuficiencia personal en lo cotidiano, implicando con ello un sentido de pertenencia e identidad así expuesto en la toma de decisión para su vida, en lo familiar y en su persona.

Como hemos señalado, la Compañía de Jesús es en sí un ejemplo de interculturalidad, entre otras cuestiones, porque en su estructura y su quehacer cotidianos, operaron de manera natural los intercambios intelectuales entre Europa, América y Asia aún allende las fronteras del mundo hispánico (Torales: 2008, 400). Entre las peculiaridades más importantes para hacer esta afirmación se encuentra el hecho de que la Compañía legó gran cantidad de obras escritas para el estudio de su labor productiva, educativa y pastoral, así como también para el estudio de las sociedades en las que estuvieron insertos gracias a la promoción de la imprenta y de los impresos; a la tradición del género epistolar con cartas de los misioneros como aquellas principales, edificantes y curiosas (Cf. Torales: 2003); a los frecuentes viajes transoceánicos en calidad de visitantes y procuradores generales; a su amplio conocimiento corporativo; a la creación de una hermandad transoceánica entre las corporaciones pías; a la creación de una memoria colectiva que los recuerda como elementos fundamentales en la vida y horizonte cultural novohispano (Cf. Torales: 2004).

Esta condición y características de la Compañía de Jesús hacía de cada uno de sus miembros un varón educado que dejaba una impresión de sabio “hombre de mundo”, caracterizándolo como un analista de las circunstancias de la vida, tanto de otras tierras como de la suya propia, y de otros tiempos como del tiempo propio; del cotidiano. Así, cuando los jesuitas se presentaban ante la corte de España o Nueva España, causaban un interesante impacto entre los nobles y cortesanos, quienes extrañados por su percepción del mundo, les inquietaba saber más sobre ellos y su pensamiento, acercándoseles y cuestionándoles, tanto varones como mujeres, particularmente en los bailes de palacio, en las festividades cívicas, en los saraos, en los salones de la nobleza o llamados comúnmente tertulias, en las academias y en todo lugar que pudiesen. De esta forma los jesuitas durante el siglo XVIII estuvieron también íntimamente relacionados con la vida cotidiana de nobles y cortesanos otorgándoles el conocimiento de carácter cosmopolita propio de su orden.

Una de sus aportaciones hacia los nobles y cortesanos que se les acercaron, fue sin duda la enseñanza de una autosuficiencia personal, es decir, la condición de que siendo una *persona*, ésta se baste a sí misma, lo que significaba satisfacer en lo posible la mayoría de cosas espirituales y corporales que le son propias; ello suponía el carácter de una persona autosuficiente, capaz de

comprender lo que desea tanto en lo material como lo deseado por su mente. Esta nueva comprensión solo podría provenir en la época colonial de la orden más avanzada de la Iglesia, la cual no evitaba en su educación, hablar de las necesidades del cuerpo y el espíritu, tocando con claridad y apertura las necesidades corporales y de pensamiento que juzgaba también como “altas y dignas”, tanto en el varón como en la mujer.

Así pues, las necesidades corpóreas y de pensamiento antes consideradas sin importancia por su carácter mundano (cuerpo-mente), que estaban por debajo de las necesidades incorpóreas o espirituales y juzgadas por la Iglesia del siglo XVI y XVII como las únicas “altas y dignas”, como ya hemos señalado desde el primer capítulo, empezaron a ser tratadas abiertamente aún por la propia iglesia, ahora “moderna”, modificando su imaginario sociocultural acerca de la sociedad española y novohispana, eso sí, sujetando a los fieles católicos a seguir fuertemente ligados a la Iglesia, la que estipulará ciertos cambios, mediante su sustento espiritual y material, en el ideal del comportamiento tanto del varón como el de la mujer del siglo XVIII.

De esta manera el comportamiento de aquella población novohispana influida por la orden jesuita, tanto espiritual como material, se va transformando, en cuanto a que lo corpóreo y lo psíquico son también de interés “alto”, por lo que va estableciendo una norma religiosa y secular ahora respondiendo a una cultura espiritual propia, estos es, mediante la autosuficiencia personal del varón y mujer influenciado por la Compañía de Jesús, llegan a comprender mejor el significado del pecado creando un cultura espiritual de índole cada vez más social (Cf. Jiménez: 2012). Por su parte, esta transformación paulatina durante el siglo XVIII fue levemente prevista por el Derecho Canónico, o por disposiciones seculares provenientes de la Corona Real u ordenamientos civiles, como aquellos netamente jurídicos, como la Ley Castellana, pero también, y sobre todo, por los discursos morales de índole secular que desde la sociedad española y novohispana representaban y describían la cultura material de entonces (Cf. Zúñiga: 2010; Gonzalbo: 1985).

Así, para mediados del siglo XVIII, los discursos morales de índole secular estaban cada vez más salpicados de una mentalidad más abierta a ideas “ajenas”, a pesar de la lucha que cierta parte de la Iglesia y la Corona Española había establecido contra gitanos, masones, iluministas o jacobinos. Estos nuevos discursos provenían de italianos, franceses y españoles que, en general, estaban cerca de la vida ilustrada, y los impresos circulaban en las grandes ciudades de España y Nueva España; aunque no así en las villas y pueblos de provincia.

Ciertamente la ciudad era el lugar donde encontramos más indicios, rastros y documentos sobre el cambio de proceder en la mujer, particularmente durante la época borbónica. Si bien aún las leyes de la primera mitad del siglo XVIII impedían en gran parte el trabajo público de la mujer, era un hecho que las mujeres se hallaban laborando arduamente en todas partes. Desde la ciudad hacia las comunidades, las mujeres indígenas nobles, criollas y mestizas, servían como respaldo de la organización tradicional comunitaria de indígenas (Valera: 1996, 9-10); en la ciudad se les hallaba como costureras, hilanderas y tejedoras en los talleres textiles familiares, pues la Colonia incluyó la manufactura para el siglo XVIII del textil de la lana; así también en función alterna con el obraje, como sombreras y zapateras agrupadas en gremios de los que alguna vez fueron maestras; como obreras en las fábricas de tabaco, alternando con obreros varones (Tuñón: 1987, 66). Para la segunda mitad del siglo XVIII las mujeres obtenían mayor espacio de trabajo gracias a la apertura gubernamental con respecto a mantenerlas útiles para el virreinato, hasta el punto en 1778 que llegaron a reunirse participando en manifestaciones públicas por las calle de la Ciudad de México protestando ante el Palacio del Virrey sobre el aumento de horario de trabajo (aunque aún no sobre un incremento salarial), y debido a la simpatía popular que se sumó a la manifestación, se lograron frutos, por lo que las autoridades prohibieron el cumplimiento de la nueva disposición de las empresas respecto al aumento de horario de trabajo (Zendejas: 1993, 401, 401-413).

En ese mismo año de 1778 nacería en la Ciudad de México, bajo cuna noble, María Ignacia Rodríguez de Velasco de Osorio Barba y Bello Pereyra, mejor conocida como la “Güera Rodríguez”, apodo que se le dio posiblemente desde su infancia por su blanquísima piel, bellísima rubia cabellera y sus ojos azules, y quien fuera una criolla de familia acomodada que recibiría una buena educación mostrando “desde muy niña su ingeniosidad (...) aplicación y se le notó su gallardo entendimiento y también quería ir rienda suelta por solo sus caprichos. Únicamente apetecía gastar el tiempo en cosas de gusto y contento. No tenía número en sus demandas y antojos” (Valle: 2005, 21), y que al paso por su vida se acercarían a ella varones con sabios pareceres e ideales provenientes del recién excluido pensamiento jesuita, e ilustrado, y que por adquirirlos y llevarlos a la práctica casi “sin recato”, la destacarán de entre otras mujeres, mostrando principalmente su autonomía y particularmente su autosuficiencia.

Su padre fue un prominente hombre de negocios integrante de la más alta sociedad y alcurnia de la “Muy Noble y Leal Ciudad de México” llamado don Antonio Rodríguez de Velasco, Osorio, Barba y

Jiménez, miembro del Consejo de su Majestad y Regidor Perpetuo del Cabildo Municipal. Por su parte, su madre fue doña María Ygnacia Osorio y Bello de Pereyra, Fernández de Córdoba, Salas, Solano y Garfias, recatada y religiosa dama de la más pura elite social.

Su educación corrió a cargo de la nobleza proveniente de España, bajo ideas borbónicas ilustradas provenientes de maestros particulares que la enseñarían a ella y a su hermana mayor María Josefa. Ella y su hermana disfrutarían de la vida noble y cortesana que se había gestado desde la llegada de los Borbón a la Corona de España, educándose de forma particular y realizando una serie de actividades propias de su estamento social, tal como acudir a los salones, tertulias, paseos, teatros, etc., y disfrutando de compras de artículos suntuosos para decorarse y decorar su hogar. Estos acontecimientos eran parte de uno de los logros más visibles de la Ilustración, generar nuevos espacios de sociabilidad, a pesar de la resistencia de las instituciones eclesiásticas. Así, se planteó en la realidad cotidiana de España y Nueva España una penetración forzada de los absolutistas ilustrados, con apoyo gubernamental o sin él, ideándose nuevas formas de relacionarse y generar asociaciones privadas y públicas, por medio de las cuales se difundieron un sin número de nuevas ideas y actitudes que propugnaban una nueva y moderna forma de vida, logrando que tanto varones como mujeres se asociaran e intercambiaran ideas; siendo algunas mujeres novohispanas como la Güera Rodríguez, las que aprovecharían estos nuevos espacios tal como lo hacían otras mujeres en la Corte madrileña.

La Ilustración permitió retomar el debate acerca de la igualdad de los sexos desde inicios de la centuria de 1700 con el precedente del filósofo cartesiano François Poulain de la Barre quien inició una vindicación de la igualdad entre mujeres y varones, tal como puede observarse con cierta literatura del siglo XVIII, propiciándose la aparición de espacios públicos, donde una minoría de mujeres y varones se relacionaban y dejaban oír su voz con el reconocimiento, al menos en teoría, de su igualdad intelectual; esto hace pensar a Cristina Molina que el feminismo es una conquista ilustrada (Cf. Molina: 1994).

Ciertamente la aparición del Acta sobre los Artículos de la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en 1789 redactados por la Asamblea Nacional Constituyente de Francia y la subsiguiente aparición de los Artículos de la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* de 1791, escritos por Marie Gouze (Olympe de Gouges), dramaturga, panfletista y política francesa, fueron el epitome del espíritu ilustrado de la igualdad entre el varón y la mujer

encumbrados a una personalidad política de ciudadanos. En el verano de 1789, se descubrieron en España ejemplares de la declaración primera (Herr: 1969, 246), por lo que Carlos IV prohibiría estos impresos el 4 de diciembre de 1789 (Tanck: 1993, 65); sin embargo aún en las reuniones públicas se hablaba del tema.

Uno de esos espacios públicos para la nobleza y corte española era el salón; tal como hemos mencionado en el capítulo anterior. Sin embargo, en la Corte de España no se llegaba tan lejos con las actividades y expectativas de igualdad que se mostraban en Francia. Los salones madrileños no alcanzaron la fama y la trascendencia de los franceses y sus anfitrionas no acuñaron un modo de actuar como el de las salonières parisinas o las blue-stockings inglesas, sin embargo, los testimonios de los viajeros extranjeros de la época, como Joseph Townsend en 1786, hablan de reuniones muy abiertas donde el trato entre mujeres y hombres llegaba a ser familiar (Cf. Pérez: 2005). En estas reuniones, mezcla de cultura y divertimento, se conversaba acerca de temas muy variados, circulaban novedades literarias y, sobre todo, se sellaban alianzas, eran, en definitiva, espacios de aprendizaje social, escuelas de civildad (Cf. Bolufer: 1998).

Ha decir de Pilar Pérez Cantó, “las mujeres españolas parece que ejercieron con discreción su liderazgo social en estos espacios privados devenidos en públicos por propia voluntad, sin embargo, si nos atenemos a su correspondencia privada o a sus actuaciones desde la Junta de Damas de la Real Sociedad Económica Matritense se nos revelan como un grupo de mujeres, con una personalidad fuerte, intelectualmente bien preparadas e influyentes que podían modificar decisiones políticas o enfrentarse a los socios varones de la Matritense cuando no compartían sus puntos de vista. Sin embargo, no hay que olvidar que la existencia de un Tribunal como el de la Inquisición todavía podía causarles disgustos y que los avatares políticos les llevaron a algunas de ellas y sobre todo a muchos de sus amigos y contertulios al destierro. En ese sentido, el círculo de la condesa de Montijo fue especialmente perturbado” (Pérez: 2005, 49).

Entre aquellos salones madrileños estaba el de Rosa María de las Nieves de Castro y Centurión, condesa de Lemos y marquesa de Sarria (1691-1772) que abrió en 1749; otro no menos famoso fue el de María Lorenza de los Ríos, marquesa de Fuerte Hajar, de origen cordobés, culta, educada por la institutriz francesa madame Le Prince de Beaumont, residente en Madrid y amiga de la condesa de Montijo con la que compartía su trabajo y abnegación por la causa patriótica en la Junta de Damas desde 1778, y a la que a su salón acudían literatos, artistas, actores y comediantes en boga. Por su

parte, Francisca de Sales Portocarrero y Zúñiga (1754-1808), sexta titular del estado de Montijo y condesa del mismo nombre, abrió su salón a un grupo muy especial de intelectuales ilustrados jugando un papel de mecenazgo que la llevó al primer plano de la vida social madrileña de altísima cultura. Pero el salón más célebre de Madrid, sin duda, fue el de la duquesa de Benavente y condesa de Osuna, María Josefa Alfonsa Pimentel y Téllez-Girón (1751-1834), quien es para María del Carmen Iglesias (Cf. Iglesias: 1999), la gran figura femenina del siglo, en la que se reúnen: nobleza, cultura, inteligencia, conocimiento de idiomas, encanto, fidelidad a sus amigos y una gran curiosidad científica, acudiendo a su salón Leandro Fernández de Moratín, don Ramón de la Cruz, Alejandro Von Humboldt, Agustín Betancourt, Martínez de la Rosa, Washington Irving, el general Castaños, Mariano Urquijo, diplomáticos extranjeros, artistas, músicos, cómicos y bailarinas, que comentaban en sus tertulias los libros recién llegados de Francia, el actor o la actriz de moda, o los azares de la política (Pérez: 2005, 49-50).

El tipo de salón de la Duquesa de Alba o de la de Osuna serían los modelos más famosos de salón para nobles, cortesanos, políticos, estudiosos y artistas, por lo que era de esperarse que fueran modelos de tertulia para la reunión de los mismos personajes para el Virreinato.

A esta actividad de la nobleza se le unían “los paseos”. Entre los paseos, el más afamado fue el del Prado durante todo el siglo XVIII en Madrid, y si bien es cierto que su fama provenía de tiempos pasados fue en la segunda mitad del siglo XVIII cuando conoció su mayor esplendor. Carmen Martín al señalar las circunstancias que han hecho variar la vida de las familias madrileñas durante esta época señala que “la de recibir a los amigos, de un modo más o menos habitual, en las propias casas (...) y otra, la costumbre de salir las mujeres diariamente al paseo, que en Madrid tenía lugar en el Prado” (Martín: 1972, 36). De este modo, el Paseo del Prado formó parte del plan ilustrado para “proveer de salubridad, comodidad y dignidad a la Corte” y a pesar del tono frívolo con que es descrito “el paseo” y a sus paseantes por autores contemporáneos que los satirizaron como Ramón de la Cruz, Moratín, o Juan Zabaleta, “no deja de ser un espacio público donde las mujeres aprovecharon la relajación de las normas que el lugar les permitía y en ese sentido se convirtió en un espacio de cierta libertad para ellas” (Pérez: 2005, 65-66).

A los salones de nobles y su tertulia, a los paseos y sus paseantes, se une también la salida al teatro. Desde el primer tercio del siglo XVIII la actividad escénica mexicana es muy intensa, motivada en parte por la reconstrucción del Coliseo, primer teatro oficial de la Nueva España, incendiado en 1722,

que hasta entonces había abarcado una gran cantidad de piezas españolas tras considerar de calidad superior a las novohispanas; el edificio restaurado del Coliseo se inaugura en 1753 con la obra de Calderón, *Mejor está que estaba* y de acuerdo a una visión ilustrada de "raigambre popular", las obras creadas por autores novohispanos y pensadas para amenizar como sainetes, entremeses, tonadillas y zarzuelas se estrenan desde entonces (Viveros: 1992, 172). La Ilustración española entendió que el teatro era uno más de los instrumentos de difusión del imaginario social y del ideario de las luces, uno de tipo neoclásico, que puede encontrar su auge sobre todo a partir de 1767, y tuvieron en el conde de Aranda como su principal organizador que agrupaba a inspirados escritores como Clavijo y Fajardo, Nicolás Fernández de Moratín, Tomás Iriarte, Mariano Nifo y Pablo de Olavide, entre otros (Cf. Défourneaux: 1965a). Así bien, el teatro había estado entre la nobleza y los cortesanos, por lo que la relación de las mujeres con el teatro era larga, pues desde sus palcos absolutistas en tiempo de los Habsburgo, la mujer acudía a ver la comedia, tal como rezaba la coplilla: mujeres a la misa, la reja, la comedia y al Prado (Pérez: 2005, 67).

En la Nueva España las cosas marchaban al parejo español hacia 1760, así, el imaginario de corte ilustrado marcaba un nuevo desequilibrio al imaginario sociocultural, por lo que debía crearse un nuevo ordenamiento público. Las tertulias, los paseos y el teatro eran lugares públicos que debían ser ordenados y reglamentados, pues ahí se hallaban nobles y cortesanos expuestos a la muchedumbre, por lo que a la población debía de educársele por la fuerza de la ley, más que por la costumbre; aunque siempre los nobles debían servirles de ejemplo. De esta manera, las diversiones públicas como los toros, las comedias, el juego de pelota, las procesiones, los cafés, las pulquerías, los juegos de azar, entre otras, debían ser reguladas, lo que fue un hecho a partir de la década de 1750 donde aparecen un gran número de reales cédulas, autos acordados, decretos, pastorales y edictos de la Inquisición, que tratan de remediar este desequilibrio, visto como "exceso", pues dichos desórdenes aparecen en "los bailes lascivos, las embriagueces públicas, las riñas en las pulquerías y tabernas, los desórdenes en el teatro, en las diversiones callejeras, los juegos de azar, etcétera" (Viqueira: 1987, 18).

Bajo estos ordenamientos, los salones se debe circunscribir a celebraciones de tertulias, donde se conversa, se sirve viandas y se toma chocolate, jerez o café; los paseos se hacen en carruaje por las nuevas avenidas y plazuelas hasta un parque donde bajan los paseantes y caminan comprando de los vendedores ambulantes golosinas o comidas sin mayor conversación; y en los teatros los asistentes conservan sus lugares sin cambiar de sitio ni conversar entre galerías evitando distraer la atención de

la obra ni tratando con gente de otra condición. A pesar del ordenamiento, en la realidad constituían nuevos espacios de mayor relajación de conducta para varones y mujeres nobles, cortesanas, e incluso para otras castas menores; a final de cuentas estos espacios tendían a ser remodelados o recreados como en Madrid.

De esta forma, en la Ciudad de México se propuso una serie de proyectos y medidas de civilidad, limpieza y funcionalidad, mediante trazos de una nueva urbanización; las ideas ilustradas y el urbanismo neoclásico hicieron “reestructurar las ciudades según los principios racionales del orden natural, la moral utilitaria y el pragmatismo” (Hernández: 1994, 117). El bullicio de la ciudad y su ordenamiento fue necesario ante tantos habitantes con tantas obligaciones, “por ahí pasaban igual doctores universitarios con capelo y borlas blancas; los aguadores que van entregando en las casas agua que recogen de las fuentes, con esa enorme olla a espaldas que llaman chochocol, un pequeño jarro a la cintura y una filosa navaja con la que castran a los gatos; los abogados envueltos en su amplia toga; los indios semidesnudos, apenas cubiertos con una tilma y un sombrero de palma; los caballeros de casaca y chupa a la moda; las señoras elegantes con sombrero o mantilla, acompañadas de sus sirvientas mulatas o indias; monjas y frailes con sus hábitos distintivos, las “chinas” luciendo sus enaguas de castor con lentejuelas y rebozos de bolita, y los vendedores que pregonaban su mercancía con agudos tonos” (González: 2009, 23-24).

Salones de tertulia y cafés empezaron a hacer su aparición en la Ciudad de México a mediados del siglo XVIII, en ellos encontramos varones y mujeres de acuerdo a su estamento social, así tenemos solo aquellos donde acuden nobles aristócratas; o bien para aquellos nobles con cortesanos; o para nobles, cortesanos y criollos adinerados; etc. Estos sitios logran reunir de forma periódica variada gente interesada en el intercambio de asuntos y opiniones sobre lo que acontecía en distintos aspectos de España, Nueva España y de la Ciudad de México en particular. Esta libertad de reunión hizo posible difundir las ideas de la corte borbona española (moda aristócrata) así como las nuevas ideas borbonas ilustradas (razonamiento ilustrado), por lo que de manera más ágil fluyeron hacia los novohispanos nuevas costumbres e ideas, que prácticamente se adoptarían, aceptándose y promovándose tanto “la nueva moda” cortesana, la apertura de temas sobre el cuerpo y la mente, como los cambios del espacio urbano de acuerdo a los nuevos principios racionales ilustrados.

Así de este modo, hacia fines del Siglo XVIII, la antigua Alameda es modificada como moderno paseo, lo mismo que el Bosque de Chapultepec, para formar parte de una armoniosa y racional serie de

paseos por la ciudad, integrándose al Paseo Nuevo (de Bucareli), inaugurado en 1778 por órdenes del entonces Virrey de la Nueva España Don Antonio María de Bucareli y Ursúa, entre cuyo plan desataba la creación de una avenida dotada de arboledas y fuentes para la recreación de los habitantes de la ciudad. Otro paseo que fue de relevancia para la ciudad fue el proyecto del Paseo de la Viga cuando en 1785 el Conde de Gálvez, entonces Virrey de la Nueva España, mandó trazar un paseo a la orilla del canal que entonces conducía las aguas desde Xochimilco, pero el Virrey murió prematuramente y el proyecto tuvo que esperar hasta 1789 cuando el conde de Revillagigedo asumió el virreinato (1789-1794), quien transformó la entonces decadente Ciudad de México.

Ciertamente estos eran los lugares prácticos donde la esmerada educación ilustrada propia de la administración del buen hogar, del correcto uso de la lengua castellana, del aprecio por la literatura, del conocimiento en aritmética, las artes, la historia y la geografía, tuvo quizá las clases más importantes en sus alumnos, es decir, fueron esos lugares los modelos de comportamiento propio de las damas de la corte española, lo que las obligó a conocer la impetuosidad de lo que sucedía en las españolas de entonces.

Envuelta en el espacio noble y cortesano de Nueva España María Ignacia Rodríguez de Velasco recibía las “nuevas” del Viejo Mundo acerca de lo que en el mundo del Romanticismo y del Neoclasicismo creaban con actividad frenética en las artes escénicas y se transmitía a la sociedad. Así la “Güera Rodríguez” conoció a lo lejos a actrices impactantes de España como la “Tirana” o Rita Luna, quienes gozaban de una vida escandalosa, temeraria y para muchos “impúdica”, pero vista quizá como “audaz” por las jóvenes Rodríguez de Velasco.

La sevillana Rosario Fernández (1755-1803), comenzó muy joven a trabajar en su ciudad y llegó a Madrid, donde debutó en los Reales Sitios con la Compañía de José Clavijo y Fajardo en 1773 casándose al poco con el actor Francisco Castellanos, conocido como "el Tirano", por los papeles que mejor se le daban, y de donde recibió el sobrenombre de “la Tirana”. Ésta interpretó tragedias y comedias, especialmente obras de Calderón, Francisco Rojas Zorrilla, Comella, Racine, Corneille y Molière; se hizo de amistades nobles y cortesananas y llegó a enseñar artes a la Duquesa de Alba siendo su acompañante hasta que en 1797, enferma del pecho, pidió la jubilación de primera dama y se le otorgó la plaza de cobradora de lunetas en el Teatro del Príncipe. Leandro Fernández de Moratín le dedicó versos elogiosos y Francisco de Goya la retrató de cuerpo entero (Cf. Gómez: 1997), así como a su “gran rival”, la actriz malagueña Rita Luna (1770-1832). Esta segunda, a los 19

años hizo su debut en un teatro provisional establecido por el actor Sebastián Briñoli en un bajo de la calle del Barco de Madrid. Desde entonces se dedicó a representar comedias del teatro antiguo, sobresaliendo en la obra *Casa con dos puertas mala es de guardar*, de Calderón de la Barca. En 1790 fue contratada por la Compañía de los Reales Sitios y dos años después, tras oírla el Conde de Floridablanca, ingresó como segunda dama en el Corral del Príncipe, en la compañía de Manuel Martínez, donde tuvo por rival a "la Tirana". Allí alcanzó un éxito sonado como sultana en la obra *La esclava del negro ponto* de Luciano Comella, de forma que se representó diecinueve días consecutivos. Dada la tensión entre ambas, Rita Luna pasó al Coliseo de la Cruz, donde debutó con la obra de Agustín Moreto *El desdén con el desdén*; allí se consagró, durante dieciséis años, como la mejor actriz de su tiempo, alcanzando una fama colosal (Tordera: 1997, 339-359).

Estas artistas interpretaban obras picarescas propias de una época decadente en España, en donde la vida de una actriz hacía las veces de más atractiva que de los roles y actividades de la mujer común en tiempos absolutistas. Este tipo de actriz estaba totalmente desapegada a toda la norma religiosa y social propia del absolutismo. Esta fase de la Ilustración se vio como modelo en la vida cotidiana de muchas mujeres cortesananas y de la nobleza, por lo que tal comportamiento era un hecho en Madrid desde la llegada de los borbones; no así en México, aún algo apegadas a tradiciones más "antiguas". Fue así como estas dos jóvenes y muchas otras damas de su edad y estamento social, siguiendo el modelo español, actuaron conforme a dicho modelo, logrando una mayor libertad en su desenvolvimiento social y privado, y entre los ilustrados, fue como algo muy natural y característico de una dama de aquella época. (Galí: 2002, 55).

Por este comportamiento (Cf. Arrom: 1988) María Ignacia estuvo llena de aclamaciones por parte de algunos escritores ilustrados como es el caso de Guillermo Prieto, cronista de la época que decía de ella: "La Güera no sólo fue notable por su hermosura, sino por su ingenio y por el lugar que ocupó en la alta sociedad" (Galí: 2002, 39). Sin duda su forma tan libertina escandalizó a ciertos grupos sociales de su época, por lo que a ojos de un ilustrado, su mayor lucidez era su inteligencia o "ingenio". Solo hasta el periodo liberal como lo fue el siglo XX, sería abiertamente elogiada, como lo hizo Artemio de Valle Arizpe, quien escribió en 1949 una biografía novelada de su vida (Cf. Valle: 2005). El elogio entonces fue dado por la gran "calidad de amantes que tenía", calificándola como una "mujer extraordinaria por su buen parecer, su claro talento de fácil minerva, su gran riqueza y, además, su esplendoroso lujo" (Cf. Estrada: 2010; Galí: 2002, 121, 49-50). Por su parte, Romeo Hernández Mendoza en su trabajo "La Güera Rodríguez y su papel en la Independencia de México", la elogia por

su postura favorable ante la independencia de México. (Cf. Lasamotracia: 2005). Finalmente, Adolfo Arrijo Vizcaíno en su obra *El Águila en la Alcoba: la güera Rodríguez en los tiempos de la independencia nacional*, la describe no solo como amante de casi todos los personajes independentistas y ejerciendo sus influencias sobre ellos, sino una involucrada en el golpe de Estado a favor de Iturbide como emperador, tras una sesión de la logia masónica de rito escocés (Cf. Arrijo: 2005). En este trabajo, hemos preferido comprender a la “Güera Rodríguez” como el prototipo de la mujer “ilustrada y libertina”, que valiéndose por sí misma, buscaba la felicidad y practicaba aquellas costumbres que le proporcionaban cortejos y amantes (Galí: 2002, 55), y que mostró una humanidad virtuosa y pecadora, espiritual y carnal, apasionada y arrepentida (Valle: 2005,51).

Así, María Ignacia se educó de manera ilustrada, practicó los modelos de la vida “ligera”, “despreocupada” y cortesana, como era de esperarse de acuerdo a su condición aristócrata (Cf. Lagarde: 1990), y se rodearía de personajes interesantes en su pensamiento y obra, jóvenes varones con ideales libertarios, eruditos con pensamiento jesuita, y extranjeros que le mostraron desde otra perspectiva el mundo, abriendo su imaginación, creatividad e inventiva, haciéndola actuar y comportarse de manera muy personal.

De esta forma, las hermanas Rodríguez de Velasco se comportaron (Cf. Arrom: 1988) de acuerdo a su condición, pero también lo hicieron de acuerdo a su situación (Cf. Gonzalbo: 1998), pues su actividad aristócrata las hicieron buscar en su juventud codearse “con quienes debían” y les “eran buenos mozos”, es decir, aquellos varones de linaje y empleados de altas esferas militares o civiles del Virreinato, por lo que se cuenta que hacia 1794 ambas hermanas, “eran dos hermosas doncellas, muy godibles, cuyo gusto las llevaba al cuartel de Granaderos, por la acera del cual iban y venían muy gentiles con asiduidad constante, tarde con tarde, para que en ellas se fijaran los ojos de los oficiales (...) mozos de la nobleza o de los encumbrados de México (...) de irreprochable limpieza de sangre” (Valle: 2005, 10).

La conducta de ambas hermanas transgredía la costumbre de la nobleza novohispana, pues al volverse sus novios, dos de estos oficiales, no eran ellos, sino ellas, las que “atrevidamente” iban al cuartel a buscarlos todas las tardes a hacerles la plática con “constantes coqueterías”, hasta que el Virrey Revillagigedo dio cuenta de tal escándalo y preguntó por estas damiselas quienes de forma irreflexiva y gran atrevimiento andaban solas por las calles, “sin dueña no rodrigón que las cuidara y les diese respetuosa compañía” (Valle: 2005, 10). Al enterarse quienes eran sus padres, el Virrey

manda a llamar al padre de las damas, don Antonio Rodríguez de Velasco, y tras preguntarle qué hace por las tardes, le exige que “en vez de ir a rezar a la Profesa esos rosarios, a orar en la capilla de Nuestra Señora de las Lágrimas, de estar las horas muertas en el locutorio de la Encarnación y en el convento de San Francisco a gustar pláticas con frailes (...) y de irse a sentar a la chismorrera tertulia de ese habladorísimo Olmos, debería rezar en su casa y cuidar más del honor de sus dos hijas” (Valle: 2005, 12), exigiéndole se casaran de inmediato con los oficiales y explicando, que el noviazgo de “las niñas (...) con los que era preciso casarlas, (...) a la vez que escandalizaban a algunos vecinos, servía de diversión a otros (...)” y los respectivos padres de los oficiales al saber de la disposición del Virrey y de don Antonio, “ofrecieron no poca oposición a esas bodas” (Romero: 1919, 225-226).

De este modo, “se arregló tal desajuste” y se volvió a la costumbre. Doña María Josefa se casó con don Manuel Cossio Acevedo hijo de los marqueses de Uluapa, mientras María Ignacia lo hizo con José Jerónimo López de Peralta de Villar Villamil y Primo, de padre descendiente del conquistador Jerónimo López poseedor del mayorazgo del conquistador desde 1608 y con quien tendría un hijo varón y tres hermosísimas hijas, lo que le daría el mote a María Ignacia de “Venus y las Tres Gracias”.

Don Antonio Rodríguez de Velasco, enfadado por su honor, acudió a aumentar las acusaciones del Ayuntamiento de México al Virrey Revillagigedo, quien se había resistido a dar cumplimiento a algunas órdenes de la Península, contrarias a las acciones modernizadoras de corte ilustrado que hizo en su periodo, como el aseo, embellecimiento, paseos y cuidados de las ciudades novohispanas, y particularmente la comercialización interna vía navegación por ríos y canales usando como capital de inversión la minería novohispana, alarmando a la Corte Española que procuró entorpecerlas (Rivera: 1964, 117). Así, cuando el nuevo Virrey, Juan de la Grúa Talamanca y Branciforte (1794-1798), lo sometió a juicio de residencia, Antonio lo acusó de que “pretendía separar a México de España”. La respuesta de Revillagigedo fue “que don Antonio Rodríguez de Velasco lo acusaba porque se había visto obligado a casar a sus hijas con unos militares de la guarnición de México” (AHNE: 1795, Estado, L. 542).

María Ignacia duró once años casada con el oficial José Jerónimo López y, como era de esperarse según la costumbre, en los primeros años de matrimonio fue “toda amor y sumisión agradable a su marido”, pero en los últimos cuatro años de tal enlace doña María Ignacia se inmiscuyó cada vez más en las conversaciones y asuntos de las tertulias, en el comentario del mundano mundo de los artistas y las actrices, en la opinión sobre libros, periódicos y sucesos de España y Nueva España teniendo la

atención de los varones, quienes le admiraban su belleza física, su astucia y opinión que hacía saber sin importarle cada vez menos lo que dijera la gente; y aún las mujeres quienes también “oyéndola conversar se quedaba la gente absorta, encandilada con los vivos tornasoles de su palabra fácil; no se hacía sino estar pendiente de la gracia feliz de sus donaires” (Valle: 2005, 24).

Pero de dónde provino esta “conducta incorrecta” y “lengua desparpajada” de María Ignacia, si acaso ya desde muy joven su educación ilustrada y posición social le había dado pie a andar sola con su hermana por la calle, quizá la amistad de otras personas le apuntalaron su conducta transgresora, varones quienes influirían en su vida determinando su camino a más de su propia educación práctica sobre la vida que recibía en la cortesanía del Palacio Virreinal.

Pronto sus “agudos decires” iban y venían por toda la Ciudad de México en la conversación de nobles, cortesanos, oficiales, criollos y gente encumbrada, incluso fue conocida por el estado llano volviéndose muy popular. Fue así que se iniciaron una serie de “cuentos”, chascarrillos y frases que se le achacaban a esta dama; cuentos sobre muchas aventuras amorosas con grandes personajes, chascarrillos donde el mismo diablo deseaba estar a su lado, frases desdeñosas llenas de “aire de soberbia”, quizá la más popular, aquella que dice “fuera de México, todo es Cuautitlán”; lo que significaba que después de la capital no había lugar en toda Nueva España que valiera o se destacara digno de verse o ser admirado (Valle: 2005, 25-26).

María Ignacia se involucrará en relaciones “nada recomendables” de pasión extra marital, las cuales consiguió aprovechando la categoría que su padre le otorgó como Dama de compañía para personajes célebres. La primera de esas relaciones que se convertirán en “cuentos”, a los que preferimos llamar aquí como relatos con certeza de autenticidad, aunque se convertirían en leyenda, ocurrió en 1798. Simón Bolívar, muy joven con 16 años, fue enviado por su familia a España a continuar sus estudios viajando en el Buque “San Idelfonso”; el cual realizaría una escala en Nueva España. Debido al mantenimiento y carga del barco, a la alcurnia de la familia vizcaína por parte del padre de Bolívar, perteneciente a la aristocracia caraqueña, así como unas cartas para entrega, el joven visitó la Ciudad de México. Así, “llegó con buenas cartas comendatorias para el oidor don Guillermo de Aguirre y Viana, a quien aposentaba en su caserón (...) la marquesa de Uluapa, la entonada y seria doña María Josefa, hermana de (...) la Güera Rodríguez” (Valle: 2050, 54). Así, conoció a María Ignacia y cayó encantado por su belleza y su palabra. Muy pronto, el joven

“caraqueñito”, salía a paseos en las rúas desviadas y solitarias de la Ciudad de México con María Ignacia que entonces tenía 21 años de edad y cinco años de matrimonio.

Por otra parte, Simón Bolívar conversaba frecuentemente con el entonces Virrey José Miguel de Azanza (1798-1800) quien lo invitaba a Palacio y a sus tertulias debido a su ánimo de palabra, compartiendo su educación más abierta que la novohispana y hablando acerca de su maestro Simón Rodríguez quien fuera influenciado por la obra el *Emilio* de Jean-Jacques Rousseau y explicando la libertad natural de que gozaba el hombre y de su naturaleza humana sobre el dominio de su territorio. Estas ideas seguramente estaban en la conversación de Bolívar y María Ignacia, quien tan joven concebía la libertad como un medio irresistible para hacer lo que le plazca. Entre los temas de conversación que debieron tener estaba seguro el de la idea ilustrada sobre la condición humana, el derecho natural y el sentimiento de independencia que era muy propio de Bolívar, como argumenta el escritor mexicano de masonería, Romeo Hernández Mendoza. Por su parte Valle Arizpe nos cuenta que en una tertulia en Palacio, Bolívar habló de mas, expresó la necesidad de una independencia americana y se atrevió a elogiar a los hermanos Ávila por deseo de separar la Nueva España de la Corona, por lo que el Virrey le cortó la palabra, dio por terminada la tertulia y el oidor Aguirre y Viena dispuso la salida de Bolívar hacia Veracruz para continuar su viaje a España, argumentando que estaba ya por partir su barco, lo cual dio también por terminando su amorío con María Ignacia y abandonó México para siempre (Valle: 2005, 55-57).

Volviendo a Don José y doña María Ignacia, ambos tenían una vida como era de esperarse debido a su condición estamental, es decir, don José Jerónimo López se ausentaba debido a su condición militar y al mismo tiempo debía ofrecer tertulias en su casa. Esta situación era algo común entre la aristocracia, por lo que hacer paseos, asistir a festejos oficiales, teatros, saraos y tertulias, era del común para ambos. Sin embargo ante la galantería de los varones que rodeaban siempre a su esposa, condición de moda en la aristocracia ilustrada y deseosos de ser su acompañante cuando su marido no estuviese presente, esta situación no fue del todo tolerada por el esposo. María Ignacia al principio se mostró como se espera de la mujer casada, pero don Mariano Soto Carrillo, un “íntimo de los cónyuges” aseveró tiempo después que don José tenía “(...) poca consonancia entre los pensamientos y las acciones (...) Yo le vi formar tertulias de Trecillo en su casa (reuniones amenizadas con música en tresillo dando por resultado un ritmo rápido que invita a bailarse), conducir a su mujer al frente de un ejército acantonado, y procurar siempre un modo de vestir poco análogo al deseo de no inspirar una pasión (...) También lo vi retirarse a Tacuba para que su mujer no tratase a nadie y a

poco tiempo promover unos bailes a que convidó a las gentes principales de México” (Valle: 2005, 86), lo que aunado a que don José era de natural celoso y violento, y que la Güera era muy hermosa, educada y conversadora, teniendo muchas solicitudes, don José siempre hallaba motivos de maltrato a su esposa haciendo crecer las murmuraciones en torno a su matrimonio; al final, al paso del tiempo, el maltrato y el chismorreó se incrementó.

Un segundo relato, también parte de la leyenda de esta dama, resultó a partir de su cercanía con el Barón de Humboldt, autor del *Ensayo Político sobre el Reino de la Nueva España*, quien desde su llegada a la Ciudad de México el 12 de abril de 1803, “daría tela de donde cortar” para el chismorreó. Entre sus actividades sociales, el Barón visitó en Palacio al Virrey, así como a algunos miembros del Consejo del Virrey en sus moradas. Entre ellos, la casa de don Antonio Rodríguez de Velasco. Conversando con él y su esposa acerca de su conocimiento sobre algún distrito cercano donde había plantación de nopales y su interés de visitarlo debido a la cochinilla, desde un rincón, la joven madre de por entonces dos hijos, sentada cosiendo, intervino en la plática sin antes haber sido vista por Humboldt exclamando “¡Por supuesto! (...) Podemos llevar allí en nuestra compañía al señor de Humboldt”. Fue entonces cuando el Barón quedó maravillado y exclamó “¡Válgame Dios! ¿Quién es esa muchacha?” (Valle: 2005, 30); “Nosotras lo podremos llevar, señor, en el carruaje de la casa, a ese sitio que apetece para que conozca ese animalejo minúsculo, cuyo cuerpo al restregarse se convierte todo en encendida sustancia” (Valle: 2005, 91).

Tras el viaje a la nopalera, se trabó una amistad inmediata entre ambos. Ella, joven de 25 años, se entusiasmó de tan gentil e ilustrado varón, vestido a la moda francesa del Directorio. Debido a sus actividades hizo varias excursiones en los alrededores de la Ciudad de México en las que el Barón dejaría de ver a María Ignacia. Pero otra actividad en la que tuvo que participar, lo volvió a encontrar frente a ella; ésta fue en una velada en el mes de octubre, amenizada con música y algo de baile en el Palacio.

Fue en un sarao que hubo en el Palacio Virreinal durante la época del Virrey José Iturrigaray (1803-1808), que Humboldt se encontraría nuevamente con María Ignacia, de quien menciona que a su entrada al gran salón “la gran sala esplendorosa, muy llena de luces, (fue recibida con) un gran ¡ah! de admiración (que) corrió acelerado por toda la concurrencia, y un impulso de curioso alzó de sus asientos a la que hallábase sentada. (...) Brilló entre la multitud como una dulce claridad” (Valle: 2005, 28-29). A partir de entonces ambos andaban juntos y solos por toda la ciudad, “se les veía en

los paseos muy del brazo en animadas pláticas, muy unidos o en las lentas chalupas que bogan por el ancho canal de la Orilla, o hallábanse en el palco del Coliseo, muchas veces las manos en las manos (...) Ella le hacía el regalo de platos magníficos, condimentados con vieja pericia (...) A estos banquetes agregaba otro regalo exquisito, el de la música. Tocaba la Güera en el clavicordio magníficas melodías (...) también catava a la guitarra lindas canciones (...) como la *Gitanilla de Cervantes* (....)” (Valle: 2005, 94). A cambio ella lo visitaba en la casa donde se le acomodó y Humboldt “(...) para continuar placenteras conversaciones y que le satisficere porción de curiosidades e ignorancias. Le mostraba el Barón sus libros, sus flores y matojos disecados (...); su multicolor colección de mariposas; sus brillantes minerales; animalejos (...) y pájaros (...) conchas (de toda I América meridional. (...) Esas enseñanzas no las encontraba aburridas doña María Ignacia, ni intrincadas, no obscuras (...) Iguamente le agradaba (...) le enseñase sus aparatos científicos (...)” (Valle: 2005, 94-95).

Así pues, nació parte de la leyenda que atribuye a Humboldt como uno de los muchos amoríos con importantes personajes de su época que tuvo la Güera.

El 9 de diciembre de 1803, con solemnidad y gran festejo, se descubriría en la Plaza Mayor la estatua ecuestre del rey Carlos IV. Por la mañana hubo una misa en Catedral para celebrar tal acto al que asistieron, toda la clerecía, monjes de todas las órdenes, los militares más distinguidos, los principales de la ciudad, los cortesanos y los nobles encabezados por los señores virreyes. Al finalizar a misa todos se trasladaron hacia el Real Palacio, entre los aristócratas destacaba La Güera Rodríguez que iba feliz del brazo del Barón de Humboldt quien elogiaría ampliamente la citada estatua. En el balcón del palacio donde “(...) destacábase Su Excelencia el Virrey Iturrigaray con la virreina doña María Inés de Jáuregui (...) Allí se encontraba satisfecho el barón de Humboldt con doña María Ignacia Rodríguez de Velasco llena del vivo destello de las joyas y derrochando la gracia de sus mejores palabras” (Valle: 2005, 96-97).

Cierto o no el amorío de doña María Ignacia, esposa y madre de dos hijos entonces, se sabe que la plática entre el Barón y ella debió haber sido muy próspera, pues ambos de espíritu ilustrado y deseosos de conocerse uno al otro, la Güera debió impresionarse con él. Humboldt viajaría a la provincia y volvería a la Ciudad de México hasta el mes de enero de 1804 donde vuelve a verse con María Ignacia, es el tiempo donde, entre otras actividades, planea los perfiles geológicos de la ciudad; atiende exámenes del Colegio de Minería y visita varias instituciones y eruditos, describiendo

las condiciones en las cuales encontró los institutos, a los que califica como modelos de educación, debido ante todo a que blancos e indios trabajan juntos ahí. Finalmente, el 20 de enero de 1804 sale de la Ciudad de México con dirección a embarcarse en Veracruz y abandonar Nueva España.

Ante las repetidas salidas de doña María Ignacia de su casa a los paseos, teatros, saraos y tertulias, cada vez más a menudo sin que la acompañase su esposo, creció más aún el chismorreo público de las castas y su reputación pública se “manchó” finalmente, cuando llevó a vivir a su hogar al canónigo, doctor, don José Mariano Beristáin de Sousa. Dio por razón que las visitas y finalmente, la morada en su propia casa, del señor Beristáin de Sousa, canónigo de la Metropolitana, era debido a que hacía uso de la biblioteca personal que en casa tenía María Ignacia y su esposo José Jerónimo, y que lo llevó a vivir ahí brindándole el sosiego necesario para sus estudios bibliográficos que habrían de componer su extensa obra *Hispano Americana Septentrional*.

José Mariano Beristáin y Martín de Souza (1756-1817), fue un sacerdote criollo de origen poblano, quien estudió sus primeras letras con los jesuitas del Seminario Conciliar Palafoxiano y de ahí fue a estudiar a la Pontificia Universidad de México donde recibió el grado de bachiller en Filosofía. Luego, acompañando al obispo de Puebla Francisco Fabián y Fuero quien había sido nombrado como nuevo obispo de Valencia pasó a España donde se doctoró en Teología y enseñó esa materia en la Universidad de Valladolid para finalmente ser canónigo magistral en la Catedral de Toledo y canónigo doctoral en la de Vitoria. También se le concedió ser Caballero de la orden española de Carlos III y “Comendador de la Orden Americana de Isabel la Católica”. Ya de regreso a Nueva España llegó a ser rector del Colegio jesuita de San Pedro; y para las fechas en que conoció a doña María Ignacia, era canónigo, arcediano y deán de la Metropolitana. Con el tiempo llegaría a ser secretario de Cámara y Gobierno del Arzobispado y Visitador extraordinario del mismo.

Por su investidura religiosa y gran conocimiento, se duda sobre sus inclinaciones carnales hacia la Güera Rodríguez, sin embargo se sabe bien que ambos trabaron amistad y confianza mutua. Para nuestro propósito, el grado de su relación íntima, sea de amistad o carnal, no es de mayor interés, pues en ambos casos se favorece la idea de que Mariano Beristáin conversaba con ella íntimamente sobre temas de importancia, y como era de esperar del canónigo jesuita sobre lo corpóreo y lo mental, los placeres del cuerpo y el alma; además sin duda, los temas sobre la misión jesuita.

Los Borbones deseaban reducir la fuerza del poder religioso y la intervención del Papa en los asuntos públicos, por eso, una de sus primeras disposiciones fue la prohibición de cualquier fundación conventual en territorios americanos y más tarde, se ordenaría que todas las órdenes religiosas no admitieran novicios en un periodo de diez años (1734-1744); así se prohibirían en 1754 las órdenes que intervenían en la redacción de testamentos a fin de que los bienes quedaran en manos del gobierno y no de la Iglesia y finalmente, la acción más drástica ejercida en contra de la Iglesia Católica.

De esta manera la Compañía de Jesús fue expulsada en cada reino europeo. Primero, en 1759, en el reino de Portugal, a pesar de que su monarca ostentaba el título de “Rey Fidelísimo”; la orden fue acusada por el marqués de Pombal de instigar un atentado contra la vida del rey. El segundo reino fue Francia, en 1762, cuyo monarca era el “Rey Cristianísimo”, bajo el gobierno del duque de Choiseul. Ocurrió en el contexto de la polémica entre jesuitas y jansenistas (agustinianos y separacionistas galicanos), el escándalo financiero en contra de la orden jesuita, y las acusaciones de extender doctrinas como el laxismo (actitud y comportamiento moral poco atento al valor de las normas morales impuestas), el casuismo (crítica del razonamiento basado en casos específicos y no en principios o reglas impuestas) y el tiranicidio (legítimo poder dardo a los gobernados de asesinar a su gobernante si éste deja de protegerlos), que eran incompatibles con la monarquía. En tercer término siguió del reino de España, la “Monarquía Católica”, en 1767, cuando acusados por Campomanes de instigar el Motín de Esquilache, fueron expulsados por el rey Carlos III, simultáneamente de los reinos de Nápoles, de sus colonias en América y, en 1768, del ducado de Parma, bajo el argumento de entorpecer la administración e instrucción real debido a su sometimiento al Papa.

A pesar de haber sido expulsada la Compañía de Jesús, muchos jesuitas estudiosos se quedaron a residir en América siguiendo por su cuenta la gran tarea encomendada tal como, la conversión de los indígenas, la necesidad de hispanizar y divulgar la cultura, la educación en su más alto nivel para españoles avecindados en América así como para sus nuevos pobladores criollos, pero sobre todo, el interés de la orden de demostrar a España que las colonias no eran simples establecimientos poblacionales, sino centros de riqueza y comercio capaces de la obtención de una autonomía (toma de decisiones favorables a la unidad católica) y autosuficiencia económica (empresa tanto útil como práctica para la unidad católica). El caso de Beristáin era así de claro y debieron ser éstos los temas de conversación obligada entre Beristáin y María Ignacia; las explicaciones al respecto, los

argumentos y los fundamentos se hallaban en el “nuevo catolicismo moderno” que los jesuitas pregonaban (Ibarra: 2000, 62).

A ello podremos añadir el hecho de que la propia María Ignacia explicaba que le deseaba el sosiego necesario para sus estudios bibliográficos, pues Beristáin habría de componer su obra *Biblioteca Hispano Americana Septentrional, o Catálogo y noticias de los literatos, que o nacidos o educados o florecientes en la América Septentrional Española, han dado a luz algún escrito, o lo han dexado preparado para la prensa*, textos de erudición y de la mayor importancia para el conocimiento de los personajes más importantes de Nueva España. La obra comenzó a escribirse en 1790 y se publicó entre 1816 y 1821, llegando a ser la única fuente bibliográfica de consulta que durante todo el siglo XIX y posterior a él, había en materia de producción intelectual, no solo abarcando Nueva España, sino toda la América Hispana en el lapso de la dominación española. Lo interesante de esta obra era su propósito: desmentir la idea de que las colonias estaban al margen cultural de la Metrópoli, así como demostrar el gran acervo de autores emergidos de todos los ámbitos de la literatura de entonces; siempre a favor de una España católica y con gran unión con sus colonias.

Volviendo al tema que nos toca, este eminente escritor de pensamiento jesuita debió considerar de gran agrado a María Ignacia, no sólo por su belleza, sino por su educación e interés por sus escritos, por lo que debió haber influido en ella determinadamente, en su pensamiento y en su comportamiento. Beristáin fue un modelo de vida práctica jesuita, un religioso animoso de decir lo que pensaba y hacer de su vida un hecho extraordinario; esta relación fue cada vez más explícita en sus ratos juntos y largas conversaciones, lo que inevitablemente causarían murmuraciones.

Ante tal chismorreo José Jerónimo supuso que su esposa lo engañaba con aquel personaje y comenzó una etapa en donde éste, por celos y murmuraciones, la llegó a golpear cada vez más frecuentemente hasta un punto en donde levantó franca acusación en contra de su esposa por adulterio, iniciándose un juicio civil y promoviéndose la separación. Entonces, la ofendida esposa lo acusó por haber recibido de su parte malas palabras, golpes y abuso, hasta el punto en que le acusa de intento de asesinato tras haber recibido un disparo del arma de su esposo, el cual no dio en blanco que era su rostro, aunque se declara que el arma no tenía balas, únicamente pólvora y tacos de sebo; sin embargo esto hizo que de lo civil pasara a manos inquisitoriales y que se apresurara el juicio para la obtención de un divorcio eclesiástico (AGN: 1804, R. Criminal, J. VI, T. 582).

Ante tales acusaciones del esposo, la familia de María Ignacia tomó la medida urgente de prevención sin esperar juicio, trasladando a María Ignacia al domicilio de su tío, Don Luís Osorio Barba, el cual figuraba como el Fiel Administrador de la Real Casa de Moneda. Sin embargo, por las calles de la ciudad capital se corría el fuerte rumor de que, aún apercebida por la ley, seguía recibiendo la visita de sus asiduos pretendientes en esa misma casona al servicio del Virrey; entre ellos el Conde de Contramina don Francisco Pérez Soñanes, el abogado de la Real Audiencia don Ignacio Rivero, el doctor Mariano Seret, el cura Juan Ramírez y los canónigos Beristáin de Sousa de la Metropolitana y Ramón Cardeña y Gallardo canónigo de la catedral de Guadalajara, quienes salían con ella por el día y las noches. Estas costumbres de los clérigos no debe sorprendernos si tomamos en cuenta que a finales del siglo XVIII tanto en España como en Nueva España, estaba muy de moda que ciertos sacerdotes se convirtiesen en varones frívolos y mundanos que acudían sin falta a los salones, saraos y tertulias de las gentes bien acomodadas. Por esta razón, pasó la Güera Rodríguez al Colegio de Belén, pues el escándalo en contra del honor del esposo se agrandaba más y el pleito de divorcio era asunto público, “lleno de incidentes graciosos, que eran sabrosa comidilla en los estrados, reboticas y en las tertulias del Parián y en las de las alacenas del portal de Mercaderes y de Agustinos” (Valle: 2005, 66). Finalmente separados por decisión religiosa, don José Jerónimo marchó a Querétaro con su regimiento. Según cuenta Artemio de Valle Arizpe, triste, desilusionado y decaído por haber perdido a su esposa e hijos, enfermó hasta la muerte, la cual ocurrió en el año de 1805, se generó la leyenda del “Capitán Descorazonado” (Valle: 2005, 27). Así dio inicio una nueva etapa en la vida de María Ignacia, ahora como viuda.

A sus veintisiete años, la joven viuda heredó la fortuna de su esposo y con la suya propia pudo disfrutar de una vida “a sus anchas”, “no importábale nada ni nadie, sólo iba en seguimiento de sus contentos y apetitos. (...) Una tarde salió de su casa a esparcirse, a dar una vuelta a la ciudad y dejarse ver, y fue al lucido paseo de la Alameda (...) Saludó a este señor, a otro, a muchísimos más, y a aquellas damas lujosas muy sus amigas (...) por fin sus miradas fueron a dar a un carruaje servido por lacayos, palafraneros y cochero (...) fueron a posarse en el provento ocupante del vehículo, un señor más cerca de los sesenta que de los sesenta. Doña María Ignacia robo con su agrado y gracia el alma del adinerado vejete don Mariano Briones” (Valle: 2005, 34-35). Una semana bastó para que el vejete le ofreciera matrimonio y ella le entregara el sí. Así, se casaron, y mantuvo María Ignacia la norma conforme a la costumbre, pues como dice el refrán del filósofo cristiano Atenágoras, “el segundo matrimonio es un adulterio decente”.

Durante tres meses disfrutó don Mariano Briones de su matrimonio hasta que “se dijo, con visos de verosimilitud, que la Güera, sin querer, en una vuelta que dio en la cama, le quitó de repente las cobijas en una noche helada, dejándolo largo rato al aire y que con esto tomó frío el buen señor y ya se sabe y lo asegura un adagio, que viejo que se destapa, sólo la muerte lo tapa” (Valle: 2005, 37). La muerte “por destape de cobijas” es como se asienta en la pesquisa judicial, y doña María Ignacia “vistió ropas negras que cubría con luengo manto de viuda, pero en esta ocasión era de esas damas que convierten su luto o su hábito no en señales de penas o penitencia, sino en un medio más de acicalarse y llamar la atención por lo vistosas, galanas y elegantes”, pero además, dejó entrever que había quedado embarazada. Los parientes de su marido la acusaron de que “ese preñado era sólo mañoso artificio”, a fin de engatusarlos y recibir la herencia cuantiosa del difunto. La Güera, para constatar el hecho de que estaba embarazada y era de su marido, hizo mandar llamar a seis caballeros que pasaban por su casa el día de su alumbramiento, los tendría sentados en cómodos sillones frente a ella desnuda en cama, esperando el momento, cantando una de las farsitas del Teatro Coliseo, con calma y sin aspaviento, riendo y burlándose como actuación teatral, y cuando inició el parto, sin grito, queja, o llanto los caballeros testificaron la autenticidad del parto de una niña y la familia de difunto tuvo a bien dejar que la herencia pasara a las manos de doña María Ignacia (Romero: 1919, 229-230; Valle, 2005, 38-40).

María Ignacia había heredado una vez más una gran fortuna y la hija de su segundo matrimonio murió a los pocos años de vida, aparentemente por enfermedad. Sin embargo, la vida de la Güera siguió tal cual sin enfado, acudiendo al besamanos del Palacio Virreinal; a las fiestas, bailes y comidas del Real Palacio; a los Salones de nobles y cortesanos; a los Paseos en carruaje como los de la Orilla, el Paseo Nuevo (de Bucareli) de la Alameda; a los frecuentes días de campo de los ricos señores como en las Huertas de San Cosme, las de Coyoacán o las de San Agustín de las Cuevas; a las muchas comidas o a los esplendorosos saraos en casa de personas eminentes y ostentosas de la corte; a las tertulias cortesanas; a las Quintas de placer donde iban a solazarse los adinerados como las de San Ángel o de Tacubaya; a los actos públicos de la Real y Pontificia Universidad, o del Seminario Tridentino, o en algún locutorio de convento, o en alguna profesión de un fraile o la toma de hábito y velo negro de una monja; a la solemne Cantamisa; etc. Siendo dama de gran aristocracia, dote y herencia, podía estar en todos estos sitios donde impresionaba su belleza física, sus atuendos encantadores, su astucia, picardía y talento conversador. Pero había en ella algo nuevo, pues hacia 1808, había trabado amistad y amorío con personajes que serían tachados unos años después de “insurgentes”. El primero de ellos, Ramón Cardeña.

Ramón Cardeña y Gallardo, el canónigo de la catedral de Guadalajara, tras haber sido desterrado de España por un interés mundano en la reina María Luisa, conoció a María Ignacia, y se hizo amante suya. En la intimidad debió haberla informado de sus actividades clandestinas destinadas a trabajar por la independencia de México. Bajo una sociedad secreta con ideales de la logia gaditana que tenía por nombre “Caballeros Racionales”, de corte paramasónica, Cardeña llegó a ser parte de una filial en el pueblo de Xalapa (o Jalapa), conocido por “el pueblo de la Feria” de 1720 y hasta 1776, que había obtenido el título de villa con su escudo de armas en 1791 y se instaló su primer Ayuntamiento en 1795. Pero Félix María Calleja, quien fue Segundo Jefe Político Superior de Nueva España desde el 4 de marzo de 1813 hasta el restablecimiento del absolutismo, proclamado Virrey de la Nueva España, de 1814 hasta el 20 de septiembre de 1816, se enteró de las intenciones de éste y lo mandó aprehender en 1811 bajo el cargo de pertenecer a una sociedad con todas las apariencias del “francmasonismo” y con el objeto de “fomentar la independencia de este reino”, y estando Xalapa, bajo la jurisdicción el Santo Tribunal de la Fe, se le trasladó a sus cárceles secretas en la ciudad de México. Sin embargo, debido a la Constitución de 1812, se disolvió el Santo Oficio y salió libre de los cargos de masón, conspirador e insurgente.

María Ignacia desentonó entonces de entre los aristócratas novohispanos, pues se preguntaban los nobles y cortesanos “¿cómo una señora de tan altas prendas y elevada prosapia (...) amiga predilecta del Virrey y que concurría, sin faltar a ninguno, a sus lucidos saraos en los que era el centro vivo y luciente de la gracia (...) se atrevía, sin recatarse de nadie, a ser del sucio partido de los malditos insurrectos que deseaban malamente la separación de México y España en la que como un sol estaba fulgiendo el generoso rey don Fernando VII que solo gobernaba con sabiduría y dulzura paternal, no mirando sino acrecentar, con especial empeño, los beneficios de sus muy amados súbditos los americanos?” (Valle: 2005, 102).

Los realistas, observaban con horror los intentos de alzamiento y conspiración que se multiplicaban en Nueva España, particularmente a partir de 1807 debido a la intervención francesa en España que terminó con la invasión de Napoleón de 1808 a 1813. A pesar de esto último, los novohispanos realistas veían en esos intentos de actividad insurgente expresión de “desordenadas chusmas”, que andaban en “desaforadas rapiñas”, ocasionando incendios y matanzas; cosa de “gentuza desalmada y cruel” (Valle: 2005, 103).

El primer intento de separación política de la Nueva España de su metrópoli en donde intervino María Ignacia, es sabido que fue en 1808. Arriola Vizcaíno narra que en ese año, el entonces Virrey José de Iturrigaray, se quedó muy cerca de consumar la independencia y hubo una conspiración, en la cual participó como artífice oculto la Güera Rodríguez con el fin de convertirlo en José I, rey de México. Sin embargo, Iturrigaray fue aprehendido la noche del 15 de septiembre de 1808 y depuesto como Virrey por un grupo de españoles tradicionalistas encabezados por el hombre más rico de la Nueva España, Gabriel de Yermo. Tras este acontecimiento, se buscó a los personajes que se relacionaban con este acontecimiento y desde entonces María Ignacia tomó fama de ser partidaria de la independencia de México.

Tras estos hechos, el cura con estudios jesuitas Miguel Hidalgo, el capitán de milicias Ignacio Allende, el capitán en el regimiento de caballería de las milicias de la reina Juan Aldama, y el abogado nombrado jefe municipal y militar de San Miguel y mariscal de campo Ignacio Aldama, quienes buscaban entablar una relación con los adinerados hombres y mujeres de la Ciudad de México para solicitar de ellos apoyo económico para su causa, es que conocieron a María Ignacia. La Güera Rodríguez era dueña de una gran fortuna y se sabía popularmente que veía de buen modo a los insurgentes, por lo que desde entonces no solo utilizó su buena conversación para ensalzar dondequiera con encarnecidos elogios, a quienes se atrevían a pelear en contra del régimen español, hablando mal del Rey Fernando VII a quien lo concebía como un absolutista contrario a los ideales ilustrados y racionalistas, cosa que quedó demostrada cuando entre 1814 y 1820 restauró el absolutismo en España derogando la Constitución de Cádiz y persiguiendo a los liberales, sino también contribuyendo económicamente con la causa insurgente.

Este hecho se conoce bien por haber sido denunciado tal acto por el tambor mayor del batallón Provincial de Guanajuato, Juan Garrido, quien el 13 de septiembre de 1810 se denunció así mismo como partícipe de la conspiración que encabezaba Miguel Hidalgo, y que la famosísima Güera Rodríguez daba dinero para la revolución que iniciaría el 1º de octubre por Querétaro o Guanajuato llevando como estandarte a nuestra Señora de Guadalupe para alucinar al pueblo, tal como lo indica Valle Arizpe de acuerdo al estudio de Luis Castillo Ledón (Valle: 2005, 104-105; Castillo: 1948, T. II 25-26).

En ese tiempo eran famosos los saraos, reuniones sociales que se realizaban por las tardes en las casas de las principales familias de México; ahí se servían licores como el jerez, bocadillos, aguas

nevadas (nieve de los volcanes endulzados con algún sabor de frutas), pocillos de chocolate y los famosos dulces elaborados por monjas en sus conventos. Así, resultó que los saraos más famosos y concurridos eran los de la casa de la Güera Rodríguez y uno de los concurrentes más asiduos era un hombre de apellido Del Castillo, quien más tarde formó parte del ejército de Hidalgo, y que a través de éste, ella enviaba dinero a los insurgentes para apoyar el movimiento independentista (Cf. Rivera: 2012).

Tras el “Grito de Independencia” y debido a la denuncia, María Ignacia fue llamada a comparecer ante el Tribunal de la Inquisición en 1811; otra vez. Ciertamente, ya lo había hecho antes, aunque no por traición, sino por impúdica moral, pues se denunció ante el Santo Oficio al artista Francisco Rodríguez quien hacía retratos “indecentes” de damas y los daba vendiéndolos a sus modelos, y que un retrato en cera del medio relieve representaba a doña María Ignacia con sus pechos enteramente fuera, porque no tenía camisa sino medio cuerpo descubierto hasta el ombligo. Esta moda europea había llegado a Nueva España a inicios del siglo XIX, tal como los retratos de Goya o esculturas de Canova, pero aun así tuvieron que acudir algunas de las damas retratadas a comparecer y destruir sus obras, la Inquisición no se preocupaba demasiado por la afición de las señoras mexicanas a representarse con poca ropa, y no se perseguía ni al autor ni a su modelo; según parece entonces María Ignacia acudió e hizo lo que le mandaron sin mayor aspaviento (Valle: 2005, 110-112).

Pero esta segunda vez, acudió garbosa a comparecer sin ningún desasosiego, mejor vestida que de costumbre, enojada y galana. Frente a ella se hallaban tres jueces, uno que quiso tener con ella “retzones deslices”, otro que era su allegado suyo y uno más del que ella le sabía su vida, por lo que antes de iniciar les “descubrió sus grandes secretos” y salió airada del salón de la audiencia, lo que sucedió ahí se comentó en la calle prontamente y ante tal chisme y daño a los jueces, el entonces Arzobispo Virrey, Francisco Xavier de Lizana y Beaumont “la condenó” al destierro de la ciudad, trasladándose ésta a vivir a Querétaro por unos meses, no sin antes visitar a sus amistades e infringir mayor daño a los jueces mediante su sabrosa y picaresca conversación (Valle: 2005, 107-109).

La Güera Rodríguez, para amenizar su destierro buscó galancetes y tuvo muchos que le sirvieron. Acudía asiduamente a un balneario que a decir de Romeo Hernández, ahí había hallado a aquellos galanes, pues era mixto. A propósito, hacia 1815, el doctor y canónigo José Mariano Beristáin de Sousa, visitaría tal Balneario de nombre Escandón, del pueblo de La Cañada, ubicado en el Municipio

del Marqués, exigiendo la separación de hombres y mujeres para evitar los “atentados en contra de la buena moral”, cumpliéndose esa orden más tarde por el Sr. Cura Rafael Mendiola, en 1816.

La revolución de Independencia había dado principio y los alzados combatían contra las milicias novohispanas y los ejércitos de españoles. Los varones y mujeres novohispanos se habían posicionado en dos bandos: insurgentes y realistas. Mientras los varones peleaban o tomaban provisiones acerca de cómo mantener su postura en las diferentes actividades que realizaban para sobrevivir, salvaguardar a su familia, procurarse de bienes necesarios y mantener a sus propias personas a salvo, en general, las mujeres de todas las castas, nobleza y cortesanía, durante la guerra de independencia, tuvieron una vida especialmente difícil (Rodríguez: 2009, 357).

Debido al alboroto de la guerra de independencia los controles de obediencia y conducta se hicieron más rígidos, la Iglesia a través del Santo Oficio y las fuerzas armadas al servicio del Virreinato y mantenimiento de la Colonia pusieron mayor vigilancia y espías en todos los lugares donde se registraban reuniones sociales. Los nobles y cortesanos españoles estrecharon más sus lazos para identificar de entre sus conocidos quiénes eran los traidores, especialmente tras 1808 cuando el Virrey Iturrigaray fue depuesto por más de trescientos dependientes de casas españolas de comercio del Paríán y otro puñado de mozos de hacienda, acaudillándolos el acaudalado vizcaíno don Gabriel Yermo, e instaurándose un nuevo gobierno, “más español y rígido” que perseguiría a los conspiradores.

Ante esta oportunidad, muchos españoles y criollos monarquistas buscaron fama, gloria y fortuna poniéndose a las órdenes del nuevo gobierno. Entre ellos estaba el entonces subteniente Agustín de Iturbide y Arámburo, quien tuvo su oportunidad en 1809 cuando delató en Valladolid a los conspiradores, el militar José Ma. Michelena, el abogado José Nicolás Michelena, el capitán José Ma. García Obeso, el cura Manuel Ruíz Chávez, el franciscano fray Vicente de Santa María, el comandante Mariano Quevedo, el licenciado Soto Saldaña, entre otros, valiéndole mayor prestigio entre los suyos.

Su carrera de militar iría en aumento y sus riquezas materiales también. Miguel Hidalgo no pudo convencerle de unírsele y desde 1810 combatió a los insurgentes hasta 1816 con gran crueldad, sin piedad y sin descanso, pero su actividad rayaba en lo criminal, cosa que le valió ser llamado por las autoridades virreinales, pues fue separado del mando del ejército del norte, “en virtud de las graves

y constantes acusaciones que le hicieron algunas casas de importancia de Querétaro y Guanajuato, por los numerosos desmanes y sinrazones que cometió (acusándolo) que impulsado por la loca ansiedad de enriquecerse pronto a costa de lo que fuera, atropellaba las leyes, incurría en mil excesos e injusticias” (Valle: 2005, 116).

Sin duda, uno de los registros más afamados sobre la violencia hacia las mujeres por ser éstas familiares o tener alguna relación sentimental con los rebeldes, involucra las acciones de Iturbide. En una de ellas, durante el 29 y 30 de noviembre de 1814, en el poblado de Pénjamo Guanajuato, aprehende a todas las mujeres por el hecho de tener algún tipo de relación o conocimiento de los insurgentes a fin de que sus familiares y amistades varones depusieran las armas y se acogieran al indulto y así recuperaran a sus madres, esposas, hijas, novias, amantes, etc., por lo que las conduce humillándoles como una “piara de cerdos” y recluye en las casas de recogidas de Guanajuato. Sin embargo esta estrategia no da resultado e Iturbide amenaza con fusilarlas, aun violando el reglamento para juzgar a los rebeldes (Garrido: 2003, 169-170). Iturbide en una carta dirigida a Calleja al respecto, argumenta que “(...) esta clase de mujeres, en mi propio concepto, causan a veces mayor mal que algunos de los que andan agavillados, por más que se quieran alegar leyes a favor de este sexo, que si bien debe considerarse por su debilidad para aplicarle la pena, no puede dejarse en libertad para obrar males (...); considerese el poder del bello sexo sobre el corazón del hombre, y esto sólo bastará para conocer el bien o el mal que pueden producir” (En Garrido: 2003, 179). Sólo podrán obtener su liberación hasta la llegada del Virrey Apodaca, quien la ordena entre enero y junio de 1817.

También es famosa la postura de Iturbide ante las mujeres seductoras de tropa, pues con “sus encantos” físicos y sus promesas materiales de terreno propio, intentan que los militares cambien de bando, tal cual fue el caso de María Tomasa Esteves y Sala, quien debido a su belleza, fue comisionada para seducir a soldados realistas. Conocida su actuación por Iturbide después de la batalla en que enfrentó a los rebeldes, María Tomasa fue fusilada el 9 de agosto de 1814 y colocada su cabeza en la plaza pública de Salamanca “para escarmiento de su sexo” (Córdova: 2010, 129).

En otra ocasión, Iturbide en una nueva carta dirigida a Calleja el 30 de diciembre de 1814, expone que ordenó incendiar las poblaciones en poder de los insurgentes y advirtió que por cada choza quemada fusilaría a una de las esposas de los rebeldes, considerando la posibilidad de hacerlo con

todas las mujeres cautivas, a menos que los insurrectos dejaran de una vez por todas sus armas (En Ortiz: 2009, 120).

Finalmente Iturbide declaró en un bando, que las mujeres emparentadas con los insurrectos “serían diesmadas, terciadas y el total decapitadas en ciertos casos de atentados cometidos por los insurgentes” (En García: 1985, t. V, X).

Iturbide pudo salvar las acusaciones de su conducta en contra de la ley al juzgar a los rebeldes gracias a la ayuda de Matías Monteagudo, prepósito de la Casa la Profesa e inquisidor honorario. De este modo pudo volver el mismo año de su acusación a la contienda, generando una historia de grandes triunfos a causa de su “gran ferocidad”, hasta que volvió a la capital con su esposa, a quien había prácticamente abandonado al entregarse a las disipaciones inmorales que en aquél tiempo cultivaron con más ahínco sus pasiones y liviandades, para ejercerse como monopolista comercial a causa del manejo de convoyes provenientes del norte a la Ciudad de México y practicando sus negocios turbios relacionados a la minería, los que tanto le beneficiarán.

Así, para 1816 Iturbide gozaba de buena riqueza y comenzó a asistir a los salones y tertulias que se seguían celebrando por los aristócratas. Fue ahí donde conoció a María Ignacia Rodríguez, a quien se acercó con “humildad y suavidad”: “Contrajo trata ilícito con una señora principal de México, con reputación de preciosa rubia, de seductora hermosura, llena de gracias, de hechizos y de talento, y tan dotada de un vivo ingenio para toda intriga y travesura (...) Esta pasión llegó a tomar tal violencia en el corazón de Iturbide, que lo cegó al punto de cometer la mayor bajeza que puede hacer un marido; con el objeto de divorciarse de su esposa, fingió una carta (y aun algunos dicen que él mismo la escribió), en la que falseando la letra y firma de su señora se figuraba que ella escribía a uno de sus amantes; con este falso documento se presentó (...) pidiendo el divorcio, el que consiguió, haciendo encerrar a su propia mujer en el Convento de San Juan de la Penitencia (...)” por cinco años hasta que logró hacerse de la Corona de México (Cf. Romero: 1921, 9; Rocafuerte: 1822).

Iturbide pertenecía a un grupo selecto de absolutistas españoles y criollos, contrarios a los constitucionalistas gaditanos de corte liberal; y esto se entiende, pues de otro modo perderían sus fueros, privilegios y riquezas. Se estaban reuniendo en tertulias alrededor de don Matías Monteagudo, esto tanto en España como en la Nueva España, todos nobles, adinerados, propietarios, gente del alto clero, militares, inquisidores y oidores, quienes planeaban no jurar la

Constitución de Cádiz de 1812 en la Nueva España, en cambio se ofrecería la corona de México a un infante español. Sin embargo tal atrevimiento requería de una acción militar, por lo que iniciaron la búsqueda de un leal absolutista para ser jefe de sus ejércitos.

En Nueva España la ruptura entre amplios sectores del clero y el orden y la legislación constitucionales era un hecho. Los obispos secundaron siempre las directrices del gobierno español, al menos hasta 1821, por encima de los cambios políticos durante el reinado de Fernando VII. Pero los miembros de la jerarquía, apegados a la tradición, se manejaron con menos comodidad dentro de ese marco político y repetidas veces en sus sermones trataron de tranquilizar a los fieles encomendados a su cuidado, muchas de ellas mujeres, que estaban inquietas por el alcance de algunas libertades de la Constitución tras la publicación de distintos periódicos en donde se expresaban ideas insurgentes y libertarias debido a la libertad de imprenta (Morales: 1975, 87).

Como ya habían muerto Hidalgo (1811) y Morelos (1815), principales revolucionarios, los aristócratas novohispanos se sentían más a salvo y en cierta calma. Entre 1816 y 1820 la guerra por la independencia en México pasó de ser un movimiento organizado del ejército insurgente contra el ejército realista (una “guerra abierta”), a un movimiento seccionado de resistencia bajo la estrategia de “guerra de guerrillas”. La vida en las ciudades y villas propiamente se regularizó quedando las refriegas y alborotos alejados de la vida de la aristocracia mexicana. Se considera que María Ignacia dejó de ayudar a los insurgentes y bajó mucho el tono a la muerte de los primeros revolucionarios, siendo mucho más prudente con su ayuda hacia los masones liberales del partido yorkino como Vicente Guerrero y Javier Mina, quienes seguían liderando con cierto éxito el movimiento insurgente. De esta forma, la Güera Rodríguez volvió a encajar con los nobles quienes la veían más como una mujer caprichosa y desbordada de ánimo y lujuria, que una mujer de cuidado.

En una tertulia ocurrida en el último día del mes de abril de 1820 en la ciudad de México, acudieron los nobles conspiradores con las noticias acerca de que en España, el día primero de enero, el general Rafael de Riego inició una revolución de corte liberal para restaurar la Constitución de Cádiz, y que el 10 de marzo el rey Fernando VII se vio obligado a jurar la Carta Magna. Era un hecho la rehabilitación de la Constitución de Cádiz en España, por lo que discutieron la necesidad de actuar rápidamente y encontrar a tan necesario jefe militar para su plan. Las élites novohispanas, que hasta entonces habían respaldado el dominio español, al ver afectados sus intereses por el restablecimiento de esta Constitución, se conjuntaron y tanto españoles avocados en Nueva España, como los criollos

monarquistas, decidiendo apoyar una independencia para la Nueva España en contra de los criollos de ideología liberal, quienes habían recibido esta noticias con entusiasmo el 26 abril de 1820, al igual que los miembros del Consulado de Veracruz, quienes deseaban volver a instalar el libre comercio en la Nueva España

Ante esos acontecimientos el canónigo Matías de Monteagudo quien lideraba una serie de reuniones secretas conocidas con el nombre de “Conspiración de La Profesa” a la cual asistían el regente de la Real Audiencia de México Miguel Bataller, el fiscal de la Inquisición José Tirado, el obispo de Puebla Antonio Joaquín Pérez, Juan José Espinosa de los Monteros, miembros del Consulado de México, y otros más que habían sido partícipes del golpe de Estado de 1808 con conocimiento del Virrey Apodaca, apresuró la decisión de sus compañeros en la misma tertulia a la que concurrían (Muñoz: 2009, 132).

María Ignacia acudió a dicha tertulia y pronto se dio cuenta de esta charla entre esos conjurados caballeros, y conociéndose entre ellos, con su desparpajo característico, la Güera Rodríguez “con alegre familiaridad, habló de su amado coronel don Agustín de Iturbide con ardiente entusiasmo y con el fogoso donaire que ponía en todas las cosas” (Valle: 2005, 122). El doctor don Matías Monteagudo, amigo del coronel, con gran autoridad entre los conjurados, secundó la propuesta y alentó a los concurrentes, por lo que quedó aceptada.

Matías de Monteagudo recomendó al nuevo jefe político superior, Juan Ruiz de Apodaca, nombrar a Agustín de Iturbide como comandante de los ejércitos del sur. (Zárate: 1945, 662). Apodaca por su parte accedió a la propuesta y el día 15 de noviembre de 1820, Iturbide aceptó el puesto solicitando el grado de brigadier y la asignación del regimiento de Celaya el cual había comandado con anterioridad (Zárate: 1945, 666). De esta manera Iturbide dirigió el brazo militar de los conspiradores y buscó aliarse con la resistencia insurgente. A principios de 1821 pudo encontrarse con el liberal yorkino Vicente Guerrero quien dirigía la resistencia en el Sur y logró conjuntar a los realistas con los insurgentes en el Plan de Iguala (24 febrero 1821) formando el Ejército Trigarante que lucharía contra la Constitución Liberal jurada por Apodaca el pasado 31 de mayo de 1820, que entre otras cosas, abolió la Inquisición, la Compañía de Jesús fue suprimida por segunda ocasión y se anunció la desaparición de las órdenes monásticas, la venta de bienes eclesiásticos, así como la reducción de diezmos.

Con la destitución por parte de la Diputación Provincial en España de Apodaca, se nombró para ejercer el cargo de capitán general y jefe político superior de Nueva España al general Juan O'Donojú, quien zarparía de Cádiz el 30 de mayo, no sin antes entrevistarse con los diputados Ramos Arizpe y Mariano Michelena para hablar de los planes de crear regencias, establecer las diputaciones en todas las intendencias, y reforzar el orden constitucional (Rodríguez: 2008, 352-353). O'Donojú desembarcó del navío Asia en San Juan de Ulúa el 3 de agosto e hizo contacto con el jefe máximo del Trigarante, Iturbide y el 11 de agosto, se señaló en la villa de Córdoba como lugar de la cita entre ambos. El día 24 de agosto de 1821, después de escuchar misa, O'Donojú e Iturbide firmaron los Tratados de Córdoba, compuestos por diecisiete artículos en cuyos puntos principales se reconocía la soberanía e independencia del Imperio Mexicano, el cual sería monárquico constitucional moderado. Sería llamado a gobernar Fernando VII o algún otro miembro de la casa real y, en caso de que ninguno de ellos aceptase, las Cortes del Imperio designarían al soberano. Mientras tanto, de acuerdo a lo estipulado en el Plan de Iguala, se formaría una Junta Provisional Gubernativa (Muñoz: 2009, 140-141).

El 27 de septiembre de 1821, la división de Filisola salió de Chapultepec para reunirse con el grueso de las tropas del Ejército Trigarante en Tacuba. A las diez de la mañana, el jefe máximo encabezó el desfile de entrada a la capital, avanzando por el Paseo Nuevo hasta la avenida Corpus Christi, en donde se detuvo en la esquina del convento de San Francisco bajo un arco triunfal. El alcalde decano José Ignacio Ormachea le entregó las llaves de la ciudad. Desfilaron 16,134 efectivos, de los cuales 7,416 eran infantes, 7,955 dragones de caballería, y 763 artilleros, quienes transportaban 68 cañones de diferentes calibres (Zárate: 1945, 750-75).

Manuel Romero de Terreros, Artemio del Valle Arizpe y Adolfo Arrijoa Vizcaíno recuerdan en sus obras la famosa anécdota cuando Iturbide, montado a caballo, hizo su entrada triunfal a México, para consumar la Independencia el 27 de septiembre de 1821; a la entrada del Ejército Trigarante, doña María Ignacia había pedido pidió a su amado pasar frente a su casa ubicada junto a la Profesa; acto seguido bajaría del caballo, entrar al jardín, cortar una rosa blanca, subiría al balcón y de rodillas ante la susodicha le entregaría la rosa y una pluma tricolor que adornaban su sombrero. Iturbide, vestido de uniforme de gala y con un sombrero “empanada” con plumas verdes, blancas y rojas, desvió el curso del desfile para pasar frente a la casa de La Güera Rodríguez, ahí se bajó del caballo y le entregó una pluma de su sombrero, que ella tomó con delicada finura entre el índice y el pulgar, y con magnífico descaro se la pasó por el rostro varias veces, lenta y suavemente,

acariciándoselo con voluptuosa delectación hasta colocarla en el nacimiento del pecho (Valle: 2005, 132-133).

Iturbide se hizo del mayor poder político entonces, era artífice de la independencia de un país, gran guerrero, libertador, padre de la patria mexicana. En ese momento, la Güera Rodríguez ejerció el mayor grado de poder político que pudiera tener una mujer en la historia de México, porque más que la amante, se convirtió en la consejera política del hombre más importante de México, y cuando no hubo heredero al trono mexicano, sucedió que Iturbide aceptó el cetro y la corona convirtiéndose en soberano. Sacó del recogimiento a su esposa y la hizo soberana a su lado por convenir a su investidura, por lo que María Ignacia tuvo que “desaparecer” de la escena, sin lograr ocupar puesto alguno como dama en la nueva corte de Iturbide; aunque sus hijas si obtuvieron el privilegio de ser “damas de la corte”. Sin embargo, como sabemos, fue un desastre aquel gobierno, que sólo duró diez meses y sus majestades tuvieron que exiliarse en Europa, lo que culminó también el romance con la Güera Rodríguez.

Así inició una última etapa de vida de María Ignacia en el ahora México independiente. Alrededor de sus cincuenta años de edad, conoció a Juan Manuel de Elizalde, oriundo criollo comerciante de Santiago de Chile, “bien portado él, elegante, con mucho señorío (...) afectuoso, muy conversable, con un mirar vago de espiritualidad y de comprensión honda” (Valle: 2005, 44). Tras una amistad y con un interés distinto al de años antes, María Ignacia pasó a terceras nupcias, tras dos veces viuda, para vivir una vida de apacible tranquilidad; sin involucrarse más en la política. Como versa el refrán de San Gregorio, la primera boda es ley, la segunda tolerancia y la tercera es iniquidad, conducta repetitiva de pecado impulsándonos a hacer lo que no queremos hacer, e inclinándonos o cediendo ante su naturaleza destructora.

La Güera Rodríguez parecía sosegar su vida, amortiguar su libidine, pacificarse, ponerse en orden, al fin y al cabo, se había bastado ella misma a lo largo de su vida gracias a su alcurnia y el manejo libertino de sus relaciones. Dejó de usar su ingenioso desparpajo, considerando que todo lo antes sucedido era como Salomón menciona “vanidad y aflicción de espíritu”, así dejó teatro, paseos, saraos, tertulias y se sumió con indiferencia en la “penumbrosa paz del hogar”. Este cambio en María Ignacia no se debe a su edad o madurez, sino al efecto del fin del desequilibrio de su imaginario social, pues al final, en un México distinto, donde ya no existía abiertamente el poder que tuvo la realeza, ni cortesanos que hicieran de la vida un alegre desfile de festejos, ni más privilegios que le

otorgara su estatus, buscaría el equilibrio que la sociedad novohispana colonial le había heredado al México Independiente (Cf. Carner: 1987). Así, María Ignacia quien nunca dejó de hablar y actuar con presunción o engreimiento, caería en el rol y actividad esperada por la sociedad tradicional, donde la mujer debía encaminarse a su esposo, su hogar y la religión. De esta manera en sus últimos casi treinta años de su vida se dedicó a orar en la Profesa, a asistir a los locutorios de los conventos para conversar con las monjas, así como a los hospitales a llevar caridad, aún con cierta “chispa” en sus relatos, no sin sentirse arrepentida y deseando ser perdonada por su infortunio con su primer esposo, terminando sus días con humildad en la Tercera Orden de San Francisco y muriendo en la Ciudad de México en 1850 (Valle: 2005, 45-46).

Finalmente la actividad tórrida de romance, intriga y banalidad, manejadas de acuerdo a sus intereses y caprichos a propósito de bastarse a sí misma, usando para ello las ideas jesuitas e ilustradas de algunos de sus amantes, junto con su condición sociocultural y estatus social que disfrutó, dio pie a su actitud, comportamiento, rol y actividad, lo que hizo que la Güera estuviera relacionada con el movimiento de independencia y también con el absolutismo, aunque su preferencia fue sin duda la libertad que persiguió en su vida cayendo en un abierto libertinaje, pero mostrando su autosuficiencia por lo que más aún, su actividad fue la de transgresora del deber femenino (Cf. Galeana: 2007).

III IMAGINARIO JESUITA E ILUSTRADO: DESEQUILIBRIO DE IGUALDAD. EL CASO DE JOSEFA ORTIZ DE DOMÍNGUEZ, CRIOLLA ACOMODADA (1810-1829).

Para abordar el comportamiento de igualdad que es considerado en la afamada insurgente Josefa Ortiz de Domínguez, es necesario iniciar comprendiendo cómo la Compañía de Jesús influyó en el estamento criollo de la sociedad novohispana y cómo la Orden Franciscana tuvo una doble visión sobre el indígena, para entender por qué los peninsulares y los criollos desarrollaron una animosidad en sus imaginarios socioculturales al inicio del siglo XVIII. También será necesario abordar una serie de argumentos que involucran el proceso de sabiduría del criollo, el proceso de separación y búsqueda de identidad en las órdenes piadosas, y el proceso de reclamación de justicia en contra del derecho real a favor del derecho natural, lo que conllevó tratar asuntos como los temas del “extranjerismo” y la igualdad entre españoles peninsulares, españoles americanos (criollos) y un sentimiento de confianza renovada en el novohispano al sentirse orgullosamente no solo indio o criollo, sino americano; cuestión que llevó a un punto de vista patriota como mexicano.

Como hemos señalado, la Compañía de Jesús es en sí un ejemplo de interculturalidad, influyó en el siglo XVIII decisivamente para hacer de la provincia novohispana y de sus pobladores una “provincia mexicana”, es decir, un territorio criollo con pobladores mexicanos (Cf. Torales: 2004). En este territorio criollo, con sus pobladores novohispanos, se inició un proceso de idiosincrasia ecléctica, entre costumbres indígenas y costumbres españolas, una perfecta aculturación que creó un sistema de creencias y actitudes puramente inéditas que se conservarán como el primer imaginario sociocultural mexicano.

Este imaginario es resultado de un largo proceso que inicia cuando Europa “descubre” América a finales del siglo XV, entonces, bajo la mirada de la orden religiosa de mayor autoridad para tratar el asunto en la época, la franciscana, encontramos una doble visión sobre el indígena americano.

Por un lado los franciscanos comprendían que había una Historia Universal que incluía a todas las criaturas de la creación, así que los indígenas eran parte de ello y su condición se conoció de acuerdo a los escritos de los primeros misioneros como fray Jerónimo de Mendieta, quien en su obra *Historia Eclesiástica Indiana* narra la llegada de los españoles al actual Caribe y describe su situación cultural y cómo se llevaba a cabo la evangelización y el trato de los conquistadores hacia los indios, documento que le hizo llegar a fray Juan de Torquemada en España. La pretensión de Mendieta era detener, en la medida de lo posible, el rumbo que estaba adquiriendo la Conquista donde se pasaba de enseñar al indio de forma cristiana a explotarlo brutalmente debido a la avaricia del conquistador, por lo que las encomiendas se convertían en sistemas de producción basados prácticamente en una forma de esclavitud. Por su parte Juan de Torquemada, con el manuscrito de Mendieta y demás escritos en sus manos sobre los indígenas, escribió su célebre obra denominada *Monarquía Indiana*, en la cual ofrecía una historia comparada con la europea, que si bien no fue fruto de un contacto directo con la cultura indígena, se trataba de una obra humanista y erudita en donde se demostraba que los indios, como el resto de la humanidad, habían progresado lentamente del salvajismo a la civilización, comparables con los judíos o los grecolatinos y llegando incluso a comparar a Moctezuma con Alejandro Magno, en un intento de integrar la historia prehispánica dentro de la Historia Universal (Cf. Brading: 1973).

Pero por otro lado, los franciscanos tenían una segunda visión, pues comprendían que las creencias, actividad y actitudes de los indígenas americanos no podían ser aceptadas por la percepción católica cristiana de su religión ni de su reino, ya que estas criaturas habían sido “tomadas por el demonio” y

eran un peligro para la civilización cristiana. Así dio inicio en el Nuevo Mundo un proceso de demonización de la religión de los indígenas y ello conllevó a una intervención directa de la Corona Española y la Iglesia Católica en contra ese “maligno” imaginario sociocultural en el que participaron franciscanos connotados como Sahagún y De Gante: fray Bernardino de Sahagún a través de la interpretación etnográfica de los pueblos indígenas con su obra *Historia general de las cosas de la Nueva España*; y fray Pedro de Gante quien participó en la destrucción física de los monumentos, imágenes y estatuillas impías (Cf. Brading: 1973).

Cabe señalar que las acciones de la Corona Española se dirigieron hacia las advertencias de sentencia contra la religión indígena por Sahagún y De Gante, y por lo que respecta a Mendieta y Torquemada, sus obras tardaron tres siglos en salir a la luz por lo que no fue sino hasta principios del siglo XVIII en Nueva España que se publicaron, y aunque obsoleta su disertación teológica patrística, conllevaba el espíritu humanista que aunado al renacentista de la época serían de utilidad para el desarrollo de las investigaciones posteriores, particularmente aquellas de la orden jesuita, entre las cuales destacó la de Francisco Javier Clavijero quien daría un nuevo sentido al indígena americano como veremos más adelante.

Durante los siglos XVI y XVII como hemos visto en capítulos anteriores, Nueva España trató de ser el trasplante del imaginario sociocultural de la España peninsular, primero mediante el modelo normativo religioso y secular ascético español con el cual intentaron regular el comportamiento de varones y mujeres en el complicado Nuevo Mundo lleno de imperfecciones en la difícil realidad novohispana; y luego mediante el modelo normativo religioso y secular justificante donde el comportamiento del varón y la mujer cambiaron debido a la terminación de la idea de “malignidad” de la mujer hacia el varón, generándose la “primer confrontación de sexos” en lo que respecta a la posición de la mujer en la educación, las letras y en general en su aparición pública en la Nueva España a finales del siglo XVII.

Por su parte, a principios del siglo XVIII existía en la realidad cotidiana una animosidad entre peninsulares y criollos, pues “los dos tipos de españoles residentes en el Nuevo Mundo desarrollaron aparentemente identidades sociales distintas expresadas en estereotipos caracterológicos sumamente prejuiciados” (Brading: 1973, 27). La razón fundamental fue la sistemática degradación del carácter criollo, combinada con la exclusión de los niveles más elevados de la administración que el Estado Absolutista imponía a sus vasallos americanos. Sin embargo, las órdenes religiosas

apoyadas en el orden absolutista, aunque sabias, no proponían una igualdad; tal como la dominica, quienes explicaban que dicha condición de los españoles nacidos en tierras americanas era la de haber sido influenciados por los vicios propios de los indígenas y de la tierra en la que se criaron y nacieron (Eguiara: 1944, 219).

Ante esta degradación, hubo varios pensadores que trataron de contestar dicho argumento. Si bien en su *Teatro Critico* (1730), Feijóo menciona con claridad su interés por desmentir tal explicación describiendo la brillantez y erudición a través de argumentos aristotélicos sobre algunos criollos como Sor Juana Inés de la Cruz, el “argumento de sabiduría” cambiaría radicalmente por un “argumento de legitimidad y legalidad” que precedían a su vez al de “igualdad”.

En 1729 el abogado criollo novohispano Juan Antonio de Ahumada viaja a España como representante colonial, y en su escrito *Representación político-legal ante Felipe V* solicita que los empleos de la Corona en Indias sean destinados a los “Españoles que nacen, se crían, y estudian en estos Reinos”, es decir, a los americanos, y explica que “el que nace en una Ciudad se hace Ciudadano (...) para gozar de todos los honores, y puestos que hubiere”, esto es, basado en la república ciceroniana, pedía que los oficios en América debían ser por derecho para los ciudadanos americanos y que su exclusión era ilegítima, injusta e ilegal (Entin: 1995, 23).

Ahumada era entonces un joven integrante del Colegio Mayor de Santa María de Todos los Santos, institución que en esos años libraba una batalla por ampliar sus prerrogativas al seno de la misma universidad, y que en sus estudios se hallaba el análisis literario del significado de la República, idea contraria al absolutismo de los Austria (Aguirre: 2003, 404). El joven se explicaba mejor, “los americanos, que son hijos de V. Maj. y de esta segunda mujer, que es la América (no podían estar excluidos) de los bienes dotales de su madre”, ni sus hermanos, los españoles peninsulares, debían obtener bienes que “por todos derechos” pertenecen a los americanos, de esta forma, el rey “se encontraba obligado” a recompensar tanto a sus hijos nacidos de la primer madre España, como de la segunda madre América, y unos eran españoles, y los otros americanos, pero eran en realidad éstos segundos “españoles indianos” (Entin: 1995, 24).

La explicación de Ahumada sobre el carácter español de ambos peninsulares como americanos, era resultado de la cátedra literaria de letras clásicas del Colegio Mayor de Santa María de Todos los Santos, un centro de estudios que desde su nacimiento en el siglo XVI (1573), tuvo por objeto se

perfeccionaran los jóvenes que habían hecho una distinguida carrera literaria en los colegios menores. Con una visión humanista-renacentista de principio, y en su época bajo una visión borbonista ilustrada, se utilizaba por vez primera un argumento legal moderno con base al derecho civil que cuestionaba el “derecho real” de linaje contra el “derecho natural” de humanidad; Ahumada iniciaba el proceso de una idea acerca del significado de igualdad humana y de una *patris* mexicana.

Como Ahumada, muchos criollos se habían instruido en letras y derecho canónico y civil en los colegios religiosos. Sin embargo fue en los de la Compañía de Jesús donde con más ahínco se dedicó al estudio de la literatura clásica y moderna, haciendo un análisis y una síntesis de los alegatos más importantes sobre el poder divino y el poder público, así como del vasallaje y acerca de la ciudadanía. Y es que los jesuitas llegaron a México y se establecieron fundando otros colegios máximos que estarían de acuerdo con el de Ahumada, primero porque deseaban mejorar los conocimientos y habilidades de los criollos con respecto a la administración y la contabilidad, y segundo, porque deseaban que las letras, la filosofía, la historia y el derecho tuvieran una relación de aprendizaje que significara dotar al estudiante de inteligencia e identidad propia. Los primeros colegios fueron el Máximo de San Pedro y el Máximo de San Pablo, quienes educaron a casi ocho generaciones de estudiantes criollos, iniciando los estudios en el Colegio Mayor de San Pedro con un acto solemne y “la asistencia numerosa y lucida del Virrey, Audiencia, ambos Cabildos y comunidades religiosas que oyeron una oración latina del P. Juan Sánchez, uno de los maestros y de los jesuitas más literatos que vinieron en aquellos primitivos tiempos. Desde ese día, como advierte el P. Alegre, empezaron a cursar los colegios jesuíticos de San Pedro y San Pablo, San Bernardo, San Miguel y San Gregorio las aulas del Colegio Máximo” (Rubio: 2005, 284).

El Máximo Colegio funcionó innovando la educación desde 1584 cuando después de la visita provincial, don Antonio de Mendoza exigiera que ningún sacerdote ignorara las lenguas indígenas, así como los estudiantes estuvieran dotados de los conocimientos modernos que de Europa provienen de sus sabios, dedicándose en el colegio una gran biblioteca. Desde entonces hasta las últimas décadas del siglo XVIII, (...) poseía una de las más grandes y dotadas bibliotecas de América, a la que se había sumado la que heredó don Carlos de Sigüenza y Góngora. Si leemos la descripción que hace el padre Florencia en 1694 de lo que fue el colegio, nos daremos cuenta de que, en efectos, para mediados del siglo XVIII en el máximo esplendor de la orden jesuítica en la Nueva España, era el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo una de las obras más importantes de la capital novohispana” (Prado: 2013, 41).

Cabe señalar que los Colegios Máximos de la Compañía de Jesús de San Pedro y San Pablo, se fusionarían con el Colegio Civil de San Ildefonso hacia 1618, tomando por nombre el último, lo que también significó que se mezclarían los estudiantes criollos que lo hacían como religiosos (ordenados) y los estudiantes criollos civiles (seglares). De esta forma, a ambos se les impartiría las mismas cátedras, particularmente los cursos de letras y filosofía (orden civil), así como de doctrina y teología (orden divino), dotando a los ordenados y seglares de un pensamiento más amplio con respecto al orden de la vida humana: uno práctico, mercantil y analítico inductivo acerca de los pueblos y su civilidad, y otro pseudopatrístico, escolástico y descriptivo deductivo acerca del linaje divino.

Así, desde 1618 hasta 1712, los criollos supieron diferenciar la vida práctica de la espiritual ya no solo en su significado doctrinario, sino en su sentido metódico, lo que significó también igualdad entre los varones, españoles peninsulares y españoles americanos. Sin embargo, esto produjo que en 1712 ante el padre visitador de la audiencia, don Andrés Luque, considerara esta educación “inconveniente”, por lo que de inmediato se ordenó “por justos motivos de paz”, que no se admitieran a estudiantes seglares en los cursos de teología, determinándose separar las cátedras de filosofía en San Ildefonso y las de teología en San Pedro y San Pablo (Rubio: 2005, 295). Sin embargo, la filosofía y la teología ya habían sido conjuntadas en la mente de estudiantes criollos seglares y por los estudiantes ordenados jesuitas por al menos seis generaciones, dotándolos de una postura ante la vida, filosófica inductiva y teológica deductiva.

Como éste colegio, en Pátzcuaro, en Oaxaca, en Valladolid de Michoacán, en Puebla de los Ángeles y en Veracruz, los vecinos pedirían la instauración de colegios jesuitas desde 1572 y se irán instaurando de manera permanente uno a uno hacia 1578. Llegado el siglo XVII y el siglo XVIII, la Compañía de Jesús influiría determinantemente en la instrucción de los criollos; tanto en su autonomía como en el derecho de igualdad humana. De hecho, se adherirían a la idea de Juan José de Eguiara y Eguren (1696-1763), catedrático eminente de la Real y Pontificia Universidad de México, y el más sabio clérigo universitario connotado de la Nueva España en la primera mitad del siglo XVIII, quien fuera autor de la *Bibliotheca Mexicana*, que representa en orden alfabético de la A-J, el primer caso de reflexión filosófica acerca de pensadores sobre la historia de México; esto como contestación al sabio español Manuel Martí quien desdeñó el ingenio novohispano (Brading: 1973, 30).

Eguiara hace referencia tanto a los logros culturales indígenas como a la larga tradición de la erudición criolla en materia de antigüedades de indias, pero en su relato, expone que tanto indígenas como criollos son “herederos” de la cultura antigua de América, la azteca, a la cual compara con los antiguos egipcios (Brading: 1973, 31). Esta aseveración hizo eco en Nueva España en el siglo XVIII, cuando las órdenes más piadosas y el Bajo Clero estaban cada vez más en conflicto con las órdenes terratenientes y el Alto Clero.

Ya desde 1546 inició un proceso de separación y búsqueda de identidad propia en un suelo ajeno al europeo, una nueva patria donde el clero secular, compuesto por los obispos novohispanos, se habían emancipado económicamente de los de Sevilla, y a medida de que la Corona consolidaba su conquista, se añadían nuevos arzobispados, los cuales solían contar con cabildos eclesiásticos compuestos de capitulares, todos bajo el papado y el reinado español pero en suelo americano. Desde entonces, al Alto Clero le correspondía una gran parte del diezmo, en cambio, al Bajo Clero casi nada, de hecho, tenía que vivir de lo que cobraran por servicios parroquiales o de sus siembras o limosnas; la disputa obedecía a la estructura económico-social absolutista propia del Virreinato.

Sin embargo, el bajo clero, más cercano a los indígenas en cuanto a su adoctrinamiento, misiones y trabajo práctico, encontró un vehículo más poderoso para su celo patriótico que la mera contemplación de la civilización indígena vista como el antiguo Egipto, o la especulación acerca de Quetzalcóatl visto como Santo Tomás; descubrieron a Nuestra Señora de Guadalupe (Brading: 1973, 33). Una vez publicado en 1648 el primer relato de su aparición en el Tepeyac, dio inicio la devoción pública por toda Nueva España; había nacido un mito novohispano que halló la devoción de las masas indígenas y la exaltación teológica del clero criollo (Brading: 1973, 34).

Lorenzo Boturini Benaduci influyó determinadamente en el cambio del imaginario sociocultural del criollo, pues sus estudios demostraron la riqueza de los códices indígenas como obras históricas que eran compatibles con los acontecimientos Bíblicos y explicaba de forma erudita y naturalista cómo históricamente los indios habían adquirido su religión de manera providencialista a través de la teoría de Vico y las tres edades del hombre (Brading: 1973, 35). Esta explicación sobre el comportamiento de los naturales americanos en su obra *Idea de una nueva América Septentrional*, publicada hacia 1746, marcaron el inicio de una historia criolla, patriótica americana, donde la igualdad humana entre los “naturales” y los “avecindados” en un mismo territorio significa un pensamiento proto-nacionalista, haciendo caber el ingenio y la antigua sabiduría indígena combinada

con la creatividad y el estudio moderno de los criollos, siendo ambos formadores de una “nueva patria”. Y en esta unidad, media la religión católica a través de su visión de “patria santa” libre del demonio, gracias a la advocación mariana de la Madre de Dios a través de su imagen como “Virgen de Guadalupe”; cuya promoción oficial del culto guadalupano por parte de la Iglesia novohispana se inscribe en el proceso de la perspectiva humanista de los franciscanos y su obra misional que llega hasta el Concilio de Trento donde su advocación es apoyada una vez más hasta que el mito guadalupano en la Nueva España se une al barroco, contando con la creatividad del incipiente patriotismo mexicano (Narváez: 2010, 129-160).

De esta manera, para 1750, la vida intelectual novohispana se empezó a caracterizar por su “mexicanidad”, es decir, un sentimiento de confianza renovada al sentirse orgullosamente no solo indio o criollo, sino americano; e incluso desde un punto de vista patriota: mexicano. Esta idea, desafiante del clero bajo hacia el alto, significó también el desafío del criollo hacia el peninsular (español de nacimiento), pues los cargos más importantes de la Colonia se hallaban en manos de los “gachupines”. Esta palabra es un epónimo derivado de un apellido hidalgo español septentrional, los Cachopines, del que a su vez se deriva la voz hispánica “cachupín” (1729) y el americanismo “gachupín” (1780), usados como estereotipo para representar a los personajes prepotentes que por medio de su hidalguía se sentían superiores socialmente a otros; tal como se muestra en el *Diccionario de autoridades* que se presenta ante la Real Casa de Felipe V en 1729, en donde explica que era el español que pasa y mora en las Indias (Alatorre: 1992, 275-303).

Como era de esperarse, los colegios donde se albergaban estudiantes en gran mayoría criollos, fueron un “caldo de cultivo” para que éstos buscaran su identidad y pertenencia a América y particularmente a una nueva igualdad alrededor de la *patris* México. Este sentido de identidad y pertenencia había sido llevado al límite por las enseñanzas de los jesuitas, quienes “se habían apropiado” de la mentalidad práctica, útil y mercantil de muchas comunidades indígenas y de sus nobles gobernantes que actuaban iguales, independientes y sostenían una actividad productiva en beneficio de sus pueblos. Del mismo modo, muchos estudiantes criollos, ordenados y seglares, habían logrado mantener una vida al margen de la costumbre y moral religiosa permisible del absolutismo buscando un acercamiento a sus orígenes no españoles, sin duda, este pensamiento significó una “liberación de sus orígenes españoles” (Brading: 1973, 37) y un argumento por medio del que podían acceder a puestos públicos para autogobernarse por ser ellos “naturales” y “originarios” de la tierra en la que vivían.

Esta misma idea la recreó el joven Francisco Javier Clavijero. Se unió a la Compañía de Jesús en 1748, después de dos años de noviciado, pasó a repetir los estudios de humanidades y se dedicó a estudiar lenguas clásicas (griego y hebreo), náhuatl, y modernas (francés y portugués). En la Ciudad de México estudió teología y filosofía, asiduo visitante de la biblioteca de su colegio, el Colegio de San Pedro y San Pablo, donde leyó las obras de Regio, Duhamel, Sagunsio, Purchot, Descartes Gassendi, Newton y Leibniz, y consultó la biblioteca y obras literarias de Carlos de Sigüenza y Góngora. Pasó a ser nombrado prefecto de los alumnos del Seminario de San Ildefonso, puesto que desempeñó en la cátedra de retórica para luego ordenarse sacerdote y teólogo de derecho canónico. Solicitó dedicarse por principio propio a la enseñanza de indígenas en el Colegio de San Gregorio donde también pasó cinco años estudiando los códices. También lo hizo después en el colegio para indígenas en Puebla, el de San Francisco Xavier, hasta su partida debido a la expulsión. Sin embargo, Clavijero estaba decidido a reformar parte de la educación, motivando a que los estudiantes criollos y nobles indígenas, por igual, pudieran conocer las últimas novedades en ciencias, leyes y teología, pero el sistema no se lo permitía. Fue hasta su visita al Colegio de Valladolid, donde el provincial padre Francisco Zevallos aprobó la moderna enseñanza de Clavijero y lo exhortó “a llevar a feliz término aquella saludable reforma de estudios filosóficos”. También sucedió que en Guadalajara, se le permitiera la reforma, donde enseñó filosofía y ciencias, pero fue entonces que recién nombrado prefecto de la Congregación Mariana de Guadalajara se emitió el decreto de expulsión y se vio obligado a partir a Italia donde se dedicó a sus investigaciones históricas, escribiendo su obra *Historia antigua de México* como respuesta ante la ignorancia que prevalecía en Europa sobre la naturaleza y las culturas americanas, particularmente después de haber leído a Cornelius de Pauw, y con el ánimo de mostrar la verdad de la historia de “los mexicanos” (Tanck: 1985, 23-35).

Tanto los estudiosos jesuitas como algunos ilustrados americanos estaban de acuerdo en que la educación debía llegar a la mayoría de la población, varones y mujeres, así como que debía reformarse la educación en beneficio de la perfección del gobierno y la economía de la Nueva España. El médico José Ignacio Bartolache publicó en la Ciudad de México *Mercurio Volante con noticias importantes i curiosas sobre varios asuntos de física y medicina* (1772-1773), siendo el primer papel periódico (revista médica) publicado en América que, además de mencionar abiertamente a pensadores científicos del Índice, criticó abiertamente la educación para hacerla más útil y llegara a más gente: “solamente miro hacia los que no saben, ni son sujetos de carrera, pudiendo serlo, y a lo que llamamos vulgo, gente que pasa por todo el mundo por ignorante y ruda profesión, aunque no

todo por su culpa (...) Nada diré en particular (porque ya otros lo han dicho) de las mujeres, sexo inicualemente abandonado y despreciado como inútil para las ciencias no más que por haberlo querido así los hombres, y no por otra razón. Ellas y los sencillos ignorantes podrán consolarse con tener alma y cuerpo, dotada de las mismas potencias, tal vez quizá mejores que las de aquellos estudiantes graduados, a quienes tanto respetan (...); y sepan de paso, por lo que puede importar para excusar motivos de envidia, que el latín sólo es necesario para entender libros latinos, pero no para pensar bien, ni para alcanzar las ciencias, las cuales son tratables en todo idioma (...)" (Cf. Bartolache: 1771, en Moreno: 1979, 101).

Junto a esta publicación apareció *Asuntos varios sobre ciencias y artes (1772-1773)*, publicado por Bartolache y José Antonio Alzate y Ramírez, donde de igual manera, se consideraban asuntos sobre reformas a la educación y la utilidad académica-práctica de la teología, la mitología, la filosofía, la lógica, la física, la metafísica, la medicina, las matemáticas, la historia, el teatro, la poesía, etc., tratando de ponerla al alcance de quien pudiera leer o platicar lo leído a otros y clarificar sus pensamientos. Alzate fue un estudiante en la orden jesuita que llegó a ser un sacerdote dedicado a las ciencias naturales y las matemáticas; con el tiempo llegó a ser miembro de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, de la Academia de Ciencias de París y del Jardín Botánico de Madrid. En 1778 crearía el famoso periódico ilustrado *Diario literario de México Dispuesto para la utilidad pública a quien se dedica* (Tanck: 1985, 89-94).

Finalmente, Juan Benito Díaz de Gamarra, sacerdote del Oratorio de Felipe Neri, también estudiante en la orden jesuita en el colegio de San Ildefonso, promovió en Nueva España desde 1771 hasta 1774, la introducción de la filosofía moderna ecléctica y la física experimental en el Colegio de San Francisco de Sales, en San Miguel el Grande. Este tipo de filosofía iba en contra del escolasticismo, principal forma de exposición metódica de las universidades españolas y novohispanas, a pesar de que en Salamanca, por ejemplo, se había intentado reformar la educación antes de la expulsión de los jesuitas, pero en la gran mayoría de colegios no se realizaron cambios hasta 1770. Díaz de Gamarra en una carta al Rey Carlos III expone que debe reformarse la educación en Nueva España, como ya ha sucedido en "universidades muy católicas" como París, Roma, Bolonia y Nápoles, para que a los jóvenes se les forme "el gusto con una filosofía, en cuanto me parece, clara y metódica, libre de aquellas vanas sutilezas de la escuela, abundante en descubrimientos útiles, provechosa para defender las verdades de nuestra católica religión contra el ateísmo, y contra los infames discípulos de (Baruch) Spinoza, (Thomas) Hobbes, (Pierre) Bayle, y otros perniciosos materialistas de este siglo;

útil finalmente para formar ciudadanos instruidos, que puedan dar lustre y esplendor al Estado” (En Tanck: 1985, 98).

Esta situación dio cabida a una corriente pro racionalista que venía creándose desde los dos primeros tercios del siglo XVIII a través de un pensamiento político reformista, pues se reformularon algunos aspectos de la concepción política española de los siglos XVI y XVII con el propósito de transformar a la sociedad desde arriba. Ello se debió a que las clases educadas de la Nueva España rechazaron la tradición hispánica a partir de una interpretación crítica y atemporal de las ideas de un racionalismo ilustrado más desarrollado a fines del siglo XVII, lo que produciría una especie de “radicalismo utópico” (Urías: 1996, 62-63).

Así pues, no es de extrañar que para 1767 la orden de los jesuitas fuera expulsada de Nueva España, pues en su instrucción, yacía un sentido de patriotismo hacia la actividad productiva, útil y autónoma que habrían de dejar entre sus instruidos, indígenas y criollos, siendo que los primeros estaba más cerca a la libertad comunitaria y ello había sido asimilado por los pobladores a pesar del vasallaje tributario propio del despotismo, mientras los segundos “desde Europa, los jesuitas articularon los grandes lineamientos del pensamiento humanista a través del cual pudo afirmarse una identidad criolla” (Urías: 1996, 63). La expulsión colonial y la subsecuente supresión de la Compañía de Jesús por el Papa Clemente XIV en 1773, estuvo determinada por reforzar el poder del monarca, déspota ilustrado, quien deseaba sacudirse el peso de Roma mediante la doctrina política denominada regalismo, rechazada por los jesuitas, que defendía el derecho del Estado Nacional a intervenir, recibir y organizar las rentas de sus “iglesias nacionales”, lo que era económicamente apetecible, porque los bienes de las iglesias pasarían a la pertenencia del Estado quien podría administrarlos como quisiera. Sin embargo, una de las mayores razones de la expulsión de los jesuitas, fue por obedecer directamente al Papa (al Estado Vaticano) y no al monarca, por lo que fueron considerados como “extraños al reino” (al Estado Español).

Esta condición de “extraños al reino”, desiguales ante el Estado español, trajo como resultado mucha conversación entre los estudiosos novohispanos. Estaban interesados en comprender el significado político, social y natural sobre quiénes eran considerados “originarios”, y quienes “extraños”. Así, los criollos y los nobles españoles avecindados en América, quienes formaban gran parte de los intelectuales novohispanos, asumieron que los políticos y administradores del gobierno mandados por la Casa Borbón, eran verdaderamente los “extraños”; más aún cuando los nacidos en Nueva

España y aún los nobles españoles radicados en la colonia no obtuvieron beneficios directos de las reformas borbónicas. Si bien es cierto que las transformaciones borbónicas debieron beneficiar, por un lado, a los españoles al acrecentar su poder en su estatus de gobernantes aumentando su poder económico acumulado por el intercambio mercantil ultramarino, y por otro, a la aristocracia criolla dueña de haciendas y monopolizadora de los principales circuitos comerciales (Blázquez: 2000a, 95-96), no todos los españoles y criollos se beneficiaron del mismo modo, agudizándose los desequilibrios sociales a los que se sumaban los nobles indios, los indios comunes, mestizos y demás castas.

Por lo que toca a los jesuitas, más de 400 clérigos criollos de esta orden tuvieron que embarcarse hacia Italia al exilio, por lo que Nueva España perdió de golpe gran parte de la élite de su pensamiento moderno; lo mismo sucedería en España, pues sólo en el contexto de la Restauración, el papa Pío VII emitió la bula *Solicitudo omnium Ecclesiarum* (7 de agosto de 1814), que restituía la Compañía de Jesús, la que inmediatamente fue reintroducida en España por Fernando VII.

En cuanto a lo que toca a los ministros ilustrados de la Corte de Carlos III que mandaron al exilio a los jesuitas, se propusieron reconquistar Nueva España, en lo militar mandando regimientos de veteranos permanentes acuartelados; en lo económico introdujeron nuevos impuestos, establecieron nuevos monopolios reales y establecieron nuevos funcionarios fiscales; y en lo social la discriminación ante los criollos se agudizó y se impidió con mayor rigidez que pudieran alcanzar puestos públicos de importancia enfatizando la desigualdad (Brading: 1973, 38).

Ante esto último, el abogado y regidor José González de Castañeda, portavoz de los criollos de alcurnia de la ciudad de México, menciona en su *Representación que hizo la Ciudad de México al rey don Carlos III en 1771, sobre que los criollos deben ser preferidos a los europeos en la distribución de empleos y beneficios de estos reinos*, que “la provisión de los naturales con exclusión de los extraños es una máxima apoyada por las leyes de todos los vecinos, dictada por sencillos principios, que forma la razón natural, e impera en los corazones de los hombres. Es un derecho que si no podemos graduar de natural, es sin duda de todas las gentes” (En Brading: 1973, 39) y sostenía que los criollos eran “naturales” de Nueva España, afirmando después, ante la demanda y acusación del monarca acerca de que los Virreinos de México y el Perú no fueran redituables tal como lo eran para Francia e Inglaterra sus colonias, que los europeos son “extraños” por ser simples viajeros de paso o venir por riquezas y devolverse a España con ellas, lo cual significó la ineficiencia, corrupción e injusticia en

la administración colonial, explicando que el español “viene a gobernar a unos que no conoce, a mandar unos derechos que no ha estudiado, a imponerse en unas costumbres que no ha sabido, a tratar con unas gentes que nunca ha visto” (En Brading: 1973, 40). Explica y determina también la importancia de la educación de los españoles americanos “Que no somos indignos, de que V.M. nos atienda; que somos no bultos inútiles, sino hombres hábiles para cualquier empleo aún de la primera graduación; que en nada nos aventajan los del mudo antiguo” (Tanck: 1985, 58). Finalmente, González de Castañeda advertía un problema de unidad e identidad, pues eran dos tierras, dos reinos, “separados e independientes bajo una cabeza, en que es preciso confesar cierta monstruosidad política” (En Brading: 1973, 40); con ello se admitía el interés criollo por una autonomía mexicana dentro del marco absolutista ilustrado español: el derecho a gobernar su propio territorio, su propio país.

Una última representación al respecto lo hicieron los ilustrados de la Real y Pontificia Universidad, teniendo a los españoles americanos como sus estudiantes a los que consideran capaces para gobernar Nueva España, le adelantan al rey lo que ha de pasar si no permite que los estudiantes criollos puedan acceder a cargos de gobierno. En ella le explican sus estudios, sus facultades y el alto nivel de conocimiento de sus estudiantes, igual al de los españoles. Esta fue realizada en 1777 bajo el nombre de *Representación de la Universidad de México a Carlos III sobre política de empleos*, donde se justifica que “los españoles americanos, Señor, heredaron de los europeos la pureza de la religión, la justicia y la lealtad a sus soberanos. Han nacido en este reino, porque sus progenitores lo vinieron a conquistar para Dios y para V.M. Su primer designio para perfeccionar la conquista fue poblarlo de sus descendientes, para que con la continuación de la religión y vasallaje, al mismo tiempo que creciese la cristiandad y la monarquía española, hubiese también el necesario aumento de los operarios evangélicos y de los ministros de la república (...) Por tanto, Señor, esta Universidad que fundó la real magnificencia para el servicio de Dios y bien público del reino, considerando que para los importantes designios de V.M. debe apurar todos sus conatos, alentando la dedicación y aplicación de las letras y que la decadencia que pudiera producir el desaliento cederá en grave perjuicio del servicio de Dios, de V.M. y del público (...) Por tanto, Señor, esta Real Universidad que solo aspira al incremento de las letras por el esencial que con ellas consiguen los Estados (...) con el más humilde respeto dirige a los reales pies de V.M. las reverentes rendidas súplicas y ruegos de la sabiduría, por sus justos intereses de la América, para que como su real vigilantísimo amoroso padre y protección atienda a sus honores, como excelso patrono sus defensas y como justísimo Rey su estabilidad” (AGN: 1777, v.25).

Pero estas intenciones emanadas de las ideas jesuitas de igualdad y las ilustradas acerca de un gobierno justamente legítimo donde los españoles americanos pudiesen autogobernarse bajo la monarquía española, darían un vuelco estrepitoso cuando el 21 de enero de 1793, en Francia, fue decapitado Luis XVI, iniciándose una República sin monarquía; gobierno bajo una Asamblea Nacional.

La Nueva España recibió con asombro estas noticias unos meses después, los jóvenes novohispanos, muchos de ellos educados por los jesuitas expulsados y gran parte de ellos ilustrados, sabían del propósito e intención de este nuevo gobierno, pues habían leído clandestinamente a los autores prohibidos por la Inquisición gracias a las reformas educativas tales como las de Clavijero, pero en particular, al ánimo de sus maestros jesuitas o ilustrados que mediante excelentes bibliotecas en sus Colegios y en las propias casas de algunos de ellos, habían entendido con claridad sus lecturas insurrectas que había llegado a la Colonia. También habían traído este tipo de libros los propios franceses que habían llegado en 1789 como parte del séquito del entonces Virrey, el Conde de Revillagigedo.

Cabe señalar que es un hecho que las ideas ilustradas, como las jesuitas, también influenciaron a los criollos de manera importante. Se ha determinado por varios investigadores como Silvio Zavala, Ernesto de la Torre Villar o Luis Villoro, que la ilustración está presente en la mente de los jefes insurgentes durante el desarrollo del proceso de independencia, sin embargo, aún no está bien determinado cómo es que los insurgentes se hicieron de este pensamiento, por lo que diversos investigadores como Andrés Lira, Anne Staples o Ruth Solís Vicarte han tratado de rastrear los elementos ilustrados en los escritos independentistas, pero han considerado que además es necesario hacerlo en las bibliotecas de los personajes de la época, pues ahí es la fuente donde hubo el encuentro entre los ideales plasmados en los libros ilustrados y sus lectores. Para ahondar la relación de bibliotecas particulares como influencia directa en el estudio y conocimiento de los criollos que han de ser más tarde insurrectos, existen serios trabajos por rescatar desde los estudios de licenciatura en Historia, la importancia y relación con la mentalidad ilustrada entre Europa y América a través del estudio de las bibliotecas particulares que existieron en México, desde los siglos XVI, XVII y durante el siglo XVIII (Cf. Sánchez: 2006); así por ejemplo se han detectado bibliotecas como las del Virrey Antonio María de Bucareli (1717-1779) con 583 libros; las del astrónomo Antonio León y Gama (1735-1802) con 449 títulos; las del médico José Ignacio Bartolache (1739-1790) con 472 y la del químico Luis Fernando Lindner (1763-1805) con tan sólo 100 títulos (Cf. Sánchez y

Morales: 2007). También a nivel licenciatura existen trabajos por rescatar que tienen como tema la relación entre los ilustrados españoles y los novohispanos a través de las Sociedades Económicas de Amigos del País, investigaciones de importancia debido a que fue la medida ilustrada clásica para intervenir en las reformas más importantes en España y sus colonias (Cf. Torales: 2001).

Volviendo a nuestro estudio, esos criollos con ideas jesuitas e ilustradas, haciendo la diferencia de ellas debidamente para nuestro estudio y mezcladas en la realidad novohispana, formaban grupos y se reunían en los salones y tabernas, pero era particularmente en las tertulias, donde podían discutir, aunque furtivamente, el gran tema de la posibilidad de un cambio de régimen político sin monarquía. Toda esta inquietud se concretó en la primera conspiración en contra de la Corona. Aunque fue denunciada a la Inquisición el 4 de octubre de 1793, en esos momentos el proceso no prosperó, quizá porque el Virrey tenía cierta simpatía por las ideas ilustradas, o por la consideración equívoca de la firme estabilidad política de la Colonia.

Pero el 12 de julio de 1794 llegó a la Ciudad de México un nuevo Virrey, el Marqués de Branciforte y él venía decidido a eliminar cualquier iniciativa revolucionaria, y su primer paso fue reanimar al Santo Oficio. La febril campaña contra todo simpatizante de los ideales franceses sacó a relucir la conspiración de 1793 encabezada por Juan Antonio Montenegro y Arias en la ciudad de Guadalajara, quien era originario de Sayula y se había graduado en teología en la Real y Pontificia Universidad de México, debatiendo cuestiones "heréticas", como la noción de la soberanía popular en oposición al derecho divino de los reyes para gobernar. Sin embargo, la sentencia inquisitorial no fue demasiado severa. Después de permanecer un año en las cárceles de la Inquisición, tuvo que abjurar de lo que había dicho y recluirse dos años en el colegio de Santa Cruz de Querétaro, para luego ser desterrado de la Ciudad de México por diez años. En 1801 solicitó permiso para volver siéndole concedido sólo para ordenarse de sacerdote.

De esta forma iniciaron una serie de conspiraciones con visos hacia una emancipación política. En 1794, en la ciudad de México, se dio la conspiración que encabezó el contador Juan Guerrero, miembro del cabildo, la cual fue también denunciada y no prosperó. Una particularmente interesante resultó ser la de 1799, en la época del Virrey don Miguel José de Azanza, donde se pretendía la expulsión de los españoles peninsulares, dirigida por un criollo de nombre Pedro Portilla y apoyada por mestizos y mulatos del centro y occidente del país en un movimiento denominado "Rebelión de los machetes"; pero fue denunciada a las autoridades españolas y tampoco prosperó.

Un acontecimiento más en Europa propiciará nuevos levantamientos en la Nueva España. En 1808, Napoleón Bonaparte (Napoleón I de Francia) invade España, y con ello se pone en tela de juicio la capacidad de gobierno y soberanía de la Corona Española sobre sus dominios coloniales. En junio del mismo año, tras hacer renunciar a Carlos IV, impone a su hermano como José Napoleón I, con el título de Rey de las Españas y de las Indias, por la gracia de Dios y por la Constitución del Estado, miembro de la Casa Bonaparte, quien gobernará sin el reconocimiento de las Cortes ni de la América española, hasta diciembre 1813.

Es en el año de 1808, debido a tal situación, que ocurre la “Conspiración de Valladolid”. Si bien es cierto, que a fines de ese año es descubierta y no prosperaría tampoco, formaba parte de una muy amplia conspiración dirigida por militares criollos y corregidores de Nueva España, quienes habían expuesto abiertamente la idea de una “independencia”. Esta conspiración se celebraba en forma de tertulia en la antigua casa de Gabriel García Obeso, regidor de la ciudad de Valladolid, los cabecillas eran los militares José María García Obeso y Mariano Michelena, junto a ellos se encontraban el abogado Nicolás Michelena y el fraile Vicente de Santa María, quienes al saberse de sus intenciones fueron todos presos. Estos conspiradores, tal como se había descubierto, tenían amistades que formaban una serie de grandes ramificaciones, lo era con otros militares y corregidores en toda Nueva España; entre estas, mantenían estrecho contacto con el capitán Ignacio Allende, en San Miguel el Grande.

Por ello no extraña que para 1809 ocurriera una segunda conspiración en la misma Valladolid, conformada por los militares José Mariano Michelena (recién liberado), Ignacio Allende y Mariano Abasolo. Ellos pretendían el establecimiento de un Congreso Soberano, a partir del 21 de diciembre de 1809, formado por representantes de las villas de Nueva España, y que, como la Junta de México, gobernaría en nombre del rey Fernando VII de España, cuyo trono había sido usurpado por los franceses un año antes. La justificación era la preservación de la Nueva España para la monarquía española. La conjura fue descubierta en diciembre de 1809 y sus miembros procesados por conspiración, aunque fueron puestos luego en libertad por intervención del Virrey Lizana.

Si bien es cierto que en estas conjuras no aparecía mujer alguna, no es de extrañar que entre los conspiradores hubiera mujeres que compartieran sus ideas. De ellas no tenemos nombres, sin embargo, hay una larga tradición de festejos populares, tertulias, fiestas familiares y en los paseos,

donde la mujer participaba activamente para exaltar el carácter novohispano de sus estudiosos, letrados y sabios, así como de exaltar de forma patriótica cierta mexicanidad, rescatada por los estudiantes criollos.

El Despotismo Ilustrado había estado obrando durante el siglo XVIII de diversas maneras en Nueva España. Ya hemos dicho como las “nuevas modas” hacían un cambio en el mundo femenino de la aristocracia, y si bien representaban mayor frivolidad que superación intelectual, éstas indicaban el carácter mercantil de su expresión, pues exigían un despilfarro que “asustaba a algunos pero favorecía el desarrollo industrial” (Gonzalbo: 1985, 152-153). También como indicamos antes, la época borbónica trajo la Academia y la Tertulia Literaria, pretexto para que ciertos grupos de personas se reunieran en una conversación o ejercicio social, intento de asamblea, en donde tanto varones como algunas mujeres discutían abiertamente pareceres sobre diversos hechos o rumores propios de su la ciudad, del Palacio o de las castas.

Particularmente para el estudio de la mujer se puede afirmar que debido a su sensibilidad, “propia de su sexo”, en las Academias, como en las Tertulias, las letras serán campo fértil para aquellas mujeres afortunadas de estamentos sociales altos y de educación, que les había permitido leer y escribir. Josefina Muriel asevera que durante todo el siglo XVIII aparecieron numerosas mujeres dedicadas a la poesía y sus obras se publicaron en las ediciones de los concursos literarios como iguales frente al de los varones, y subraya un certamen que “muestra más vivamente lo que habían llegado a ser en la sociedad y en la cultura novohispanas”, el certamen literario celebrado en honor del rey Luis Fernando I, que hacía partícipe a toda la ciudad de México. Los varones universitarios y sus maestros eran quienes organizaban y llevaban a cabo un desfile por las calles de la ciudad y pasaban por edificios públicos de importancia, palacios y distintos conventos. En el desfile los estudiantes pobres tenían la parte inicial, una mascarada de disfraces de acuerdo al contexto grecolatino de las letras, como dioses, ninfas, musas, animales mitológicos, etc. A ellos seguían los carros alegóricos, pero con vestimentas más finas, incluso con ornamentos de oro o piedras preciosas, también de temas históricos griegos como Alejandro Magno y el Rey Darío III, o el dios Marte Helicón, así como otros dioses (Venus, Apolo, Júpiter, Minerva), mitología latina, personajes históricos que representaban las disciplinas como Esculapio para la Medicina; y cada uno de los carros estaba acompañado por musas que cantaban, interpretaban música o recitaban poesía. Y al final terminaban el desfile en el colegio donde ofrecían un festejo y se apreciaban de leer poesía y partes literarias de la antigua historia de México (Muriel: 2000, 269-270).

Este tipo de carácter ilustrado provocado por “nuevos aires ilustrados” en la educación, y con la expulsión de la orden jesuita, coincidía con la apertura del Colegio de las Vizcaínas. Hemos mencionado al inicio de éste capítulo que la Compañía de María de orientación jesuita, llegó a la Ciudad de México en 1753, gracias a los esfuerzos y el patrocinio económico de María Ignacia Azlor Echeverz e inaugurándose la enseñanza un año después (Gonzalbo: 1987, 184-185). En 1767 se abrió una tercera escuela, el Colegio de San Ignacio de Loyola, comúnmente llamado “Las Vizcaínas” por ser la provincia de Vizcaya el origen de sus fundadores, admitiendo a hijas de familias provenientes de esa provincia española, niñas huérfanas y mujeres viudas (Cf. Muriel: 1946).

Los vascos que fundaron este colegio fueron Ambrosio Meave, Francisco Echeveste y José Aldaco, con el apoyo de la cofradía de Nuestra Señora de Aranzazú, que agrupaba a los residentes vizcaínos de la ciudad de México, y bajo una educación en cierta forma laica, pues la escuela logró estar fuera del dominio clerical y con ello sus preceptos no se fundamentaban en la tradicional referencia bíblica, sino se trataba de establecer una fundamentación de corte científico, aunque no dejó de ser católica la instrucción dado que debía llevarse a cabo el aprendizaje de la Doctrina Cristiana; sin embargo la educación era moderna y tenía entre sus principales clases las de lectura, escritura, doctrina y labores de mano desde un carácter secular y mercantil (González: 2009, 17).

María de la Natividad Josefa Crescencia Ortiz Téllez-Girón, mejor conocida como Josefa Ortiz de Domínguez, fue parte de este colegio. Nacida en Valladolid, el 19 de abril de 1773, de padres españoles, Juan José Pedro Ortiz de origen vasco, capitán del regimiento de Los Verdes y María Manuela Téllez-Girón y Calderón, miembro de una antigua y noble familia española venida a menos. Su madre murió cuando aún era muy pequeña y su padre fue asesinado en su deber antes e sus ocho años de edad (Orozco: 2009, 24), así Josefa quedó huérfana. Para su fortuna, en lugar de ser mandada a un hospicio, su hermana mayor, María Ortiz, de estado viuda, se encargó de ella (Orozco: 2009, 25). María Ortiz, vivía en la ciudad de México, al quedar viuda y desamparada junto con su hija, solicitó al gobierno de la ciudad que le concedieran un estanquillo, cosa que logró tras espera en una larga lista de viudas. Su estanquillo del Monopolio Real de tabaco le brindaba la seguridad económica necesaria, pues era muy de moda fumar; los varones fumaban cigarros o puros, las mujeres lo hacían con pitillos o inhalaban polvos de rapé, y los niños uno que otro cigarrillo (Orozco: 2009, 30).

Durante algún tiempo la niña Josefa ayudó a su hermana acompañándola haciendo “mandados”, comprando comida en la plaza y en su comercio atendiendo a los clientes; en ambos sitios, con su infantil curiosidad, debió haber observado con cuidado lo que se hablaba y discutía entonces. A su temprana edad quizá no comprendió del todo lo que veía y escuchaba, cosas como la situación de las castas, diferenciándose en su vestimenta y porte; sobre asuntos económicos que los mayores comentaban, como la carestía; o cuestiones políticas y picarescas del gobierno, a través de los chismes del palacio; o sobre lo inmoral de algunas costumbres, como lo que sucedía en los oratorios domésticos de los jovenzuelos; o acerca de la inseguridad pública, como la ronda de rufianes que azotaba la ciudad; o de la “mala vista” en la ciudad, como el hecho de que en la calle durmieran abundantes borrachos y menesterosos; o sobre la abundancia de libros prohibidos, como los que se comentaban en tertulias y cafés. Pero, debido a su condición social y estrato, los criollos y mestizos que le rodeaban trataban un tema recurrentemente: la falta de igualdad e injusticia que se cometía en contra de sus personas (Orozco: 2009, 30-32).

La inquietud acerca de estas conversaciones y su interés por su entendimiento, creció en Josefa al punto de desear cursar en un colegio. Fue entonces que su hermana, gracias al origen del padre, apoyó a Josefa ingresándola al Colegio de las Vizcaínas, colegio de prestigio con cierta laicidad en la Ciudad de México que recibía a niñas huérfanas y mujeres viudas, donde aprendería, además de lo que se consideraba en la época que debía saber una doncella, como los deberes religiosos de piedad y oración, bordar, coser y cocinar; a leer, escribir y tener nociones básicas de matemáticas y ciencias (Cf. Muriel: 1946).

La vida de doncellas y viudas que convivían en las Vizcaínas se desarrollaba en grupos que se ubicaban en viviendas donde dormían, cocinaban, planchaban, lavaban y tendían ropa en los lavaderos y las azotehuelas de cada sección. Esto les permitía vivir como una gran familia donde cada una, de acuerdo a su edad y grado de educación, tenían responsabilidades con el fin de aprender a organizarse y administrar un hogar. En la capilla privada del colegio, diariamente todas las mujeres rezaban y acudían a la misa, rodeadas de un edificio de estilo barroco que guardaba celosamente entre sus adornos las figuras principales de los jesuitas San Ignacio de Loyola (fundador de la orden), San Luis Gonzaga (recién nombrado patrono de la Juventud por el Papa Benedicto XIII en 1726) y San Estanislao Kostka (joven novicio quien murió a sus dieciocho años, quien fuera beatificado en 1605 y canonizado en 1726), sin duda Josefa Ortiz escuchó de sus vidas y obediencia a los preceptos de Jesús y al catolicismo vaticano (Alaniz: 2009, 46).

Como la educación formal es y siempre ha sido gradual, las doncellas más pequeñas, niñas entre los cuatro y diez años, no se les asignaba “trabajos pesados”, su tiempo lo dedicaban más a sus primeras letras e indudablemente a jugar. Las niñas de diez a dieciséis años y aquellas que deseaban continuar sus estudios, eran alentadas al trabajo manual de tareas “no tan pesadas”, pero siempre útiles para su propósito como mujeres, por lo que realizaban las tradicionales labores de cocina como preparar patillos y golosinas; al igual que labores manuales como bordado, tejido y elaboración de flores de papel, entre otras. Pero, además de estas labores podían seguir sus estudios aprendiendo principios de matemáticas y ciencias, así como de lecturas religiosas y seculares de poesía, cuento y vidas ilustres. A ello se le sumaba tocar instrumentos musicales como el órgano, el clavicordio, la flauta y el bajón, entre los principales, así como aprender unos pasos de “baile respetuoso”. Josefa Ortiz debió instruirse en gran parte de todo aquello mientras convivía con las labores, estudios y pláticas con las habitantes de las Vizcaínas, en donde a través de sus once patios interiores, las jóvenes se reían discretamente, platicaban, comían alguna golosina y se ruborizaban; todas compartiendo sus pensamientos y lecturas de versos y cuentos en un clima de igualdad (Alaniz: 2009, 46-47).

Fue en las visitas de Patronato del colegio y a la salida de la eucaristía, donde las doncellas de las Vizcaínas asistían junto a los benefactores del colegio. Ahí podían ser vistas y saludadas en cortas conversaciones con personas externas al colegio. Fue entonces que Josefa conoció a don Miguel Domínguez, como parte del patronato de las Vizcaínas desde 1789, pero que debido al estado de salud de su esposa, fue él quien más frecuente visitaba el colegio. Domínguez era casado, se había recibido de abogado en el Colegio de San Nicolás de Valladolid (Morelia) y había cursado estudios en el de San Ildefonso en la ciudad de México. Su origen resultó pretexto de plática seguramente entre ambos, además del propio desenvolvimiento de esta joven gracias a sus estudios que le confería astucia e inteligencia, así como su fuerte personalidad; desde entonces Domínguez la tomó como su protegida.

A la muerte de su esposa, quedó de estado viudo y su asistencia a las Vizcaínas fue más frecuente. Finalmente un día Miguel se encontró con la noticia de que Josefa había regresado a vivir con su hermana, pues se hallaba embarazada de él, siendo aún una colegiala en las Vizcaínas de 17 años (Orozco: 2009, 69-71). Con la intención de caballero dejó claro en no la abandonarla y daría un padre a su hijo. Tras buscar la manera de quedar juntos, sin pensarlo demasiado, pidió la mano de Josefa, aún sin esperar el término al tiempo de luto que debía guardar a su mujer, y por ello y por su

posición social no se le concedió. Sin embargo debido al estado de Josefa y a la promesa de éste hacia ella, la sacó de casa de su hermana hasta que al poco de más de dos años después, se casó en secreto con ella (Orozco: 2009, 83).

Durante este tiempo Miguel Domínguez trabajaba en la secretaria de la Real Hacienda y en la Oficialía del Virreinato de Nueva España, en época de Revillagigedo; un importante trabajo para un criollo. Este empleo denota la posición social con la que vivía Domínguez, considerándose también su estatus social de riqueza; tal cual lo había sido también la de su primera esposa. Ante dicha posición y riqueza, Josefa y Miguel, para evitar murmuraciones de la corte y la bastardía de su hija María Ignacia, se casaron finamente, no sin tener grandes complicaciones de parte del gobierno virreinal y de los chismorreos de la gente (Orozco: 2009, 83-85). La boda se celebró secretamente gracias a la intervención de la Arquidiócesis, que los reprendió, pero para emendar el error, se presentaron en la casa de sacerdote Juan Francisco Domínguez y se casaron litúrgicamente (Orozco: 2009, 86). Su acta dice que correspondió la boda en el Sagrario Metropolitano de la Ciudad de México el 24 de enero de 1793, cuando ella tenía 20 años de edad (Cf. Porrúa: 1945; Rubio: 1929).

Durante los primeros años de matrimonio, Josefa se hizo cargo de las labores domésticas dirigiendo a las criadas de casa de su esposo en la ciudad de México, así como de la crianza y educación de las dos hijas del primer matrimonio de Miguel Domínguez y las suyas, para entonces dos. En 1802 Miguel Domínguez fue promovido por el Virrey de Nueva España al cargo de Corregidor de la ciudad de Santiago de Querétaro (1802-1813) y se trasladaron a residir en esta ciudad. El matrimonio de Miguel y Josefa fue bien recibido; la familia fue bienvenida por los funcionarios del cabildo queretano y luego fueron conducidos a las Casas Reales, donde fueron alojados en el segundo piso, donde estaba el salón de cabildo, se celebraban las juntas y se despachaba (Orozco: 2009, 114).

El Corregidor y su esposa serían siempre muy respetados gracias a la buena administración que llevó a cabo él y al rol como esposa y madre que se esperaba de una doncella de las Vizcaínas. En cuanto a su actividad pública, Miguel debía proceder como juez en el cabildo, asistir a las juntas de policía y vigilar las rondas nocturnas, así como cuidar de la cárcel, también visitar distintos obrajes y comercios como panaderías, molinos, boticas, vigilando su orden y guardando la ley, particularmente debía asistir de forma continua a los repesos del tabaco (Orozco: 2009, 116).

Por su parte Josefa acompañaba a su esposo a las tertulias o reuniones propias de su cargo, asistía puntualmente a misa; salía siempre acompañada de sus criados al “mandado” en la plaza de mercaderes o al “tianguis”; recibía a las damas de la nobleza y criollas acomodadas en su casa para organizar alguna celebración religiosa, fiesta pública, tertulias o pasar el tiempo, bordando, cosiendo, jugando los naipes y entreteniéndose en algún pasatiempo de moda importado de Francia o España (Orozco: 2009, 113, 125), tal como se esperaba de una dama de su estatus social. Pero estas actividades no le eran del todo satisfactorias, su vida había transcurrido fuera del palacio y la cortesanía, por lo que era para ella de mayor interés compartir con los más desamparados. Siguiendo la moral cristiana de inspiración ignaciana, era caritativa, por lo que visitaba a los pobres y desvalidos llevándoles comida que compraba ella misma, además frecuentaba el convento, donde cuidaba de algunos enfermos en el recogimiento de Querétaro, pero también veía a las mujeres como sus iguales, tal como la amistad que hizo con algunas de ellas, incluso en la visita a las reclusas en la cárcel (Alaniz: 2009, 48; Orozco: 2009, 118-125, 127-131).

Tales acciones eran parte de la norma esperada por una dama criolla encumbrada, por lo que Josefa no transgredía la norma públicamente, sin embargo, en la convivencia de ella con su esposo debió ser tema recurrente la injusticia y falta de igualdad que se observaba en todo sitio de Nueva España. Su esposo comprendía esta injusticia, y aunque no siempre estaba en sus manos enmendarla, haría todo lo posible por hacerlo. Esta preocupación compartida y la actitud entre ambos, acercó su matrimonio pareciendo indicar que la pareja fue feliz, debido a una visión de fraternidad e igualdad que compartieron; resultado de ello quizá es que en el tiempo que permanecieron casados tuvieron doce hijos.

Miguel Domínguez como Corregidor, promovió la justicia y libertad de comercio y trabajo como se esperaba en tiempos borbónicos. Su labor estaba de acuerdo a los ideales y a la comprensión ilustrada de la época. Se iniciaron los permisos necesarios para que diferentes tipos de manufacturas pudieran llevarse a la realidad, así como la liberación de mano de obra necesaria para el trabajo productivo de éstos. Sistematizó y puso fin a los abusos del Ayuntamiento; promovió la libertad de los indios en los obrajes, se aseguró de mantener la norma que desde 1778 se encontraba vigente acerca de que las mujeres solteras y casadas, y quienes con el permiso de sus esposos, podían laborar en las nuevas fábricas sin restricción; e hizo valer el Decreto Real español del 20 de enero de 1790 donde se derogó "la ordenanza gremial de cualquiera arte u oficio que prohíba el ejercicio y conservación de sus tiendas y talleres a las viudas que habían contraído matrimonio con alguien

fuera del oficio de sus primeros maridos. De esta forma, los indios y las mujeres, mano de obra generalmente sometida y limitada en la Colonia, podía trabajar con cierta libertad e igualdad y las mujeres viudas podían retener todos los derechos que habían acumulado del trabajo de sus maridos y responsabilizarse de sus tiendas o talleres manteniendo y acrecentando los empleos contando con un “maestro aprobado” para su administración práctica (Cf. Nausia: 2010).

Finalmente, mediante el Decreto Real de 1799, se puso fin a las restricciones gremiales al trabajo de las mujeres en Nueva España, y desde entonces podían dedicarse a “todos los trabajos y manufacturas compatibles con sus fuerzas sin perder el decoro de su sexo”, siendo éste un detonante para que grandes sectores femeninos se involucraran socialmente en la vida pública de las ciudades y los centros productivos de la Nueva España. Esta situación dio oportunidad de que la actividad productiva de la mujer se mostrara de forma pública en la Nueva España (Cf. Gonzalbo: 1987), se estaba creando una nueva condición que afectaría invariablemente los roles de hija, madre, esposa y viuda (Cf. Lagarde: 1990); una combinación que traería necesariamente una participación pública que podría significar un comportamiento distinto en algunas de estas mujeres (Cf. Arrom: 1988). Sin embargo a decir de Ana Lau Jaiven, una de las actividades que jamás debería de dejar de hacer la mujer era la de la costumbre, ser “ama y gobernadora de casa y de familia”, que de ninguna manera significaba intervención y total control de la economía personal y familiar, más bien el hacer una administración muy medida, economizando al máximo en la atención del orden y limpieza de su casa, la educación de los hijos y las tareas propias como cocinar, fregar, coser, bordar, etc. (Jaiven: 1993, 153).

Volviendo a los acontecimientos de 1808 y 1809, es decir, a la situación en Europa y particularmente en España, así como las conspiraciones de Valladolid, es que el Corregidor invitó en 1809 al Ayuntamiento de México para que se uniese al de Querétaro, con la idea de formar la Junta General de Gobierno del Virreinato, con vistas a su emancipación política de la cual era partidario. Para ello hubo una serie de intercambio de pareceres y reuniones. En alguna de estas tertulias que se organizaron en la ciudad de México, Josefa Ortiz debió haber conocido al militar Ignacio Allende, conspirador en Valladolid. Una vez presentados se inició una franca amistad de intereses mutuos; entonces, ella contaba con 35 años y él con 39 años de edad.

Josefa había conocido las ideas libertarias de voz de su propio esposo, pues como ella misma lo había visto, su esposo le hablaba de los abusos de los españoles y cómo es que trabajaba a favor del trato a

los indios y de los criollos, así como de ciertas ideas acerca de mejoras que se podrían llevar a cabo en un país independiente a la Corona Española, ahora inexistente por la invasión de Napoleón. Con desaprobación, ella y su esposo, vivieron la invasión y ascenso de José I como Rey de España y sus colonias. De esta manera, Josefa empezó a frecuentar las tertulias literarias de Querétaro y estaba al tanto sobre lo que sucedía en las de la Ciudad de México en donde se reunían simpatizantes de este movimiento emancipador (Orozco: 2009, 156-161).

Estas reuniones, para no levantar sospechas se llevaban a cabo como actividades de una Academia de Literatura, propuesta así por Ignacio Villaseñor dando inicio en la casa del abogado José María Mier con la formalidad debida (González: 2009, 22). Seguramente al asistir a estas reuniones, Josefa ponía al tanto a su esposo acerca del proceso de ideales, planes y actividades de los insurgentes. Miguel Domínguez, debido a su trabajo en Querétaro, no podía estar siempre en todas estas reuniones. Fue así como Josefa se relacionó con los ideales independentistas, e “invitara” a su esposo a adentrarse más en estas reuniones hasta llegar a ofrecer reuniones en su casa, disfrazadas de tertulias literarias (Alaniz: 2009, 49).

El corregidor y su esposa abrieron entonces las puertas de su casa, las Casas Reales, donde despachaba el corregidor y tenía su residencia junto a otros notables del ayuntamiento. Estas reuniones de la Academia de Literatura, donde aparentaban discutir obras literarias y poéticas autorizadas por la Inquisición, tendrían en verdad un carácter político transgresor y en ellas se tomaban decisiones para iniciar el movimiento independentista. Miguel Domínguez y otros conspiradores estaban de acuerdo en la búsqueda de una persona que liderara el movimiento. Los conspiradores se conocían bien, habían estado relacionados en la conspiración de Valladolid y estaban de acuerdo en considerar a un militar como el jefe que iniciara el movimiento. El capitán del regimiento de caballería de las milicias de la reina Juan Aldama, y su hermano Ignacio Aldama, abogado, jefe municipal, militar de San Miguel y mariscal de campo, eran para algunos, los ideales para ello. Sin embargo, Josefa Ortiz hizo que su esposo apoyara al capitán de milicias Ignacio Allende como el indicado para iniciar un levantamiento armado a favor de la emancipación política de México.

Cuando se sumó a la conspiración de Querétaro, Ignacio Allende (1769-1811) tenía 31 años, era viudo y capitán de una de las milicias novohispanas. Francisco Martín Moreno profesor de Historia de la Universidad de Guadalajara (2009) y el historiador capitalino Francisco Javier Moreno (2009),

describen al hombre que invitó a Miguel Hidalgo y Costilla a sumarse al movimiento insurgente como un militar, “guapo, caballeroso, estratega, mujeriego, ordenado, meticulado, líder, traidor e idealista”. Asienta Javier Moreno que hay versiones más literarias que históricas acerca de que Ignacio Allende y Josefa Ortiz de Domínguez tuvieron intimidad. Ignacio Allende fue cercano a Josefa Ortiz de Domínguez, por su entusiasmo compartido acerca de la independencia. Se dice que andaba en amoríos con una de las hijas del Corregidor, la mayor de dieciséis años de edad, con quien finalmente no terminó en matrimonio. Sin embargo, hay versiones acerca de que Ignacio Allende y Josefa Ortiz de Domínguez fueron amantes. Uno de los que daba esta versión no es cualquier historiador, fue el presidente del Comité de los Festejos del Bicentenario de la Independencia y Centenario de la Revolución en el año 2010, el historiador Juan Manuel Villalpando (Cf. El Informador.com: 2014).

Cierto o no este amorío, Allende frecuentaba a Josefa en reuniones secretas que se hacían en diferentes sitios, cada vez más frecuentes y muchas de ellas duraban hasta la madrugada. Debido a su carrera militar, había sido nombrado capitán del Regimiento de Dragones de la Reina, y constantemente se reunía con otros militares, abogados, burócratas, comerciantes y clérigos importantes de varias ciudades al norte de la capital, como en Querétaro, donde veía al Corregidor y a su esposa (Alaniz: 2009, 50).

Sin duda, Josefa Ortiz vivía un momento especial, no sólo por la presencia, los ideales y las actividades conspiradoras de Allende y los demás conjurados, sino que contando con la igualdad y la fraternidad de sus compañeros, aprendía dos nuevas actividades, una como contacto de los insurgentes haciendo que sus sirvientes le ayudaran en el recibimiento de más y más visitantes extraños a su casa y haciéndoles llevar mensajes secretos a distintas gentes en muy distintas casas; y otra como analista y abastecedora de planes y recursos para el movimiento insurgente pues no sólo formaba parte de las discusiones, sino que ofrecía su apoyo material y económico de ser necesario. Eso la haría desde entonces, una activa colaboradora del movimiento insurgente.

Doña Josefa se identificaba con el abuso sufrido por la comunidad de criollos por parte de los “gachupines”, tal como llamaban a los españoles nacidos en la Península y avecindados en América; ella misma era una criolla sometida a su condición. Los criollos eran considerados como ciudadanos de segunda clase por el régimen colonial, en virtud de haber nacido en la colonia de la Nueva España y no en la metrópoli, y por ello eran relegados a puestos de segundo nivel en la administración

pública del virreinato. Por esta injusticia, Josefa “iba las reuniones o las organizaba, mandaba cartas, hechas con pegotes de periódicos sobre papel de china, ocultas en la mercancía de una cohetera” (Alaniz: 2009, 49-50), para que el gobierno no descubriera su letra y se mantuviera útil y activa en la conspiración a favor de los criollos; pero también por la libertad de las castas, particularmente de los mestizos, los indios y los negros, considerando en el fondo un pensamiento humanista e ilustrado que hacía a todos los varones y mujeres de todas las castas, fueran iguales (González: 2009, 34).

Así Josefa se convirtió en un agente activo de la conspiración y los paseos, los festejos familiares, la reunión alrededor de la toma del chocolate de la tarde, la visita en su casa para el rosario y la tertulia, fueron pretextos para reunir a los conspiradores y planear con claridad sus acciones. Ante esto, su esposo, quien seguro estaba orgulloso de su esposa, comenzó a ponerse nervioso, porque estas nuevas actividades en su mujer la hacían sospechosa pues su conducta era cada vez menos prudente y ponía en riesgo la seguridad de su familia y de sí misma.

Después de tal planificación, los rebeldes estaban listos para levantarse en armas el primero de octubre de 1810. Originalmente, el movimiento de independencia iba a ser encabezado por Allende y los Aldama. Sin embargo, el 13 de septiembre de 1810, Joaquín Arias, uno de los conspiradores, fue capturado y encarcelado, denunciando a algunos de los participantes. También el sacerdote Gil de León comunicó al Corregidor de una sublevación para degollar a todos los españoles residentes en la ciudad de Querétaro dándole fecha, nombres y sitios, por lo que se vio obligado a dar la orden de iniciar una averiguación formal y ordenar el cateo de algunas de las casas de quienes eran acusados a fin de capturarles y recogerles las armas y demás material de guerra que guardaban; como fue el caso de Epigmenio y don Emeterio González, a quienes les hallaron en su “pulpería” o “abasto de Indias” (comercio de abarrotes), lanzas, pólvora y balas (Alaniz: 2009, 52).

Al marchar para realizar estas diligencias en su calidad de Corregidor, para proteger a su esposa la hizo encerrar en un cuarto de la casa bajo llave, a pesar de que Josefa se resistió con gritos y manotazos insistiendo en avisarles a los conjurados. No obstante lo anterior, Josefa Ortiz de Domínguez encerrada en su cuarto con su sirvienta, pudo advertir de tales sucesos haciendo sonar uno de sus zapatos contra el suelo. Dando tres golpes firmes, primero en la pared y luego en el suelo, como bailando polca, hizo suficiente ruido para llamar la atención del alcalde Ignacio Pérez, quien habitaba en la parte baja de la casa de los Domínguez, y que formaba parte de los conjurados. Escuchó el escándalo y subió a ver lo que sucedía. Se asomó por el cerrojo de la puerta y ella le pidió

ensillara un caballo y de inmediato se trasladara a San Miguel el Grande, donde Allende (González: 2009, 41; Alaniz: 2009, 52).

Que Josefa prefiriera comunicarle a Allende y no a Hidalgo lo sucedido, era de esperarse, pues no sólo era Allende quien encabezaría el movimiento armado, sino que él y Josefa estaban más ligados en amistad debido a su simpatía compartida por su imaginario sociocultural, el cual distaba en parte del de Hidalgo; salvo quizá porque los tres deseaban la independencia de los criollos y eran devotos de la Virgen de los Remedios. Seguramente Josefa no veía con buenos ojos al cura Miguel Hidalgo, a quien poco conocía en persona y sabía de sus actos poco edificantes durante su juventud y cierta época de adultez, las cuales había dejado atrás por entonces, ya a sus cincuenta años de edad; hombre desmedido capaz de cometer atrocidades, por lo que no era el indicado para dirigir tal empresa. Los impresos realistas en su contra apoyarán ciertas ideas cristianas de Josefa, algunos como el escrito de Agustín Pomposo Fernández nombrado *Las fazañas de Hidalgo, Quixote de nuevo cuño, facedor de tuertos*, o los impresos que circulaban en la ciudad como *El duranguense L.F.E. El militar cristiano contra el padre Hidalgo y el capitán Allende*; o el de *La erudita contra los insurgente*, diálogo entre una currutaca y Don Felipe, en donde se mostraban a los insurgentes sedientos de sangre y entre sus huestes sólo gente baja, castas donde se hallaban asesinos, violadores y léperos (Cf. Rivera: 1985). Prueba más contundente de ello es que Josefa Ortiz reprobará la matanza de la Alhóndiga de Granaditas acaecida el 28 de septiembre de 1810, a quien acusó, como la mayoría de los criollos en las ciudades novohispanas, de falta de liderazgo al mando de forajidos, ladrones, léperos y asesinos, nada que ver con los disciplinados hombres del ejército. Hidalgo sin duda "fue un hombre trágicamente consciente de vivir con furia" y, según consta en su causa inquisitorial, "se arrepintió de sus acciones desbocadas"; en ese documento, también reconoció que el motor del movimiento de la independencia no fue él, sino Ignacio Allende (Flores: 2003, 77).

Volviendo al momento en que la conspiración de Querétaro fue denunciada, ante esos hechos, Allende consideró esperar, pero Miguel Hidalgo y Costilla, el párroco de Dolores, convocó a las castas a levantarse en armas durante la misa patronal del pueblo, en la madrugada del 16 de septiembre de 1810, con lo que dio inicio la guerra por la Independencia de México al grito de Hidalgo "Muera el mal gobierno", en referencia a los franceses, que por aquella época tenían invadida España; agregando: "Viva Fernando VII", en referencia al gobierno legítimo español y por último: "Viva la Santa Religión", a favor del catolicismo.

Según el historiador Alejandro Villaseñor y Villaseñor, en su libro *Biografía de los héroes y caudillos de la independencia*, Julián Villagrán apresó al oidor Collado que regresaba a México después de haber dado causa a los conspiradores, y entre los presos se encontraba Josefa Ortiz, que quedó libre en el acto por cumplimiento a lo pactado entre Julián Villagrán y el oidor del rey, Collado (Villaseñor: 1962, 29). Quizá por el hecho de ser una mujer acomodada y por entonces embarazada, en ese momento no fue detenida. Sin embargo al regreso a Querétaro, se levantó una orden de aprensión en contra del Corregidor y su esposa. A él se le recluyó por unos días en el Convento de la Cruz, y ella quedó confinada en el convento de Santa Clara, el mismo al que acudía asiduamente Josefa a rezar, brindar su ayuda en comida y cuidar de enfermos, por lo que las monjas, conociéndola tan bien, debieron consolarla, “aunque termino ésta consolándolas a ellas debido a su entrañable apego”; Josefa Ortiz no logró salvarse de ingresar a una de sus austeras celdas aún en su estado de embarazo, aunque podía salir de la celda y convivir con las hermanas (González: 2009, 57-58, 77).

Por su parte, la detención del Corregidor no prosperó. Los criollos y en particular, la población en general de la república de los naturales en Querétaro, los indios a quienes tanto había beneficiado el Corregidor mediante la instauración de la ley ilustrada, exigieron su libertad, por lo que el comisionado Collado “no encontró suficientes pruebas en su contra” y el proceso se cerró, por lo que a poco pudo salir (González: 2009, 47, 61). Y por lo que respecta a Josefa, ésta quedó en libertad debido al nacimiento de su hija y marchó a su domicilio en las Casas Reales de Querétaro. Sin embargo tiempo después, fue acusada una vez más y esta vez fue trasladada a la Ciudad de México donde ya no pudo librarse de la acusación como conspiradora, recluyéndola en el convento de Santa Teresa la Antigua, donde a diferencia del de Santa Clara, estaría esta vez incomunicada (González: 2009, 62-69, 71, 77).

Esta denuncia fue la primera de una serie en contra de Josefa. Esta primera fue hecha por el canónigo José Mariano Beristáin de Sousa quien había sido enviado a Querétaro por el Virrey para investigar quiénes eran los párrocos que apoyaban el movimiento independentista, averiguando la intervención de Josefa entre los alzados y mencionándolo en uno de sus informes: “hay finalmente algún otro agente afectivo, descarado, audaz e incorregible, que no pierde ocasión ni momento de inspirar odio al Rey, a la España, a la causa y determinaciones y providencias justas del gobierno legítimo deste Reyno. Y tal es Sr. Excmo. 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” (En González: 2009, 44).

Su esposo marchó a México para ser su defensor sin lograr de inmediato su libertad. Pero entonces sucedió que el doctor Agustín de Lopetedi, el 15 de abril de 1814 levantó una seria acusación en contra de Josefa: “La conducta de la Corregidora es notoriamente escandalosa, seductiva y perniciosa, todo lo cual ha disimulado el Corregidor haciéndose participante de los crímenes de aquella por su tolerancia debiéndolos corregir como magistrado y marido” (González: 2009, 47). Además, los espías de Calleja aseguraban que Josefa seguía apoyando moral y materialmente la causa insurgente, esta vez a las tropas del masón liberal yorkino José María Morelos (Orozco: 2009, 218); así, su encierro duraría en Santa Teresa hasta 1818. Que Lopetedi acusara a Domínguez por tratarla como su igual, por ser tolerante y no corregirla, habla del desequilibrio de igualdad que claramente veían cometían él y Josefa. Pero debido a un embarazo más, a su salud delicada y a la intervención de las monjas, fue enviada al convento de Santa Catalina de Siena, donde era conocida suya la madre superiora, la cual había conocido en el convento de Querétaro; aquí cumpliría una condena de casi tres años, hasta 1821 (Alaniz: 2009, 53).

El convento de Santa Catalina de Siena en la ciudad de México, fue un lugar de reposo y alivio para Josefa, pues la orden dominica de personas refinadas e ilustradas alcanzó a esas monjas en cierta medida, por lo que su celda era más cómoda y cálida, le permitieron tener libros y macetas con flores, así como más número de visitas de su familia y algunas amistades entre los que pudo haber habido insurgentes (González: 2009, 80-82).

Durante el periodo que va de 1813 a 1820, los esposos Domínguez, separados por el encierro de Josefa, la distancia del trabajo de su esposo y la vigilancia virreinal, tuvieron que pasar a ser espectadores de la Guerra de Independencia. Miguel Domínguez, tuvo que “comportarse” y aunque no se le repuso en su cargo de corregidor, siguió cobrando su sueldo hasta que fue cesado en 1820.

En 1821, tras proclamar Iturbide la independencia de México y hacerse emperador, se concedió la libertad a todos los presos y, vuelta al lado de su esposo, doña Ana María Huarte, invitó a Josefa Ortiz a formar parte de su Corte. Sin embargo, Josefa rechazó el nombramiento de dama de honor de la emperatriz; para ella era una ofensa, pues consideraba que el Imperio era totalmente contrario a los ideales por los que se había luchado en la Guerra de Independencia, mandándole a decir a su majestad: “dígame usted que la que es soberana en su casa no puede ser dama de una emperatriz”,

subrayando su carácter de igualdad y abierta transgresión. Tampoco aceptó ninguna recompensa por sus servicios a favor de la insurgencia (González: 2009, 85).

Una vez libre, pasó a vivir en casa de su esposo en la Ciudad de México en calidad de prisión domiciliaria; en la calle del Indio Triste. Ahí, junto a su marido, conoció a nuevos conjurados, esta vez, masones yorkinos que iniciaban un movimiento político y militar en contra de la monarquía. Josefa nuevamente trató de ser anfitriona y organizó tertulias, pero como los masones no admitían mujeres, se tuvo que mantener más al margen de este movimiento, aunque alguna vez declaró públicamente ser partidaria de los masones y de los liberales radicales. Esta aseveración estaba de acuerdo a una época posterior al movimiento independentista, pues se crearon dos partidos políticos masones: los yorkinos y los escoceses. En marzo de 1823, su esposo invitaría a los masones yorkinos, los generales Guadalupe Victoria, Vicente Guerrero, Ignacio López Rayón y Michelena, entre otros, a una nueva conjura, esta vez para el establecimiento de la República Federal (4 de octubre de 1824), donde Miguel Domínguez formaría parte del Poder Ejecutivo, para luego ser designado magistrado y presidente de la Suprema Corte de Justicia en 1824, cargo que conservó hasta su muerte ocurrida en la Ciudad de México en 1830.

Josefa se hizo amiga de Valentín Gómez Farías y de Guadalupe Victoria durante la instauración de la República, pero como se sabe, nunca ingresó a las filas masonas, pues los esclavos, las mujeres y los varones inmorales, o los cuales su conducta fuera motivo de escándalo, no eran admitidos en las logias; será hasta finales del siglo XIX cuando las esposas de los masones de mayor grado fueron paulatinamente admitidas. A pesar de ello su amistad y acuerdo en posiciones liberales, la hizo en cierta medida promotora de algunas de estas ideas que los varones masones le compartían.

Sin embargo, el México independiente se estaba dividiendo, los recién convertidos “ciudadanos” aún no podían deshacerse del imaginario borbónico del siglo XVIII por lo que el deseo de crear un reino mexicano estaba en la mente de muchos. Así, podríamos decir que los recién independizados mexicanos iniciaron un proceso bipartidista basados en un tipo de masonería, bien apoyados en sus costumbres e intereses creados, o en su anhelo por alcanzar ciertos ideales político-sociales que generaran una nueva norma y actividades productivas; algo similar como lo ocurrido en la Península cuando a mediados del siglo XVIII, los españoles tomaron partido, unos a favor de los “tradicionalistas y otros a favor de los “afrancesados”. De este modo los que pudiéramos llamar tradicionalistas, era el grupo compuesto por gente vinculada a los realistas, los cortesanos y rentistas

adinerados de abolengo, que se conjuntaron en el partido escocés; mientras los que pudiéramos llamar afrancesados, serían el grupo compuesto por gente vinculada con las ideas republicanas, laicas y liberales de los EE.UU., conjuntándose en el partido yorkino.

Los escoceses eran conservadores en cuanto a que favorecían el centralismo político, el poder absoluto en un cargo y el mantenimiento de los lazos con España a favor de cierto intervencionismo que les apoyara. Este rito empezó en Francia y fue completado en Charleston, Carolina del Sur, cuenta con treinta y tres grados y se identifica más con el catolicismo y cierta postura realenga. Por su parte, los yorkinos eran liberales en cuanto a que favorecían el federalismo político, el poder repartido en la federación para equilibrar el peso de ciudadanos y gobernantes, y tenían como ejemplo a los Estados Unidos a quienes pedían ayuda y dejaban abierta la posibilidad de cierto intervencionismo. Este rito fue desarrollado en Inglaterra y en los Estados Unidos y consiste de nueve grados y suele a veces ser identificado con el protestantismo por su liberalismo laico anglosajón. De esta manera, si bien tanto escoceses como yorkinos pueden ser llamados masones, cada grupo políticamente está diferenciado, y aunque también se identifican por no estar regidos por ninguna religión, sus ideales son propensos hacia la toma de elementos de variadas religiones siendo en ese sentido “un partidario ecléctico” (Frahm: 1992, 4).

Los escoceses tenían una desventaja, pues existía un gran recelo y descontento entre los “mexicanos” con los “gachupines”, y nuevamente una serie de situaciones se desatarán en el nuevo país independiente cuando, de manera similar como ocurrió con Fernando VI en España con los gitanos, el gobierno yorkino que encabezó la presidencia de la República Mexicana en 1821 ordenó la expulsión de todos los “capitulados” (soldados españoles) que no estuvieran casados con una mujer mexicana, iniciando un proceso que duraría hasta 1827 cuando el mismo gobierno de corte yorkino autorizó e inició cierto tipo de persecución, el arresto y la sustracción de los españoles de México con el fin de su deportación (Sims: 1985, 52-53).

Así, los yorkinos proclamados como defensores de la Constitución federalista de 1824, con la bandera de la “independencia política antiespañola” y a favor de que se ocuparan los cargos burocráticos sólo por mexicanos republicanos e independentistas, en febrero de 1824 el diputado José María Lobato exigió la destitución de todos los peninsulares de los puestos de gobierno así como de los antiguos iturbidistas (Sims: 1985, 23). Primero en agosto de 1827 y luego en diciembre del mismo año, se propuso y acordó la ley de expulsión de todos los españoles sin excepción,

dándoles seis meses de gracia para abandonar el país. Sin embargo, debido al comercio e intereses que muchos españoles tenían desde época de la Nueva España, mantuvieron su residencia aún después de ese tiempo, pero para evitar más choques entre yorkinos y escoceses, se dispuso oficialmente la desaparición de las logias en México el 25 de octubre de 1828, cuestión que molestó mucho a los yorkinos antiespañoles por lo que el 30 de noviembre de 1828 se suscitó el saqueo del Paríen en contra de una gran mayoría de ricos comerciantes españoles de la Ciudad de México dando lugar finalmente a la expulsión definitiva de los españoles de México en 1829. Dicha expulsión sin duda fue celebrada por los yorkinos, encabezados por Miguel Fernández y Félix, mejor conocido como el primer presidente constitucional de México, Guadalupe Victoria, llamado así para recordar “la religión y la “independencia”, siendo presidente del 10 de octubre de 1824 al 31 de Marzo de 1829. Sin embargo esta celebración fue opacada tras una serie de acontecimientos que lo hicieron renunciar, poniendo en su lugar como presidente interino al también yorkino José María Bocanegra, quien a su vez tuvo que renunciar tras el golpe de estado del 23 de diciembre de 1829, y donde por fin el gobierno de corte yorkino caería derrocado por los escoceses, ahora vestidos de “moderados” y “conservadores”, creando un triunvirato bajo el mando de Pedro Vélez (liberal moderado), Luis Quintanar (liberal moderado) y Lucas Alamán (conservador), en el Poder Ejecutivo (González: 2009, 89 y 93).

Esta lucha entre yorkinos y escoceses, no pudo entenderla Josefa del todo, ya que si bien apoyaba a los primeros, sus acciones no podían del todo ser bien vistas por. Así pues, no estuvo de acuerdo con la expulsión de españoles puesto que consideraba que todos eran iguales y podían ser todos mexicanos, al igual que todos podían vivir a la sobra de la fraternidad y libertad en armonía si así se lo proponían. Los propios masones (yorkinos o escoceses), decían desear vivir en armonía con las demás personas, y Josefa debió saber, al menos de oídas, del trabajo de Lizardi publicado el 25 de diciembre de 1822 denominado “Defensa del Pensador dirigida al señor Provisor” y la “Segunda defensa de los francmasones” que por cierto, le valieron la excomunión en 1823. Ambas se difundieron ampliamente en la Ciudad de México y llegaron a manos criollas, en ellas hablaba claramente de la masonería y sus objetivos, aún sin ser el autor un masón; por ello y por lo que sabía de sus amistades yorkinas, Josefa no entendía la diferencia y “amenaza” en la que ambos se culpaban. Supo también que Allende, Hidalgo y Morelos se relacionaron con los masones, considerando quizá lo fueron también, pero justificaba sus acciones entonces, por lo que creyó que la matanza de gachupines terminaría con la guerra, y siendo tan nobles y bondadosos los ideales y objetivos de la independencia, podrían vivir en armonía los criollos con los españoles.

Sin embargo la realidad fue muy distinta a las creencias de Josefa, ella vivió para ver las revueltas armadas en todo México desde 1826 a 1828 encabezadas por los yorkinos federalistas en contra de los españoles y de los escoceses centralistas. Supo a pesar suyo, que ello dio pie a la desaparición oficial de las logias en México en 1828 y a la expulsión de los españoles en 1829. Josefa no esperaba que ocurriera tal desencanto entre lo español y lo criollo, no consideró que la negación parcial de lo español se fuera transformando lentamente en su desestima total y el impulso popular que deroga violentamente el orden constituido la horrorizó como letrada criolla que era (Villoro: 1986, 144-145). Ella no creyó que se llegara a tal situación, deseaba ante todo hubiera un sentimiento de igualdad entre los españoles avecindados en la Nueva España, los criollos, los indios y las castas, después de todo, todos habitaban el mismo suelo y eso los hacía “naturales” y por tanto iguales entre sí, con el derecho de autogobernarse y dirigir sus destinos; la Independencia debía realizar este anhelado sueño.

Josefa fallecería en la Ciudad de México el 2 de marzo de 1829, víctima de una pleuresía; ella y su familia no volvieron a tener la fortuna que tuvieron cuando era su esposo Corregidor. Por sus acciones y su influencia en el desarrollo de los hechos previos al inicio de la Guerra de Independencia y sobre todo por ser el personaje fundamental quien propició el inicio de esta gesta, recientemente se le ha llegado a considerar como “Madre de la Patria” (Cf. Notimex: 2011), esto debido a que, antes de ingresar incomunicada al convento de Santa Teresa la Antigua expresó ante la numerosa guarda que la escoltaba a ella, a su sirvienta y a su hija menor: “Tanto soldado para custodiar a una pobre mujer, pero yo con mi sangre formaré un patrimonio para mis hijos” (González: 2009, 51).

IV IMAGINARIO ILUSTRADO Y LIBERAL MASÓN: DESEQUILIBRIO DE IDENTIDAD. EL CASO DE LEONA VICARIO, MESTIZA ACOMODADA, (1811-1842).

Para comprender el caso de María Leona Vicario como transgresora del imaginario sociocultural novohispano y convertirse en una persona con plena identidad mexicana, es necesario iniciar este apartado explicando el marco gubernamental que se modificó en la Nueva España entre 1789 y 1800 como parte del imaginario desequilibrador sociocultural en que vivió sus primeros años María Leona, particularmente por la situación en contra del sentimiento de “extranjerismo”, no solo hacia el pensamiento ilustrado, los franceses o los masones, sino también el que una gran mayoría de españoles profesaban hacia los criollos, al igual que el “desprecio” que tenían hacia los indios y mestizos en la época.

Juan Vicente de Güemes Pacheco de Padilla y Horcasitas, natural de La Habana (1740) y II conde de Revillagigedo, asumió el virreinato de Nueva España en 1789, y como parte de su séquito, junto a él viajaron súbditos y libros “afrancesados”, a pesar de que Carlos IV prohibiera este tipo de impresos el mismo año del inicio de la Revolución Francesa y que la Inquisición modificara su concepción acerca del afrancesamiento; hechos por cierto que alarmaron a la Corte Española que procuró entorpecer sus labores durante todo su mandato hasta 1794 (Rivera: 1964, 117).

Revillagigedo de acuerdo a las ideas ilustradas y sobre el urbanismo neoclásico reorganizó el trazado de la Ciudad de México por uno cómodo, funcional, útil, ordenado e higiénico (Hernández: 1994, 119). Así se encargó de la modernización de la Ciudad de México al embellecerla con paseos, plazas y alamedas; controló el caos vial de la ciudad e introdujo los coches de alquiler; organizó el servicio de policía diurno y nocturno (sereno); dotó al Palacio de alumbrado y seguridad e impulsó la renovación del Jardín de Palacio donde la Universidad realizaba sus estudios de botánica; entre otras obras de servicio modernos que hicieron llamar a la capital novohispana “Ciudad de los Palacios”. Con el tiempo se reprodujeron estos actos de modernización en poblaciones como Veracruz, Toluca, Guadalajara, San Blas y Querétaro. Este embellecimiento era parte de una estética neoclásica funcional que favoreciera el comercio en tiempo y forma, pues con todo ello se pretendía bajar los altos costos que tenían las tan “necesarias” telas importadas y otros productos de interés para españoles y aristócratas que eran siempre más caros en la Ciudad de México debido al costo de su transporte. Así que también se estableció una red moderna de caminos que unían de mejor manera el Virreinato, particularmente el camino México-Veracruz, implementando en él obras innovadoras de ingeniería (Rees: 1976, 89).

Si bien es cierto que esta modernización coincidía con los ideales ilustrados borbónicos, en España, el Rey y la Santa Inquisición, cambiarían radicalmente su postura en contra de los afrancesados tras el estallido de la Revolución Francesa. Y fue así que, a quienes de principio habían visto como vasallos influenciados por la moda francesa, inmoral y carente de “ética monárquica”, ahora, pasaron a ser considerados como gente “extraña”, extranjera, rebelde, disidente política, insurgente, radical política y hasta revolucionaria.

A Revillagigedo se le encomendó prohibir los convites públicos, celebraciones y fiestas que daban lugar a “excesos, borracheras y blasfemias”, con la intención de “moralizar” y poner límites y orden a

los vasallos novohispanos que pudieran convertirse en rebeldes, disidentes políticos o insurgentes; sin embargo su carácter de permisibilidad y falta de estrechez en favor de la realeza peninsular, a pesar de ser un militar a las órdenes de España, se guio por su educación americana. Estilaba la política de puertas abiertas recibiendo a quien lo deseara y estableciendo un tipo de justicia alejado al que la Corona y la Inquisición deseaban establecer. Esto produjo que constantemente Revillagigedo estuviera amenazado de cese fulminante.

Su cese ocurrió finalmente en 1794 cuando fue relevado por el Siciliano Miguel de la Grúa Talamanca, Primer Marqués de Branciforte y Grande de España, protegido del ministro Manuel de Godoy y quien gobernaría desde julio de 1794 hasta mayo de 1798; considerado uno de los virreyes más corruptos que tuvo Nueva España, pues estaba principalmente preocupado por obtener dinero para Godoy y para él mismo, iniciando la etapa de decadencia del Virreinato. Utilizó como pretexto la guerra entre España y la Francia Revolucionaria, para confiscar todas las propiedades de los residentes franceses en la Nueva España y la Luisiana, vendió algunas propiedades y otras las mantuvo para sí mismo, lo que hizo también con un burdel en la ciudad de Veracruz; de igual manera, vendió oficinas y rangos militares en su beneficio personal (Cf. García: 1984).

En julio de 1795, Godoy hizo las paces con Francia, pero los residentes franceses en la Nueva España continuaron siendo sospechosos a los ojos del gobierno. La Corona también ordenó incrementar la vigilancia con respecto a los ciudadanos de los Estados Unidos de América, aun no debido a ninguna sospecha de intereses expansionistas, sino debido a que eran considerados revolucionarios, junto con los franceses.

Siguiendo las órdenes del Rey y la Inquisición, se persiguió a los franceses avecindados en Nueva España, y el 9 de agosto de 1795 se llevó a cabo un Auto de Fe, donde uno de los condenados era Esteban Morel, un hombre de ciencias francés, profesor de medicina y colaborador en *La Gaceta de México*; fue formalmente acusado de herejía, deísmo y materialismo. Lo mismo sucedió cuando el tribunal procesó también a Juan Lauset y otros franceses, acusándolos de haber expresado sentimientos antiespañoles y considerándolos “extranjeros” y “revolucionarios” (Cf. Orozco: 1985).

En 1798 con la caída en desgracia de Manuel Godoy, como primer ministro de Carlos IV tras la firma de paz de Basilea con Francia, el español Miguel José de Aranza es nombrado Virrey de Nueva España ocupando el cargo hasta 1800. Sus acciones estuvieron encaminadas hacia la desmovilización de las

concentraciones de tropa que su antecesor había hecho y fortificando algunos puntos del virreinato, hechos que bien realizó, debido a que tenía la experiencia necesaria cuando había sido Secretario de Despacho de Guerra en España. Sin embargo, una de sus acciones en la capital no fue bien vista por la gente, el exterminio de los perros callejeros. Los serenos tenían orden de matar a todo perro vagabundo que encontraran, lo que hicieron ejecutando más de 14.000 animales entre los años 1798 y 1801 (AHDF: 1801, Matanza de Perros).

Este mandato resulta peculiar, pues si bien en España y en la propia Europa la orden de matar a los perros obedecía a problemas de salud como epidemias de rabia, en Nueva España no existía tal problema de salud, pero se obedecía la orden tal cual como en España, en un lugar como Nueva España en donde por tradición no se seguían las órdenes europeas. La situación obedecía más bien a un conflicto social, pues la gran cantidad de perros vagabundos en la Ciudad de México, no era un problema de salud, más bien era reflejo de que un gran número de vagabundos ambulaban por las ciudades, vagos de las castas como los indígenas y los mestizos, quienes solían acompañarse de perros y se incorporaban a la bulliciosa ciudad tratando de comprar y vender fuera de la ley, todo aquello que pudieran para lograr sobrevivir alrededor de la Ciudad de México, y las autoridades como el Virrey, deseaban lejos a esa plebe mestiza e indígena que tanto odiaban los peninsulares. Matar a los perros era una advertencia a los vagos de las castas que se alejaran de las ciudades. Así puede comprenderse mejor cómo la matanza de perros fue condenada por las castas, y si agregamos también a ello, su imaginario sociocultural, donde el perro nunca dejó de simbolizar el “acompañante fiel” de los miserables y al morir, el can ayudaba a todos los difuntos, sin distinción de estamento, a cruzar el río para llegar al Mictlán o valle de los muertos náhuatl. Así, para 1800 los serenos comenzaron a desobedecer las órdenes virreinales y a la llegada del nuevo Virrey Félix Berenguer de Marquina la orden se revocó y terminó el exterminio; como explica el historiador y especialista de la Universidad de París X-Nanterre, Arnaud Exbalin (Cf. Cerón: 2006).

De esta manera, gracias a las acciones de muchos funcionarios españoles y europeos particularmente a partir de la decadencia política de la Nueva España, aunada a que muchos de los españoles radicados en la Nueva España mantenían privilegios reales de los que abusaban ante indios, mestizos y aún con los criollos, se sembró una franca enemistad hacia los peninsulares creciendo rápidamente entre las castas novohispanas, un odio y repulsión en contra de estos españoles a quienes no solo consideraban como “enemigos”, sino “extraños” a la América indígena y al mestizaje; peor aún que a los extranjeros franceses o ingleses.

A propósito de los ingleses, desde la segunda mitad del siglo XVIII la naval británica había intensificado su poder en el Océano Pacífico a la altura de Acapulco y el Caribe a la altura de Yucatán, por medio de grandes embarcaciones fuertemente equipadas con centenares de militares y con objetivos establecidos, llegando incluso a dominar a finales del siglo XVIII ambas costas de la Nueva España. Éstos robaron enormes cantidades de mercancía del reino español desde los Estados Unidos y las islas del Caribe, y capturaron barcos Españoles en ataques marítimos. Pero aunque se dificultaba grandemente la comunicación Península-Nueva España, esta colonia podía suplir con ventaja mucho de lo que se importaba reforzando la opinión de españoles avecindados y criollos para considerar poder gobernarse sin la tutela de la Corona Española (Blázquez: 2000a, 97). De hecho, durante el viaje de Cuba a Veracruz que hizo el nuevo Virrey Félix Berenguer de Marquina antes de llegar a Nueva España, fue hecho prisionero por los ingleses cerca de Cabo Catoche, en la Península de Yucatán, y fue conducido a Jamaica, donde afortunadamente para él, se le permitió continuar su camino en la goleta Kingston junto con su secretario para arribar a Veracruz, viajar a la Ciudad de México y tomar cargo el 29 de marzo de 1800 (Rivera: 1964, 161).

Muy criticados estaban los españoles por los criollos a quienes se les veía como ciudadanos de segunda y más por las castas a quienes explotaban y abusaban en general, pues ya no controlaban el comercio proveniente de España y los impuestos aumentaban, así que se suscitaron una serie acontecimientos en contra de los “gachupines”, tal como en 1799 ocurrió con la “rebelión de los machetes” organizada en la Ciudad de México por el criollo Pedro Portilla, junto con otros criollos de origen humilde que involucraron a mestizos e indios, alzamiento impulsado bajo la advocación de la Virgen de Guadalupe y bajo un plan que iniciaba con la liberación de los presos de la ciudad, el asalto al Palacio del Virrey, la captura de los altos funcionarios del gobierno y sus fondos, proclamar la independencia de México, declarar la guerra a España, matar o expulsar a los peninsulares y conformar un Congreso basado en el que recientemente se había establecido en los Estados Unidos (Cf. Orozco: 1988).

Diez años habían pasado desde el estallido de la Revolución Francesa y del nacimiento en Toluca de María de la Soledad Leona Camila Vicario Fernández de San Salvador, mejor conocida como Leona Vicario (1789-1842), hija única del matrimonio de su padre Gaspar Martín Vicario, comerciante proveniente de Castilla la Vieja, España y su madre, noble indígena originaria de Toluca, Camila Fernández de San Salvador y Montiel.

Su padre, se casó en segundas nupcias en Nueva España con la india Camila en 1787, antes había contraído estado con una mujer española que murió en la Península y de la cual tuvieron una hija de nombre Luisa, la que trajo consigo a Nueva España y casó en 1803 con un hombre mayor, el Marqués del Apartado (Greco: 2003, 24). Gaspar era un hábil comerciante que acumuló una gran fortuna en España y Nueva España, lo que le permitió tener una vida acomodada.

La educación de María Leona debía seguir las normas de cualquier niña criolla de padre pudiente, sin embargo su madre Camila, insistió en una educación más abierta tomando en cuenta la tradición de la nobleza indígena combinada con la refinada educación de una niña que podía instruirse de manera aristócrata gracias a maestros particulares. Así, la nobleza de su madre proveniente de la antigua ciudad de Acolhuacan (cerca de Texcoco), y de su noble estirpe tribal de “los que tienen antepasados del agua”, hizo que María Leona aprendiera Náhuatl, bellas artes indígenas, ciencia antigua, literatura náhuatl, e historia antigua del imperio de México-Tenochtitlan (Greco: 2003, 25).

Aunado a ello, María Leona adquirió una esmerada educación europea; aprendió a leer y escribir, humanismo grecolatino, aprendió francés, cultivó las ciencias, las bellas artes, la pintura, y, particularmente, la literatura (historia y política); además estudió lo acostumbrado, como grabarse de memoria *El Catecismo* del padre Gerónimo Ripalda, bordar con chaquira, saber escoger sedas y bordados, preparar platillos y golosinas, bailar contradanza y vals, tocar el pianoforte y canto, acicalarse para salir a pasear en coche, ir de compras al Parían, dormir siesta y ataviarse, con el fin de conocer a doncellas, damas, jóvenes y caballeros de su estrato social, ya sea a pasear, para salir a un baile en Palacio, o en asistir al teatro Coliseo Nuevo. Por cierto, teatro inaugurado en 1753 y que sería un lugar de esparcimiento para la nobleza, la cortesanía y la gente acomodada del virreinato durante toda la segunda mitad del siglo XVIII y al menos la primera década del XIX (Greco: 2003, 25-26; Aguirre: 2010, 9).

Por otra parte, María Leona tuvo en sus manos una importante biblioteca privada que su padre había creado, por lo que de este modo se sabe que Leona Vicario leyó algunos textos que hicieron de ella una mujer distinta a las demás. Entre sus lecturas destaca la *Idea del Universo* del jesuita Lorenzo Hervás, la *Historia Natural General y Particular* del conde de Buffon, el *Teatro Crítico Universal* de Feijóo, y, en particular dos obras que le marcaron, el *Nuevo Robinson* de Joachim-Heinrich Campe y *Las Aventuras de Telémaco* de Fénelon.

Joachim-Heinrich Campe (1746-1818), fue un teólogo protestante y pedagogo alemán, tutor de los hermanos Alejandro y Guillermo de Humboldt, y en 1789 viaja a Francia y es nombrado ciudadano honorífico de la República francesa por su postura pedagógica, junto con Washington, Klopstock, Schiller y Pestalozzi; su decisión de adaptar el viejo libro *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe para fines educativos, se debe claramente a Rousseau, quien en su *Émile* recomienda que alguien rehaga la historia de Robinsón para poder emplearla como medio para instruir a los niños sobre sí mismos y la sociedad. Fue entonces que el tema del *Nuevo Robinson* es la formación del individuo burgués, de la persona (el hombre) y no del vasallo (el súbdito). Campe desea una nueva educación que aleje a los niños del adiestramiento “como monos”, pues de seguir haciendo así, esos niños seguirán interpretando meros papeles (roles) en la vida y no actuarán como personas, con su propia identidad que los haga seres útiles en una verdadera actividad productiva. Considera que la educación debía ser cambiada y transformada hacia una útil y racional, gradual y emotiva, por lo que insiste en la necesidad de adaptar la forma de aprendizaje al nivel intelectual de los niños y de emplear su fantasía para hacerles ver nuevas formas sociales que su realidad actual no les permite ver. De esta manera impulsa la idea de emplearse en la vida bajo un principio de conciencia para poder enfrentarse a la sociedad mercantil, idea radicalmente contrapuesta a una sociedad que se rige por los modelos de comportamiento aristocráticos. Así pues, se declara a favor de los valores de la burguesía naciente de corte liberal: la ética del trabajo, la virtud, la moderación y la utilidad (Cf. Campe: 1944; Marizzi: 2010).

Por su parte, Fenelón (1651-1715) fue un teólogo católico, poeta y escritor francés que llegó a ser Arzobispo de Cambrai en 1695, preceptor del nieto de Luis XIV, y quien en 1694 se hizo famoso al escribir una carta al rey de Francia mostrando su contrariedad ante las obras de la corona y censurando la dirección que estaba tomando el reino francés en contra de su “pueblo” acusándolo de haber empobrecido a toda Francia, y de haber llevado a cabo guerras que sólo tenían por razón un motivo de gloria y de venganza personal, haciendo odioso su nombre ante sus súbditos quienes abandonan el campo y mueren de hambre. Esta carta y su lectura fue importantísima, pues adelantaba la Revolución Francesa y expresaba una visión sociocultural muy distinta a la Monarquía (Flores: 2010, 153; Greco: 2003, 27). Fenelón criticó abiertamente la obra de la Corona y censuró la dirección que estaba tomando el reino francés empobreciendo al reino y acusando al rey de hacerlo por motivo de pecado como lo son vanagloria y venganza, descuidando a sus vasallos, a los que menciona como “su pueblo”, haciendo entender por esto que, como representante de Dios en el

gobierno debía ser reprendido tal como Isaías estipula en la Biblia cuando dice “Por tanto, mi pueblo fue llevado cautivo, porque no tuvo conocimiento; y su gloria pereció de hambre, y su multitud se secó de sed” (Isaías 5, 14), así como por lo que Oseas menciona en la Biblia: “Mi pueblo es destruido por falta de conocimiento. Por cuanto tú has rechazado el conocimiento, yo también te rechazaré para que no seas mi sacerdote; como has olvidado la ley de tu Dios, yo también me olvidaré de tus hijos” (Oseas 4, 6). En ambos casos es el omnipotente y soberano Dios de los cielos quien le habla, pero en *Telémaco* es “el pueblo” quien reclama, tal como su carta a Luis XIV: “Todo lo centráis en vos, como si fuerais el dios de la Tierra y todo lo demás solamente hubiera sido creado para seros sacrificado” (Cf. Fénelon: 2004, Proyecto Gutenberg).

En ambos autores encontramos, como seguramente lo habrá hecho María Leona por sus acciones precedentes, un nuevo imaginario que desdibuja al vasallo, pretendiendo que éste se convierta en un individuo bajo una conciencia propia, aunque considerándole parte de un conglomerado aún sin definir; eso sí, vinculado con una raíz originaria que podemos considerar está en su “pueblo”. Es así que si bien aún no aparece una visión muy clara de los ilustrados ni de parte de los liberales acerca de lo que es “El Pueblo”, esta idea se verá acariciada tanto por los ilustrados que María Leona leerá en su juventud como por los personajes liberales que conocerá, advirtiendo el significado de los *citoyens* franceses (*personne*) y del *people* americano (*person*) con relación a su condición geográfica de poseer un territorio propio (como terruño), generándose un nuevo imaginario que desdibuja al vasallo con relación a su condición como creyente en su Señor, por lo que prevé el nacionalismo-territorial burgués.

Como los intelectuales de la época y quienes desafiaron el imaginario sociocultural de entonces, esta relación de *personne* (fra.) o *person* (ing.), capaz de lograr tener propiedad de la tierra, arrebatada al Señor, generarán un imaginario sociocultural desequilibrador en donde se pondrá en peligro el entrelazamiento de la justicia y la moral hispánica con la teoría del origen divino indirecto del poder del rey. Así, durante los últimos años del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, las ideas ilustradas y las propuestas liberales intentarán derrocar el antiguo régimen dando por resultado un tipo de propuestas gubernativas de coexistencia entre un sistema de gobierno representativo con grandes límites y uno despótico que aún establece el ejercicio arbitrario del poder, considerando al “Pueblo”, tanto uno como otro, como un medio para lograr implantarse como gobierno.

En el Decreto Constitucional para la Libertad de la América Mexicana de 1814, basado en la Constitución de los Estados Unidos de 1787, consideró al “Pueblo” como individuos; sin embargo en la Constitución de 1824, basada en la Constitución de Cádiz para las cuestiones americanas, prevalece la antigua concepción de “Pueblo”, pensado como un conjunto de comunidades (Urías: 1996, 89-90). Ante esta dicotomía yacía sin embargo un impedimento más fuerte que el legalismo, el hecho de que tanto para ilustrados como liberales, llegaron a la conclusión de que el “Pueblo”, estaba contenido en ese aglomerado de costumbres y tradiciones sumamente arraigadas y que de ninguna manera podían despojarseles a esos “sujetos” con facilidad. Si bien la educación era el instrumento previsto tanto por ilustrados como por liberales, consideraron que las ideas, prácticas y actitudes de el “Pueblo” estaban fincadas en el vasallaje, lo que los hacía incapaces para gobernarse a sí mismos, considerando que esta masa de “harapientos”, a los que llamaron plebe o populacho, se hallaba bajo una educación de vasallaje, de creencias y de superstición, que los hacía ignorantes e imposibilitados para entender un nuevo régimen que perseguía la democracia, incluso considerándolos una “amenaza para la estabilidad política” (Urías: 1996, 90).

A pesar de ello, los Estados Unidos de América crearon una Constitución, adoptada en su forma original el 17 de septiembre de 1787 por la Convención Constitucional de Filadelfia, la que fue luego ratificada por “El Pueblo”, en convenciones en cada Estado bajo el nombre de “Nosotros El Pueblo” y siendo el 4 de marzo de 1789 instituida y proclamada, apareciendo en su preámbulo la inscripción: “NOSOTROS, EL PUEBLO de los Estados Unidos, con el propósito de formar una Unión más perfecta, establecer justicia, garantizar la tranquilidad nacional, atender a la defensa común, fomentar el bienestar general, y asegurar los beneficios de la libertad para nosotros y para nuestra posteridad, promulgamos y establecemos (...)” (Commager: 1975, 16).

Puesto que “El Pueblo” era considerado como una *comunidad* en Nueva España, y su importancia yacía en la necesidad pasajera de explotación para la Corona, ésta no le concedía ningún derecho personal, siendo su importancia la ocupación que se agrupaba de manera gremial, por lo que no existía una empresa comercial sino un grupo unido por el tipo de labor que desempeñaba cada miembro, el cual no tenía un sitio conferido en particular por la Corona para profesar su profesión a manera de comuna, estando todos ellos bajo la norma religiosa y secular de ser “sujeto”, con roles y actividades propias del vasallaje. Esta consideración hispánica feudal absolutista y católica no coincidía con la concepción norteamericana mercantilista republicana y protestante que consideraba cualitativamente, los roles que hacía de las personas seres autónomos con el poder de *property*

(derechos), y cuantitativamente, relativizando su poder de acuerdo al *business* (ocupación) o tipo de actividad productiva que realizaban *trade* (empresa). De este modo en Nueva España se tenía un imaginario sociocultural muy distinto al norteamericano abiertamente liberal, particularmente acerca del significado nuevo de *country* (territorio-país) y de quienes lo habitaban, esa nueva clase de *people* (persona-nación).

A través de su vida María Leona debió ir concibiendo esta realidad cuando el movimiento independentista se vio dividido entre aquellos con los ideales aún absolutista ilustrados, por aquellos con ideales republicanos más cercanos al liberalismo. Como veremos más adelante, estará rodeada en su vida de múltiples varones liberales, los cuales, muchos de ellos abrigarían la masonería yorkina proveniente de los EE.UU., influenciándola de manera determinante en su proceder.

Por otra parte, María Leona crecía bajo ejemplo de sus padres, la conducta de nobleza indígena de su madre, callada pero ufana de ser “descendiente de Netzahualcōyotl”, noble y sabedora de la más alta herencia indígena; así como la actitud de su padre, sencillo, trabajador, agradecido y humanista (Greco: 2003, 25, 31-34). Don Gaspar Martín Vicario había llegado a ser Regidor Honorario de la Ciudad de México y Conjuez del Tribunal de Minería, por lo que su hogar estaba lleno de lujos, comida y solaz, sin embargo él no era como la gran mayoría de gachupines. Durante la comida y tras de ella, María Leona y su padre intercambiaban incidentes y aconteceres de su trabajo, de la ciudad, de los libros, de su vida y en su caminata habitual tras la comida por las calles cercanas a la Casa del Ángel, el padre enseñaba a la hija sobre la importancia del terruño, la realidad acerca del sufrimiento y la miseria de los campesinos españoles, tan parecida a la de los novohispanos; sobre cómo el trabajo de los más humildes era el más sufrido, cómo la justicia no llegaba a esas capas trabajadoras, y que eran privilegiados por la vida que llevaban (Greco: 2003, 35-37).

La niña pasó a ser una joven doncella de dieciocho años tras la muerte, primero de su padre, y al poco tiempo también la de su madre; en la casa de Toluca (Greco: 2003, 57). Así, hacia finales de 1807 su tío Agustín Pomposo Fernández de San Salvador, quien decía ser descendiente de Hernando Ixtlilxóchitl y de los españoles de la Casa de Benavente, estimó necesario hacer trasladar a María Leona a la ciudad de México, cerca de él, quien también se haría responsable de ella y de la fortuna de sus padres. Sus tíos por parte de su madre, Agustín y Fernando Fernández, se preocuparon por María Leona, ambos eran compasivos y defendían tanto los privilegios de los ricos como la caridad de los pobres; con mayor interés por los más desamparados (Greco: 2003, 48). Agustín, era el mayor de

sus hermanos y en su momento, tuvo que ganar el sustento para doña Isabel, su madre, pues al enviudar tuvo que ser él quien se encargara de la administración de los bienes familiares. Él y su hermano Fernando ingresaron al Real Colegio de Abogados, y, debido a su estatus social y sus estudios, con el tiempo Agustín llegó a ser fiel al Antiguo Régimen, llegando a los puestos de Oidor de la Real Audiencia (Flores: 2010, 153; Greco: 2003, 19) y dos veces rector de la Pontificia Universidad de México (Palacio: 2010a, 15).

Agustín Fernández había sido padrino de bautizo María Leona (Greco: 2003, 18-20) y estuvo al pendiente de su hermana Camila hasta su muerte, por lo que entonces, pidió a su sobrina y ahijada eligiera una residencia a su gusto en la ciudad de México, y él y su familia se mudarían junto con ella. Así, ella tomó para sí la mayor parte de casa, mientras que las habitaciones de la familia de don Agustín ocupaban la parte restante; los bajos servían para acoger el bufete del abogado y el resto rentaba a pequeño almacenes, como era la costumbre (Palacio: 2010a, 10). Don Agustín Pomposo Fernández había hecho este arreglo para estar cerca de su sobrina y ahijada y así tutelar la sucesión que sus padres le habían heredado hasta que pasara a nombre de ella o bien hasta que ésta contrajera matrimonio; herencia que invirtió sabiamente en el derecho de paso del camino a Veracruz (Aguirre: 2010, 18; Palacio: 2010a, 20).

Por su parte, pocos días antes de morir, Camila había logrado que don Octaviano Obregón, un joven de enorme fortuna, firmara las capitulaciones matrimoniales para desposar a María Leona, quien no tenía objeción, pues se reunía plácidamente con la familia de Octaviano hacia algún tiempo agradándole las ideas autonomistas del coronel, padre de su prometido, así como la alegría y espíritu ligero de su futura cuñada; aunque no se sabe si se consignaron en escritura pública, pues era solo un requisito que pedían los tribunales eclesiásticos y seculares sin ofrecer una efectiva obligación de casarse (Flores: 2010, 154). María Leona se reunió con Octaviano y su cuñada muchas tardes en casa de los Obregón, siendo jóvenes, charlaban, jugaban algún juego de mesa, escuchaban de Octaviano la lectura de los poemas publicados en el *Diario de México*, improvisaban melodías en el pianofuerte, y salían juntos a saraos, las Jamaicas en San Ángel, a paseos en carruaje y de compras (Palacio: 2010a, 12). Aunque con seguridad se leía también en el mismo Diario, la situación con respecto a la educación de las mujeres, tema polémico que en 1807 trató éste periódico atacando discretamente a los opositores de la enseñanza a las mujeres refiriéndose a ellos como “necios que veían a las mujeres como criaturas destinadas únicamente al placer y a la servidumbre (...) como si fueran incapaces de contribuir a los más altos fines del estado, una vez ilustradas” (En Arrom: 1988, 33).

Cuando María Leona se instaló en México, debido a su estatus social, se rodeó de la servidumbre que sus padres tenían, varones lacayos y particularmente mujeres. Su relación con la servidumbre no fue de mismo modo que una aristócrata o una señora acomodada, sus padres le habían enseñado la valía de cada uno de los sirvientes como trabajadores, personas y muy “familiares”, por lo que su servicio era brindado y al mismo tiempo sujeto, a una cercanía que la familia Vicario Fernández entendía como parte identitaria de “su gente”. Leona tenía una dama de compañía o ama de llaves mestiza, una servidora doméstica de casta, una cocinera mestiza y una criada indígena (Greco: 2003, 58); además de la compañía de sus primas Francisca y Mariana, hijas de don Agustín. Con esta cercanía, Leona empezó a comprender de viva voz de sus sirvientas, lo que les pasaba tanto a mujeres como varones de castas e indias comunes.

De este modo, María Leona, tras la confesión y la eucaristía que a diario hacía en La Profesa, donde seguía con devoción a la Virgen de Guadalupe, acudía todos los lunes al despacho de su tío muy temprano por la mesada que le tenía destinada don Agustín semanalmente de acuerdo al manejo de su herencia. Con el dinero recibido se esperaba de María Leona un uso específico en el comportamiento piadoso y misericordioso de su persona. Esta actividad era repetida, una rutina inculcada a las mujeres de los altos estamentos sociales novohispanos en donde era una necesidad de “salvación” del alma, el realizar actos piadosos, los que la obligaban a acudir puntualmente a la casa de las Recogidas o al Hospicio de huérfanos a brindar apoyo material, pero más allá de ello, existía en ella un vínculo con las mujeres de baja condición, a ellas acudía comprando enormes canastos de pan que acompañaba con docenas de jarritos llenos de leche para las mujeres más pobres y miserables de la ciudad, de acuerdo a lo que su servidumbre le había confiado (Greco: 2003, 79). Si bien esta actividad piadosa era de esperarse de una mujer de su posición, su interés personal nacía, más que por la norma moral, por la idiosincrasia que en ella se había creado por parte de su padre y madre, por lo que su interés era genuino hacia las miserables, hambrientas y desafortunadas mujeres indias comunes y de castas, con quienes se sentía familiarizada, al grado de considerarse ella misma, por ser descendiente de un comerciante español y de una noble indígena, una verdadera “mestiza”; esto es, tal cual desde la llegada de los españoles a América, ella era la hija de un padre de raza “blanca” y una madre de raza “amerindia”.

Tras las visitas a las Recogidas o al Hospicio, se encontraba con sus amigas aristócratas, entre la que destacaba Margarita Peinbert, quien junto con Antonia Peña, coincidían en ayudar a quienes

deseaban la autonomía y la libertad de los pobladores novohispanos realizando actividades tales como el envío de dinero, información sobre los realistas y hasta imprentas de mano con todo y sus accesorios. Antonia era esposa de Manuel Díaz y estaba a cargo de su hacienda, la que servía de “guardida” para estas actividades, mientras Margarita era hija de José Nazario Peimbert y Hernández, abogado que perteneció a la Sociedad Patriótica llamada “El Águila”, grupo clandestino que había sido investigado años antes por la Inquisición pero que aparentemente desapareció; en realidad sólo cambió su nombre y se conformó como el grupo de “Los Guadalupe”. Margarita invitaba a María Leona a las tertulias de este grupo que se llevaban a cabo muy frecuentemente en casa de don Antonio del Río donde se daban cita, entre otros, Carlos María de Bustamante, Antonio Vázquez Aldana, el señor Velasco y su esposa doña Petra Teruel, María Rodríguez del Toro de Lazarín, Juan Raz Guzmán, y Benito Guerra (Palacio: 2010a, 40); todos preocupados por alcanzar una vida autónoma tanto para sí mismos, como para los criollos y liberar a indios y castas que componían mayormente el desamparado México.

Por su parte, Agustín Pomposo Fernández, si bien se interesaba por los desamparados, era un nobilísimo realista, por lo que veía con riesgo la grave desunión de la Nueva España y los acontecimientos europeos; así que consideraba la necesidad de establecer en México un gobierno más armónico y fuerte que brindara estabilidad política y seguridad pública. Era contrario a las ideas de autonomía e independencia de muchos criollos y como eminente miembro de la Real Audiencia, estuvo en contra de la proclama del Ayuntamiento de la Ciudad México a favor de un gobierno autónomo encabezado por Iturrigaray en 1808; movimiento depuesto por los “gachupines” liderados por Garibay (Palacio: 2010a, 16).

A un año de la muerte de la madre de María Leona, durante una comida a la que don Agustín invitó a su sobrina y ahijada, éste le comunicó que se había enterado que el coronel Obregón había muerto en su casa de Guanajuato, fue asesinado debido a sus ideas de autonomía y su relación con gente que fue encontrada culpable de conspiración, por lo que su hijo Octaviano se marcharía a España para evitar la misma suerte que su padre. Esto trastornaba el arreglo de boda que había hecho Camila con el coronel a favor de María Leona. Don Agustín no podía entender cómo un hombre como el coronel con tanta fortuna, descendiente de los condes de Rul y dueño de las más importantes minas de Real de Catorce se había enredado en tal situación. Habló muy serio con ella y agradeció que no se hubiera podido mezclar con Octaviano, pues además de tener que abandonar Nueva España, abandonaba su fortuna material que con tanto trabajo y a través de generaciones había

logrado hacer el coronel y recordó que lo peor, era haber mancillado el honor de la familia Obregón. Sabedor del tipo de educación laxa que María Leona llevó por su padre español y su madre indígena, le previno que de ella dependería el mantener la fortuna y el honor del nombre y la memoria de sus padres (Palacio: 2010a, 17-20).

Don Agustín mantenía éste parecer tal como los criollos y españoles allegados y privilegiados por la Corona Española, por la tradición y por costumbre novohispana, bajo el horizonte sociocultural de la moral católica que evidenciaba los roles del varón y la mujer, así como del pecado y el honor. Sin embargo aunque bajo este parecer, en su bufete se reunirían tanto este tipo de individuos que pensaban como él, como aquellos que no necesariamente lo hacían. Una serie de caballeros, en su mayoría abogados, políticos y bachilleres criollos que acudían a laborar en su despacho en los bajos de la casa que compartía con María Leona, lo hacían, unos por la importancia del bufete para su propia posición ante el gobierno, y otros, además, por el consecuente manejo de información clasificada, que era de gran interés político. Entre los que acudían por estas últimas razones, se hallaban el escritor José Joaquín Fernández de Lizardi, el abogado Francisco Primo de Verdad y Ramos, el cronista y político Carlos María de Bustamante y efectuando su pasantía como abogados en el despacho de don Agustín, los bachilleres en cánones, Andrés y su primo Manuel Quintana Roo. Estos dos últimos continuaban sus estudios tras hacerlos en el Seminario de San Ildefonso de Mérida Yucatán y ahora en la Real y Pontificia Universidad de México, en el año de 1808.

Estos caballeros eran recibidos por Agustín y a veces por la misma María Leona, y mientras ellos se encargaban de asuntos de abogacía y discutían acerca del clima político de la época en el despacho, María Leona se hallaba en la biblioteca, inmersa en su lectura y esperando las nuevas sobre aquellas conversaciones gracias a la amistad que trabó con los varones más jóvenes. Los temas principales para julio de 1808 eran el motín de Aranjuez del pasado mes de marzo, la invasión de Napoleón a España y, el más interesante por su carácter localista, la postura del Consejo de la Ciudad de México. El 19 de julio de 1808, el Consejo de la Ciudad de México le propuso al Virrey que convocara a todos los Ayuntamientos de la Nueva España para formar un gobierno provisional apoyado mayormente por los criollos y a no reconocer monarca alguno que no fuese de la estirpe real de los Borbones, fungiendo la Nueva España como el centro de la soberanía española, representado por el Virrey Iturrigaray. Dicha propuesta provino de los criollos, a través del síndico del Ayuntamiento de la Ciudad de México, Primo de Verdad; el fraile peruano Melchor de Talamantes; el auditor de guerra licenciado José Antonio de Cristo y Conde (miembro de la sociedad patriótica de “Los Guadalupes”); y

el Regidor del Ayuntamiento de la Ciudad de México, Juan Francisco Azcárate y Lezama. El apoyo que recibieron provino de miembros y hacendados de los ayuntamientos de Xalapa y Veracruz, de algunos gobernadores de las parcialidades de indios, entre ellos un cacique y comerciante indígena, presunto descendiente de Moctezuma Xocoyotzin, Dionisio Cano y Moctezuma (miembro de “Los Guadalupe”), y por supuesto de una mayoría de criollos (Cf. Guedea: 1992 ; De la Torre: 1985).

María Leona conocía los intereses de los criollos por una independencia política, debido a la ineficiencia del sistema aristocrático, la vejación hacia los criollos, indios y castas por parte de los españoles peninsulares y a la desunión que había causado todo esto en la Nueva España. También conocía lo que sucedía en Palacio, gracias a sus tíos Agustín y Fernando, de quienes obtenía documentos oficiales sobre los sucesos políticos. Ante esto, particularmente coincidía con Primo de Verdad con respecto a su propuesta de un gobierno democrático y de igualdad civil, pues su conocimiento teórico en política le indicaba que era mucho mejor una democracia que una aristocracia.

Primo de Verdad (1760-1808) señalaba que a falta del rey soberano de España, la soberanía residía esencialmente en “El pueblo” y junto con Azcárate y Talamantes, todos de pensamiento liberal, apoyados por el Virrey José de Iturrigaray, coincidían en que al no haber un rey legítimo de la dinastía Borbón, era momento para proponer que la soberanía de la colonia debería quedar en manos de “El Pueblo”, el cual estaría *representado* por los diversos ayuntamientos, así como con los diputados de cabildos seculares y eclesiásticos; de esta forma la soberanía estaría delegada en un Congreso y no en la Corona de un Rey Soberano. Ante esto los peninsulares a través de la Inquisición calificaron esta acción como herejía en contra de la doctrina monarquista, y tras dicha propuesta del Consejo de la Ciudad de México, un grupo de peninsulares denominados los “Patriotas de Fernando VII”, dirigidos por el hacendado español, Gabriel de Yermo, tomaron por sorpresa la casa del Virrey durante la noche del 15 de septiembre de 1808, giraron órdenes para aprehender a Primo de Verdad, Azcárate y Talamantes, y se eligió al capitán Pedro de Garibay como nuevo Virrey interino, quien gobernó bajo los designios de la Real Audiencia (Cf. Villoro: 2009).

Esta visión había evolucionado de los ideales, modelos, pensamientos, valores y acciones de autosuficiencia, autonomía, e independencia económica jesuita; de la fraternidad, igualdad de derechos y libertad soberana de los ilustrados; y estaba creándose una identidad personalista, con sustancia de libertad individual republicana y libertad comercial liberal. Sin embargo, por tales

argumentos Gabriel Yermo en su golpe al Ayuntamiento, haría que Primo Verdad fuera encerrado en la cárcel del Arzobispado, donde amaneció muerto el 4 de octubre de 1808; Azcárate fue puesto en libertad en 1811 y criticando el método del levantamiento insurgente prefirió trabajar en el Fondo Piadoso de las Californias y relacionarse con el gobierno norteamericano; Talamantes fraile mercedario peruano acusado de ser el autor intelectual y promotor principal de la emancipación de la Nueva España, fue condenado a ser enjuiciado en España, pero murió en San Juan de Ulúa en 1809.

Los razonamientos de Primo de Verdad, Azcárate y Talamantes, hicieron eco en Carlos María de Bustamante, Andrés Quintana Roo y en María Leona; particularmente eran familiares para Andrés debido a su padre. Desde 1802 el padre de Andrés formaba parte del grupo de los “Sanjuanistas”, Sociedad Patriótica en el cual varios criollos se reunían en la Iglesia de San Juan de la ciudad de Mérida Yucatán en una forma de tertulia, para leer, escribir y discutir cuestiones políticas que abogaban por la supresión del servilismo indígena, las obvenciones parroquiales y los privilegios a la Corona Española, fundado por el filósofo yucateco Pablo Moreno y el capellán José María Velázquez, a ella acudían personajes como Lorenzo de Zavala, Luis Alonso Peón, Pedro Almeida y José Matías Quintana, padre de Andrés Quintana Roo (Vázquez: 2011, 26).

Bustamante, Quintana Roo y María Leona, empezaron a considerar un análisis de la situación a partir del control político y económico de los españoles avecindados en Nueva España. Consideraron que estos españoles, mantenían lazos fuertes en la burocracia virreinal, sostenida a su vez por los dueños de minas, los comerciantes españoles y la iglesia. Los españoles mantenían el monopolio y la restricción de cultivo y comercio en Nueva España, lo que iba en contra de cualquier posibilidad de beneficio o crecimiento económico tanto para los criollos, como para los mestizos y para las comunidades indígenas. Además, a partir del decreto real de diciembre de 1804 donde se ordenó la enajenación de los capitales y rentas eclesiásticas para beneficio de la Corona debido a que todos esos capitales y rentas se requerían para pagar las actividades de cortesanía y guerras en Europa, dejaba en la miseria o en la hipoteca a los pequeños agricultores, ganaderos, comerciantes y fabricantes criollos. Este panorama era similar a algo que María Leona había leído ya del escritor Fenelón donde advertía que “El Pueblo” de Dios había padecido por los pecados de su gobernante, y gracias a las conversaciones con los varones del despacho de su tío, particularmente con Primo Verdad, entendía claramente que a falta de un buen soberano para su pueblo, la soberanía debía pasar a manos del pueblo mismo,

Agustín, el tío de María Leona ignoraba de su sobrina cómo utilizaba sus recursos económicos, su tiempo y su pensamiento, siendo su mayor preocupación sobre ella, buscar para su aristócrata ahijada y sobrina, algún pretendiente de su condición, motivándola a acudir a las tertulias para conocer varones, sin saber también que en ellas se dialogaba abiertamente de forma sediciosa; aunque últimamente se mantenía cada vez más preocupado por la aparición de gran número de Sociedades Patrióticas y conspiraciones contra el gobierno realista, eso sí, sin darse cuenta también de que en su propio despacho se cultivaba una “amistad insurgente”.

Al respecto, la amistad del joven Andrés Quintana Roo se tornaba cada vez más cercana a María Leona, a quien había tratado ya lo suficiente para declararle abiertamente su amor. Sin embargo, formalmente María Leona se mantenía comprometida y aunque Octaviano Obregón estaba en Cádiz y había sido nombrado diputado a las Cortes, lo que hacía casi improbable su regreso, las capitulaciones matrimoniales no se habían nulificado; aunque después de todo, ella no se hallaba del todo interesada en esa boda (Palacio: 2010a, 33). Fue así de esta manera que brotó de María Leona un interés por Andrés, no por su posición, sino surgido debido a las actividades que en complicidad se estaban haciendo, lo que anunciaba una serie de transgresiones a los roles de mujer comprometida, sobrina y ahijada, así como a los de su actividad “propia como mujer”.

Para mediados de 1809, Andrés fue favorecido por el cariño de María Leona y su amistad ya era casi un noviazgo, pero debía estar oculto a ojos del tío Agustín, pues el estatus social de María Leona superaba por mucho el de Andrés y no sería posible un arreglo de boda de acuerdo a la tradición. Sin embargo, ellos siguieron unidos, en una unión poco acostumbrada y contraria a la convención aristócrata prematrimonial, pues María Leona y Andrés eran cómplices de un pensamiento, actitud y actividad que para entonces estaba condenado por la Inquisición y el gobierno virreinal.

Mientras la insurgencia criolla en distintos puntos de México crecía, la casa de María Leona se transformaba en una peculiar tertulia a la que acudían Fernández de Lizardi, Bustamante, los Quintana Roo, y muchas otras personas que en la práctica, “confeccionaban algunas consignas, se recibía y contestaba correspondencia que llegaba desde otros focos insurgentes, se asignaban tareas específicas a las personas comprometidas, y se discutían acaloradamente los pasos y decisiones que se iban ejecutando en pos de la libertad tan ansiada” (Aguirre: 2010, 31).

María Leona se relacionó pronto con el movimiento insurgente, si bien tuvo conocimiento de las conspiraciones de Valladolid en 1808 y 1809, intentó acercarse más al movimiento creando un sistema de correo personal mediante el uso de un código especial “basándose en la utilización de los nombres de los personajes de las novelas que leía” (Aguirre: 2010,31-32); sin embargo intentó en vano comunicarse con la insurgencia de Querétaro.

“La asistencia a las tertulias menguaba, ya que el grueso de los hombres había tomado las armas y se iba uniendo a los grupos múltiples que se estaban formando en el interior de La República” (Greco: 2003, 89). Andrés Quintana Roo sabía que debía marchar a otros frentes por lo que propuso a María Leona hablar con su tío para pedir su mano, sin embargo, como era de esperarse, don Agustín negó la mano de su sobrina a Andrés. Entonces Quintana Roo abandonó la Ciudad de México y marchó a unirse con los insurgentes.

Después de todo el movimiento se gestaba fuera de la capital novohispana, sin embargo los aires de cambio ya podían leerse en los periódicos de la Ciudad y se referían también a la mujer, como ocurría con *El Semanario Económico de México*, el cual había vuelto a insistir sobre la importancia de la mujer a través de su educación ilustrada en tono de cruzada, subrayando como afirmativa su “Cuestión interesante: si a las mujeres conviene la ilustración”, porque las “señoras mujeres (con) particularidad contribuyen a la felicidad del estado. (...) En (su) seno comienza el hombre a existir, en (su) regazo vive, se sustenta y adquiere las primeras nociones de lo bueno y de lo malo. (Las mujeres) deben ser ilustradas aún con más derecho que el hombre” (En Arrom: 1988, 33).

Del mismo modo, el 20 de diciembre de 1810, *El Despertador Americano*, primer periódico insurgente, motivaba a las sociedades patrióticas a identificarse a favor de la causa insurgente y hacía hincapié en la Ciudad de México, la cual parecía distante de lo sucedido y alentando a los capitalinos a unirse al movimiento refiriendo: “Mientras que todo el Reyno experimenta la más fuerte y general fermentación (...) y advirtiéndose en todos los Americanos una actitud intrépida y belicosa; el apático Mexicano vegeta a su placer (...) ¿Habrà entre los habitantes de aquella Ciudad populosa, una milésima parte capaz de pronunciar con firmeza: mi Patria, mi libertad?”.

Aquella forzosa separación entre Andrés y María Leona hizo que ésta entrara de lleno en contacto con la insurgencia incrementando su apoyo secreto a los insurrectos; particularmente a partir de la

arenga del cura Miguel Hidalgo la madrugada del 15 de septiembre de 1810 en el pueblo de Dolores. De esta forma, bajo el ideario ilustrado y su actuar cada vez más liberal, María Leona dio cobijo a fugitivos, envió dinero y medicinas, y colaboró en todo lo que pudo con los rebeldes, transmitiéndoles recursos, noticias e información de cuantas novedades ocurrían en la corte virreinal (Flores: 2010, 156). Estableció un contacto en San Miguel el Grande con los alzados y se convenció de que el cura había hecho bien al tomar como estandarte la Virgen de Guadalupe, al igual que hacer el llamado a indios y castas, y no sólo a criollos, considerando un alzamiento revolucionario del pueblo, tal como la Revolución Francesa.

María Leona al enterarse de los acontecimientos de Guanajuato comprendió que, como en la Revolución Francesa, era la reclamación de “El pueblo” y no solo el interés de los líderes lo que conducía la insurrección, explicándose porque los indios y las castas proclamaban a Hidalgo y no a Allende como su generalísimo. Y aunque esa muchedumbre de castas creaba un clima de devastación, era parte natural de la venganza, resultado de ser menospreciada, desfavorecida y vejada por los gachupines lo que justificaba en parte su acción. Sin embargo, como ilustrada y liberal, sabía que “el Pueblo” debía en su momento ser educado, pues sólo así llegarían a ser personas (*personne*) y obtener derechos naturales y sociales como individuos libres (*citoyens*). Sin embargo esta explicación y justificación no la compartían gran parte de los criollos, quienes retrocederían ante esta revolución (Aguirre: 2010, 39-40).

Comprendió también María Leona de que la identificación de “El pueblo” estaba con la imagen esperanzadora de la Guadalupana, siendo ella misma devota de esta Virgen, coincidía con parte de las vivencias que los indígenas comunes y las castas habían tenido que padecer ante la opresión de los gachupines. “El pueblo” reaccionaba ante el rol de cautiverio, la actividad de vasallaje y desequilibraba el imaginario sociocultural novohispano mediante una nueva esperanza de identidad. “El pueblo” había iniciado históricamente su aparición en Nueva España, creando sus propios mitos y con ello sus héroes, creencias fundamentales para su unidad. María Leona, con su educación humanista e ilustrada, y utilizando sagazmente su percepción liberal y su intuición, advirtió esta realidad.

Pero esta nueva esperanza identitaria debía sustentarse en una base material, por lo que los insurgentes requerían más que de apoyo moral, uno verdaderamente físico que les permitiera imponer el nuevo orden que perseguían. Ante los acontecimientos de insurrección, las instituciones

virreinales y las peninsulares debían reducir y reorientar sus gastos, por lo que muchos comerciantes y burócratas españoles empezaron a sufrir la mengua de sus ganancias y salarios. No fue diferente en el caso de don Agustín Pomposo Fernández, pues hacia septiembre de 1811 el Consulado de Veracruz había dejado de pagar los intereses del capital que tenía invertido en la vía a Veracruz, cuestión que redujo la mesada dada a María Leona que redujo a su vez el apoyo hacia la insurgencia. De esta forma, María Leona había comenzado a percibir mensualmente una suma mucho menor a la acostumbrada, por lo que, en un insólito caso de dama acomodada, inicio la venta de sus enseres, muebles y hasta el carruaje (Aguirre: 2010, 63-64), demostrando su apasionamiento, pero también su capacidad de propia decisión en el manejo de su patrimonio y mostrando su identificación total con la insurgencia; María Leona no dejó de respaldar a los insurrectos porque ella era uno de ellos.

De este modo, desde su casa en la ciudad de México, continuó con las nuevas actividades que había creado como insurgente. Desde 1810 mantuvo una numerosa correspondencia, se escribía con los principales jefes de la insurgencia de forma clandestina avisándoles, en su actividad como espía, sobre las novedades que lograba saber por parte de los realistas, como su tío Agustín o de otros allegados suyos. Sus envíos se multiplicaban, los primeros a las regiones de Michoacán y El Bajío, luego se centraron en los campos de Tenango, Zitácuaro y Tlalpujahua, donde Andrés, “al que no sólo enviaba correspondencia sino hombres y pertrechos de suma utilidad para los soldados (...) Gracias a sus diligencias y a su gasto personal, los insurrectos pudieron contar (...), con pistolas, medicamentos (...) espadas, sables, puñales, relojes y ropa que ella misma se encargaba de coser, junto con otras mujeres patriotas emparentadas con los rebeldes. Para disimular sus gestiones y el trabajo (...) propaló la versión de la existencia de un taller de costura en su casa, cuyas obras estaban destinadas a los (...) necesitados que pululaba en la ciudad” (Aguirre: 2010, 62-63).

La relación entre los conjurados a favor de una autonomía y una independencia había crecido de tal modo, que a pesar de los esfuerzos del gobierno virreinal por atajar los envíos de ayudas e información, ahora se unían a la conjura los antiguos ricos arruinados entre la consolidación de vales reales y los préstamos forzosos, los muchos españoles avecindados en América molestos por el encarcelamiento de Iturrigaray, los mismos comerciantes españoles del Parían que habían perdido su riqueza, los criollos imposibilitados de exportar sus mercancías, los indios nobles caciques de pueblos que deseaban retornar a la autonomía del antiguo gobierno indígena y los empleados, sirvientes y los pequeños artesanos que en su mayoría eran pobres pertenecientes a las distintas castas; todos

transgredían los roles y las actividades “moralmente aceptadas” por la norma religiosa y secular novohispana para dar principio a una nueva serie de actividades en favor del movimiento insurgente.

También otra de las nuevas actividades que María Leona comenzó a llevar a cabo como insurgente, destacó la de hacer labor proselitista y la de manutención económica a la causa; así lo hacía con los soldados, armeros, y hasta con los presos libertos a quienes convencía y cubría el valor de las armas, municiones y gastos de viaje de los más jóvenes, que mandaba a los campos de la guerra. Un buen ejemplo de ello fue cuando a finales de 1812 convenció a unos armeros vizcaínos para que se pasaran al bando insurgente. “Poniendo en juego su inteligencia y simpatía personal Leona se puso en contacto con don Leandro de Pazos (...) comandante de la Maestranza de Virreinato y tenía a su cargo vigilar la fabricación de los fusiles, cañones, culebrinas y otras armas que funcionaban mediante la explosión de pólvora (...) teniendo a su disposición a varios armeros vascos y algunos indígenas que habían aprendido el arte de fundir el hierro y de moldear el acero (...)” (Aguirre: 2010, 69-70). Así, María Leona convenció a don Leandro y a los vizcaínos “de la justicia de la causa de los insurgentes, comparándola con la lucha que habían sostenido los españoles durante ocho largos siglos para sacudirse el dominio de los moros y con la tremenda resistencia que habían opuesto al invasor francés recientemente” (Aguirre: 2010, 73), y éstos se trasladaron a Tlalpujahua, localidad en la que estaba instalado el campamento de Ignacio López Rayón. Aunado a ello, sostuvo desde la Ciudad de México a las familias de aquellos armeros vascos (Aguirre: 2010, 65).

Un rol de importancia sin duda en María Leona fue la de “patriota”, pues entre los contactos de la correspondencia se hallaban una serie de personajes que estaban organizados en una Sociedad Patriótica bajo el nombre de “Los Guadalupe”, sociedad vinculada al ideario independentista de Valladolid, así como a la advocación de la Virgen de Guadalupe de quien tomaron su nombre. María Leona había reflexionado acerca del significado de su raíz indígena y del comportamiento caritativo de su padre ante los indios y las castas, y de igual manera entendía el significado de la advocación de la Guadalupe para con la independencia de México. Ella misma ya no se sentía identificada con la nobleza o la corte novohispana, aunque aristócrata, estaba más identificada con los indios y las castas, y ella misma se veía como una mujer mestiza y mexicana. Su acercamiento en 1810 a “Los Guadalupe” fue crucial para respaldar este sentir patriótico.

“Los Guadalupe” fue una *Sociedad Patriótica* de corte político que actuaba clandestinamente debido a su objetivo, contribuir determinadamente a la realización de la Independencia de México con el

deseo de crear una República. Esto lo llevó a cabo a través de contactar a los líderes insurgentes y realizó diversas actividades de apoyo a la causa, de las que destaca el de tipo económico, el envío de hombres para unírseles, el envío de materiales de guerra e incluso una imprenta, y por supuesto, la cuantiosa información valiosa sobre lo que acontecía en los terrenos político y militar desde la Ciudad de México (Vázquez: 2001, 22, 25-26).

El nombre de este grupo proviene de la advocación a la Virgen de Guadalupe y a una asociación de este imaginario sociocultural enfrentado al de los peninsulares e incluso de los criollos. Durante la Colonia, la Ciudad de México estaba religiosamente protegida por cuatro advocaciones de la Virgen María: al sur la de La Piedad, al oriente la de La Merced, al norte la de Guadalupe y al poniente la de Los Remedios. Entre estas dos últimas existió una polémica espiritual, pues la Guadalupe, celebrada el 12 diciembre, era la imagen que unía e identificaba a las castas e indígenas, mientras que la de Los Remedios, celebrada el 27 de abril, lo hacía con los españoles y criollos. Esta situación se trasladó a la guerra donde formalmente los ejércitos virreinales nombraron como Capitana General a la advocación de Los Remedios para enfrentar el uso que dieron las múltiples fuerzas insurgentes a la imagen de la Guadalupe, a la cual tomaron como símbolo en común. A tal punto llegó esta disputa e identificación que en varias ocasiones, luego de ganar una batalla, sometían a juicio a la imagen de la advocación opuesta y su consiguiente castigo que usualmente era el fusilamiento, como lo ocurrido luego de una escaramuza el 15 de febrero de 1813 en el Fuerte de San Diego en Acapulco (Luz: 1992, 233). Esta identificación con tal advocación hizo que como medida de seguridad, los firmantes de gran variedad de documentos que intercambiaban los insurgentes, lo hicieran bajo un seudónimo relacionado con la Virgen de Guadalupe, tal como “los doce”, “número 12”, “Serafina Rose” y más comúnmente “Los Guadalupes” del cual fue tomado el nombre en general.

Los integrantes de esta sociedad patriótica de “Los Guadalupes”, si bien la mayoría era de origen criollo, era un grupo muy heterodoxo, los había españoles de origen, criollos, indígenas, negros y mestizos, de muy diversas actividades como clérigos, abogados, comerciantes, soldados, burócratas, arrieros, pedreros, etc. Sin embargo les caracterizaba el hecho de que poseían un estatus social que les hacía pertenecientes o cercanos a las altas esferas virreinales, por lo que ello les permitió acceder a información clasificada y estar presentes en los acontecimientos más importantes de la época de la independencia, tales como en las conspiraciones de Valladolid de 1808 y 1809, o en la postura del Consejo de la Ciudad de México de 1808, hasta la firma del acta de independencia de 1821, así como estar dentro de los miembros integrantes de la junta Provisional de 1821-1822 (Guedea: 1992, 65).

Cuando Hidalgo fue capturado la dirección del movimiento insurgente recayó en Ignacio López Rayón, quien esperaba del movimiento un orden contrario al caos con que se inició, siendo abogado, le dio una estructura política administrativa con lo que se creó un gobierno: la Suprema Junta Gubernativa de América, teniendo al mando en su fuerza militar a José María Morelos. La Suprema Junta requirió de un medio de información por lo que "Los Guadalupes" fueron el grupo idóneo para ello utilizando un sistema de espionaje y de correos clandestinos para hacer llegar a las fuerzas insurgentes, alimentos, pertrechos militares, imprentas, dinero y sobre todo información de lo que hacían los realistas. Este carácter secreto que se basaba en la destrucción de las cartas y documentos tan pronto llegaba a destino, así como el uso de seudónimos, ha hecho difícil dar un cuerpo a su historia, quedando en retazos su composición (Guedea: 1992, 64-65).

Sin embargo se han identificado a 42 personas que formaron parte de este grupo del cual la mayoría son de la Ciudad de México y sus alrededores, aunque es seguro que muchos fueron totalmente anónimos. De esta manera, se sabe con certeza el nombre de algunos de sus integrantes, quienes hacen labor proselitista y destacados varones escribirán acerca de sus intenciones, destacándose Lucas Alamán y Carlos María de Bustamante; por su parte, aparece también el nombre de María Leona Vicario Fernández entre ellos.

De sus integrantes, tras jurarse la Constitución de Cádiz de 1812, algunos pudieron llegar ser electores de parroquia, lo que les permitió controlar ciertos asuntos del gobierno virreinal bajo la nueva constitución, aunque al suspenderse la constitución sus esfuerzos fueron frustrados. Otros, basados en la misma constitución y gracias a la libertad de prensa que se creó por escasos dos meses, pudieron hacerse de imprentas de mano las cuales fueron usadas para crear pasquines, volantes y periódicos en las filas insurgentes, además de crear periódicos legalmente constituidos los cuales propugnaban la autonomía del virreinato (Zárate: 1945, 305).

La prensa será de mucha importancia para la divulgación ideológica del movimiento insurgente. El primer periódico publicado por los insurgentes fue *El Despertador Americano Correo Político Económico de Guadalajara* dirigido por el párroco de Mascota, Francisco Severo Maldonado, quien le propuso la idea a Miguel Hidalgo y del que solo se imprimieron siete números en la ciudad de Guadalajara del 20 de diciembre de 1810 al 17 de enero de 1811. Otra publicación importante fue *El Correo Americano del Sur*, siendo sus directores José Manuel de Herrera bajo el seudónimo de "Juan

del Desierto" y Carlos María de Bustamante, el periódico fue publicado durante nueve meses por órdenes de José María Morelos en Oaxaca, durante la ocupación de los insurgentes de 1813 y tenía por objetivo dar a conocer las causas, las campañas y cierta correspondencia de los dirigentes de la insurrección de la guerra de Independencia de México. Al perder los primeros insurgentes la batalla de Puente de Calderón dejó de publicarse *El Despertador Americano* y un año más tarde el doctor José María Cos comenzó a editar en Real de Sultepec, el periódico *El Ilustrador Nacional* para continuar difundiendo la ideología independentista, se publicó durante la guerra de la independencia de México del 11 de abril al 16 de mayo de 1812 con tan sólo seis números. Un dato de mucha importancia era que en todas sus publicaciones se decía que los gachupines del gobierno virreinal no defendían la corona de Fernando VII, pues eran cómplices de Napoleón, y se decía que el Virrey Francisco Xavier Venegas y sus principales jefes eran francmasones, "extranjeros" de la propia España y por ende de la Nueva España (Landavazo: 2002, 87).

María Leona, desde la aparición en 1812 de los periódicos insurgentes "El Ilustrador Americano" y el "Semanario Patriótico Americano", tuvo conocimiento de ellos gracias a que sus contactos los llevaban a la Ciudad de México y ella los leía en su casa. Si bien contribuyó indirectamente con su publicación gracias a la relación que tenía con los editores, ésta fue fundamentalmente de tipo económico para adquirir partes de la imprenta de mano (Cámara de Diputados: 1948, 5).

De esta forma participó apoyando al masón yorkino López Rayón y su esposo liberal Andrés Quintana Roo en la publicación de *El Ilustrador Americano*, periódico insurgente que siguió al *Ilustrador Nacional*. Se publicó durante la guerra de la independencia del 20 de mayo de 1812 al 17 de abril de 1813, publicando treinta y seis números ordinarios y dos extraordinarios. Se imprimió en Sultepec y Tlalpujahuá y fue editado inicialmente por José María Cos, para posteriormente hacerlo Francisco Lorenzo de Velasco, colaboraron como articulistas Andrés Quintana Roo e Ignacio López Rayón. Su objetivo o ideario de publicación fue anunciado en el número del 27 de mayo de 1812:

"Cada día se aumenta nuestra felicidad. Ya visteis, americanos, unos caracteres formados por nuestra industria en medio de las turbulencias de la guerra más activa; pero las dulces emociones de vuestro regocijo se mezclaban sin duda con el desconsuelo de que su poca claridad costaba trabajo a los lectores, y no progresaba con la rapidez que deseabais el conocimiento de nuestra causa [...] Por medio de esta importante obra sabrán los españoles europeos que no hemos empuñado la espada para vengar personalidades odiosas sino para recobrar nuestros derechos; sabrán que ellos mismos

entran en los planes de nuestra libertad, y que es una torpísima equivocación la que los ha hecho creer que los miramos a todos como enemigos; sabrán que no hacemos distinción entre criollos y cachupines sino entre buenos y malos ciudadanos; sabrán que la falaz política de los déspotas es la que ha fomentado la división de bandos, y por último sabrán los admirables progresos de las armas americanas” (*El Ilustrador Americano*, 27 de mayo de 1812).

De acuerdo al ideario del periódico se declaró la libertad de prensa con restricciones en materias de religión y costumbres, e invitando a sus enemigos a remitir sus discursos para también ser publicados en el periódico (Cf. Gudea: 2007). Fueron publicados los planes y manifiestos de la Suprema Junta Nacional Gubernativa, partes de guerra y noticias de las campañas insurgentes.

El gobierno virreinal intentó desacreditar a los insurgentes, en la Ciudad de México se comenzó a editar *El Verdadero Ilustrador Americano* con este fin. A las críticas de este periódico Quintana Roo respondió el 19 de agosto de 1812: “A pretexto de ser insurgente con más facilidad se mata en el día a un hombre que a un perro, sin inquisición, sin examen, sin formalidad alguna judicial, sin oírle ni permitirle que hable una sola palabra en su defensa, bastando para esto la circunstancia de ser criollo, y el antojo del gachupín que manda una tropa de mercenarios asesinos, que incendian y destruyen pueblos enteros, que devastan las provincias más feraces y ricas, que reducen a la última miseria familias numerosas privándolas de todos sus haberes con saqueos espantosísimos y dejándolas sin arbitrio de subsistir” (Landavazo: 2002, 79-98).

El Ilustrador Americano, en su publicación del 12 de Diciembre de 1812, imprimió una *Oda* a favor de la relación entre la lucha de independencia y la Virgen de Guadalupe que no deja lugar a dudas de la participación de la imagen de la mujer como “inspiradora” y “cobijadora” de un movimiento justo y necesario:

“¡Cielos! Venció el tirano; su omniosa
falange centellea; enfurecido
al cuello de la esposa
del tímido marido,
del tierno niño y del anciano lleva
el filo agudo y sus rencores ceba.

¿Qué será de la patria? y ¿sin moverte
oirás ¡OH GUADALUPE! sus quejidos?
Y tus hijos luchando con la muerte
¿siempre han de ser esclavos ó vencidos?

No, consternada patria; la gloriosa
Bandera nacional es afianzada
con acción vigorosa
por la diestra esforzada
del insigne *Rayón* y su alta frente
la circunda un laurel iadeficiente.
(...)

Tiembla el altivo hispano en su sorpresa
al escuchar las voces de MARIA,
y esta divina celestial princesa
gracias imparte en su glorioso día”.

(*El Ilustrador Americano* 12 de Diciembre de 1812).

María Leona también apoyó del modo como lo hizo con el anterior periódico insurgente a *El Semanario Patriótico Americano*, el cual inició su publicación el 19 de julio de 1812 y continuó hasta el 17 de enero de 1813, siendo utilizado principalmente como un instrumento de lucha ideológica en contra del gobierno virreinal. Fueron editados de forma semanal veintisiete números por José María Cos y Andrés Quintana Roo; se imprimió en Tlalpujahua y Huichapa (Aguirre: 2010, 65).

En los primeros números se informó a los lectores lo ocurrido durante el golpe de Estado de 1808 en contra del Virrey José de Iturrigaray, así como la postura política que había tomado la Real Audiencia de México contraria a las propuestas del Ayuntamiento de México. Asimismo se explicó que este era el motivo principal de la insurrección, pues se consideraba que el golpe de Estado había sido una "monstruosa infracción del buen orden" que dañaba a los derechos de los americanos y que ofendía la dignidad de "El pueblo" (Cf. Landavazo: 2001).

Durante esta etapa de la guerra la prensa insurgente aún defendía la corona de Fernando VII y acusaba a los miembros del gobierno virreinal de ser francmasones y cómplices de Napoleón Bonaparte por haber entregado la corona a su hermano José Bonaparte:

“La España vuestra patria se halla en la mayor parte ocupada por el común opresor, y el corto número de españoles que conservan el espíritu nacional confinados en pequeños lugares, no podrán ya conseguir más gloria que la de sacrificarse como los numantinos a la lealtad patricia. Tres gobiernos habéis visto sucederse en ella desde la cautividad del soberano; pero ninguno ha sido capaz de lograr la libertad de su rey, ni la tranquilidad del reino” (*Semanario Patriótico Americano*, 19 de julio de 1812).

Sin embargo, a finales del mismo año de 1812 la insurgencia, que iba creciendo en número y había tomado cada vez más puntos clave de México, hizo un llamado abierto, a través del *Semanario Patriótico Americano*, en contra de los españoles, y nada menos que “A las damas de México”, en el que las invitaba a participar activamente en la lucha por la libertad:

“Señoritas mexicanas, ninguna nación del orbe os excede en hermosura, y antes bien tenéis la ventaja de exceder a otras muchas en aquel arte, gracia y donaire propias sólo de nuestro suelo. Sois por lo mismo capaces de lograr iguales o mayores triunfos por vuestros encantos, y ningún tiempo más oportuno que el presente en que vuestra patria se ve empeñada en sostener una lucha tan gloriosa, en que se disputa nada menos que su libertad.

“Hasta ahora vuestra madre la América os ha dejado tranquilamente gozar a vuestro arbitrio todas las prendas con que os ha enriquecido, pero ya exige que todo el imperio que disfrutáis en los corazones americanos lo pagáis en movimiento hasta lograr su completa libertad (...).

“Vosotras, doncellas ilustres, cuya gracia, recato y hermosura os ha granjeado innumerables pretendientes que aspiran al sagrado vínculo del matrimonio, desechad ante todas las cosas a todo gachupín, no os sacrificuéis por más tiempo a su ambición y grosería. Las que por venturosa suerte estáis ya enlazadas con los nativos de este suelo, valeos de todo influjo que tenéis en vuestros esposos para obligarlos a obrar en beneficio de la nación. (...)

“La historia de la conquista de estos reinos echa un borrón al sexo nacional; es indubitable que en ella tuvieron que gran parte de las damas de México. Ellas forjaron gran parte de las cadenas de nuestra esclavitud. Tenéis pues, damas de América, una obligación de justicia de restituírnos, o por lo menos de ayudarnos a recobrar lo que por tanto tiempo nos habéis privado. Ahora es la ocasión no sólo de borrarla enteramente, sino de adquirir la gloriosa distinción de dejar estampados vuestros nombres en la interesante historia de nuestra libertad” (*Semanario Patriótico Americano*, Noviembre 1812).

Ambos periódicos son de importancia para comprender no sólo el imaginario sociocultural donde se encuentra enclavada María Leona, sino también explica su postura política, muy distinta a las anteriores mujeres insurgentes relatadas aquí, pues subrayan la imposibilidad de que España se libre del opresor francés o bien que mantenga oprimidas a su colonias, por lo que éstas deberán luchar y lograr su independencia y libertad a fin de no caer en el cautiverio napoleónico ni en el gachupín. Para lograrlo se propone un gobierno alternativo mediante la conformación de la Suprema Junta Nacional Americana o Junta Gubernativa de América, consejo formado por convocatoria del liberal masón yorkino Ignacio López Rayón en la villa de Zitácuaro entre 1811 y 1813 donde participaron entre otros, José María Morelos y Pavón, José María Liceaga y el cura José Sixto Verduzco, produciéndose la primer declaración nacionalista de un México independiente.

Cabe mencionar que otra publicación que conoció María Leona, y que con seguridad apoyó desde su perspectiva insurgente a través del comentario de su lectura en su casa y con sus compañeros, fue el *Pensador Mexicano* fundado en 1812 por el escritor José Joaquín Fernández de Lizardi, y aunque en un principio defendió a la Iglesia católica, en septiembre de 1813 el periódico atacó a la Inquisición en Nueva España apoyando la libertad de imprenta que estipulaba la Constitución de Cádiz y la libertad de culto; además de criticar abiertamente y de forma severa al gobierno virreinal (Aguirre: 2010, 67). Lizardi, quien fuera cercano a María Leona debido a su relación con su tío Agustín, fue aprehendido y encarcelado durante siete meses, pero recuperada su libertad, continuó su actividad periodística, ésta vez proponiendo medidas para mejorar y expandir el sistema de educación pública.

De su periódico se editaron tres volúmenes y diecisiete suplementos, hasta que dejó de publicarse en 1814; el año coincide con la publicación del Reglamento de la Academia de Ilustración de Señoritas, editada por el *Diario de México* el 11 de marzo 1814 (Zárate: 1945, 364). Lizardi, como Bustamante, eran críticos de las costumbres alrededor del tradicionalismo moral y la educación contemplativa y

aristotélica, para ellos era necesario la introducción de una educación ilustrada y progresista, tanto para varones como para mujeres.

Lizardi en su novela *La Quijotita y su prima* (1818), se ocupa de la educación de las mujeres de su tiempo y pretende combatir los errores y preocupaciones más comunes de la misma, expresando su concepto cristiano de la mujer, como parte del género humano redimido por Jesucristo que comparte con los hombres el pecado original; pero ambos son regenerables por el ejercicio de la razón debidamente encauzada bajo el uso de la razón, por lo que la mujer debe recibir una educación y un trato adecuado a ello. El hombre será el encargado de proporcionarlos; bajo su autoridad, hermanas, esposas e hijas aprenderán nuevas ideas y conductas. No obstante que Lizardi mantiene la supremacía masculina sobre las mujeres, su reconocimiento de la igualdad de capacidades “espirituales” abre la posibilidad de independencia femenina al hacer uso de la razón, y con ella, de la capacidad de análisis y crítica de ideas y situaciones específicas (Cf. Lizardi: 1995).

Pero si en *La Quijotita* Lizardi establece como límite de acción de las mujeres el hogar, en el entorno social, no deja de reconocer la presencia femenina en un ámbito tan alejado de lo doméstico, pues reconoció en María Leona junto con otras mujeres, aptas y útiles en el ámbito del campo de batalla insurgente. La participación de algunas mujeres en esta lucha es rescatada por Lizardi en un *Calendario* (1825) “dedicado a las señoritas”, especialmente a las patriotas, donde señala que la educación de las mujeres está a cargo de los hombres, y que si aquéllas cometen errores es porque los hombres las han inspirado a ello (Cf. Lizardi: 1995).

Gracias al reconocimiento de ilustrados y liberales que anteriormente habían advertido a las mujeres como seres que debían estar apartados de la política, las revistas para mujeres se multiplicaban en los territorios hispanoamericanos conteniendo relatos sobre los actos heroicos de la mujer, y gracias a esta fama en 1825 apareció en París un libro que alababa a las *Ilustres mujeres americanas*, simulando el *Calendario* de Lizardi (Arrom: 1988, 53).

Sin duda, Lizardi reconoció en la educación una verdadera “arma” para hacer de la mujer un ser más racional, tal cual ejemplifica con las mujeres que enuncia en su calendario: María Josefa Huerta Escalante, Leona Vicario, Mariana Rodríguez de Lazarín, María Fermína Rivera y Manuela Herrera. Sin embargo sería hasta 1823 con el establecimiento de una educación para las jóvenes mexicanas que

vieran realizados sus deseos, tal como se expresa en el *Reglamento Interior, que servirá de norma a los directores, maestras y niñas de la Academia Mexicana* (Gonzalbo: 1985, 149-151).

Volviendo a la cuestión periodística de los insurgentes, la relación de Andrés Quintana Roo y María Leona Vicario, ésta hace pensar que ella le enviaba muchas noticias desde la Ciudad de México que servían para redactar con análisis, el *Semanario Patriótico*, publicado desde el campo de batalla. María Leona lo leía con sumo interés reunida con su primo Manuel, Ignacio Aguado y los licenciados Liceaga y Verduzco. Andrés exhortaba a los criollos por lograr su libertad ante el Virrey Venegas, la Real Audiencia, la Regencia española, e incluso, del propio Fernando VII, bajo los argumentos y conceptos ciceronianos de libertad, legalidad y legitimidad, así como la idea del “pacto social” que la Corona tenía con sus colonias y que al no haberlo, se incurría en la necesidad de una “Constitución Americana”, tal cual Fray Teresa de Mier lo había mencionado y que, aún en su exilio europeo, habían seguido llegando a Nueva España a través de folletos traídos por franceses pertenecientes a ciertas “logias” (Aguirre: 2010, 66-67; Brading: 1973, 51-61).

De este modo, mediante los roles de transgresión como ser espía ante los realistas, enviar y recibir correos como informante de los insurgentes, hacer proselitismo a favor de la insurrección, ser abastecedora económica de los conjurados, hacer de seductora ante los indecisos y propagandista de la causa, María Leona mantuvo su respaldo hasta marzo de 1813, cuando uno de sus correos fue interceptado.

El 25 de febrero de 1813, Mariano Salazar y José González salieron disfrazados de jornaleros de la Ciudad de México llevando consigo un legajo de papeles que María Leona enviaba a los insurgentes cuando fueron interceptados por el capitán realista Anastasio Bustamante quien ya sospechaba de las actividades clandestinas de esta mujer. El asunto fue turnado a la Real Junta de Seguridad y Buen Orden y al enterarse María Leona, redactó un par de cartas, una para el comandante de la guarnición rebelde en Tlalpujahuá y otra para Andrés Quintana Roo a modo de que la ayudaran y se vieran en un lugar cercano a ellos (Aguirre: 2010, 79-81; Flores: 2010, 157).

Utilizando el día 28 de febrero, domingo de carnaval, donde tanto como aristócratas y gente común celebraban y salían de casa a otras de sus amistades para compartir el festejo, así, María Leona, después de la misa acostumbrada en La Profesa, intentó huir con sus damas de compañía rumbo a Tacuba y trató de salvar a su ama de llaves y cocinera avisándoles con amistades suyas de que

dejaran la casa y la alcanzaran en un punto seguro casi fuera de la ciudad. Llegaron al pueblo de San Juanico donde fueron alojadas por una familia conjurada de indios arrieros a la señal de “Viva la Virgen de Guadalupe”. Salieron después hasta Huixquilucan donde cansadas y con enfermedad, sin auxilio de los lugareños quienes las veían con desconfianza, fueron alcanzadas por Antonio del Río quien llevaba un encargo de su tío Agustín: devolverla a su casa. No había pasado más que una semana cuando fue alcanzada y devuelta a la Ciudad de México por su propia familia, el tío Juan Raz quien de acuerdo con Antonio dirían haberla hallado en San Juanico y apoyarla para evitar que fuese a la cárcel, como había pasado dos años antes con María Rodríguez del Toro y pocos días antes con Margarita Peinbert (Palacio: 2010a, 87-99).

Al regreso a su casa, ésta había sido toda revuelta por los realistas, quienes habían encontrado pruebas para acusarla y hacerla presa, por lo que su tío Agustín trató de lograr un indulto para su sobrina y ahijada, pero sus acciones fueron en vano y no hubo clemencia para ella quien había sido declarada culpable de traición al Rey, a la Patria Peninsular y a la Santa Religión; así pues se le acusaba por infidencia por haber mantenido contacto con los rebeldes y auspiciarlos económicamente. Finalmente, su tío sólo pudo intervenir para poder recluirla en el Colegio de Belén de las Mochas en calidad de presa, mientras las autoridades iniciaron su proceso conforme a la justicia virreinal, siendo la fecha el 13 de marzo que inició el enfrentamiento de María Leona ante la justicia virreinal, la cual confiscaría con seguridad todos sus bienes, y posiblemente la encontraría culpable de todos los cargos y la enviaría a la cárcel pública en calidad de prisión perpetua, o incluso le castigaría con la pena de muerte y la excomunión (Aguirre: 2010, 99-113; Greco: 2003,149-150; Flores: 159-164).

Esta situación fue dada a conocer por la prensa realista, particularmente por ser sobrina de un personaje público tan distinguido como fiel al Virrey, como lo era su tío Agustín Pomposo, y por ende, pertenecer a una de las familias más apreciables de la realeza novohispana. Así, “la reclusión de la Vicario era la comidilla en la ciudad. Fue tanto el escándalo que se publicó la noticia en un diario de Cádiz” (Greco: 2003, 165).

A pesar de ser su familia de eminente posición en la sociedad virreinal, el Virrey Venegas no cedería ante nada para “remediar” el mal en la Nueva España, tal como lo habían hecho su predecesor, Félix María Calleja mediante su capitán Agustín de Iturbide, ambos famosos por ser despiadados y no perdonar a mujer alguna. Así, la Real Junta de Seguridad y Buen Orden inició el proceso donde fueron

apareciendo documentos que la inculparon desde el inicio como traidora, entre otros, los relativos a sus intentos de huida para pasarse al campo de los rebeldes. Además, al ser sometida el 17 de marzo de 1813 al interrogatorio de la Inquisición y presentársele las pruebas que la inculpaban, negó dar informe alguno a los realistas sobre los nombres, lugares y movimiento de los insurgentes, y sin aceptar ser culpable de traición, sin delatar a sus compañeros y sin arrepentirse de sus hechos, fue así como fue declarada culpable civil, condenándose a formal prisión y a la incautación de todos sus bienes.

Sin embargo María Leona aún estaría recluida unos días en el Colegio de Belén antes de llevarla a la cárcel; pero gracias a los insurgentes, no llegaría a visitar la prisión pública. El 23 de abril unos seis jinetes insurgentes disfrazados de oficiales virreinales llegaron hasta el Colegio de Belén y tres de ellos se introdujeron, cumpliendo los designios del coronel Arroyave y de Andrés Quintana Roo, ayudando a escapar a María Leona, disfrazándola y huyendo rumbo a Tlalpujahua Michoacán. La evasión de la “insurgente Vicario”, como la denominó la prenda realista fue el tema predilecto de los ciudadanos al día siguiente, e inició una ola de detenciones y búsqueda para recobrar a la prófuga encarcelando y sometiendo a interrogatorio a todo aquel que hubiera tenido algo que ver con María Leona (Aguirre: 2010, 119; Palacio: 2010a, 130-131; Zárate: 1945, 382).

Leona Vicario se mantuvo oculta en la ciudad hasta el mes de junio cuando pudo huir gracias a Antonio del Río, éste la disfraza de “negra haraposa” y la hace montar junto con otras mujeres de castas sobre unos huacales vacíos que forman parte de una recua de burros o bien en un hatillo de mulas cargadas que conducen unos arrieros con huacales de frutas, legumbres y cueros de pulque. De este modo, el 22 de mayo logra cruzar la garita de Acatlán y tras días después, llegan a Puebla. Mes y medio después de camino ya están en las inmediaciones del valle de Oaxaca, donde fue alojada en una caballeriza del campamento insurgente, y ante ellos entregó lo único que logró llevarse en su fuga: tinta y letras de imprenta. Un día después llegó a la ciudad de Oaxaca donde fue recibida en la casa del gobernador Benito Rocha, donde también se encontraba Carlos María de Bustamante, quienes le brindaron sus respetos y alagaron su entrega y valor para la causa (Aguirre: 2010, 121; Palacio: 2010a, 151; Greco: 2003, 184).

Estando en Oaxaca se le albergó en una de las celdas del Convento del Carmen debido al hacinamiento que había en la ciudad debido a la estadía de los insurgentes, pasando luego a ocupar una casa que había quedado en ruinas desde el terremoto de 1801 y que había servido de caballeriza

a los oficiales. Se le dio ropa apropiada pero no quiso molestar más a los jefes insurgentes, por lo que se consiguió un huipil y un enredo en el mercado, ya estaba acostumbrada a ver la ropa de “gente común”, y no le molestó usarla, además, estaba también acostumbrada a tomar su vida por ella misma desde la muerte de sus padres. Bustamante, sin embargo, le envió una india zapoteca para que le hiciera compañía. En su estancia acudía a la iglesia de San Felipe Neri donde se hallaba la imprenta del padre Idáquez y ahí aprendió su uso, y leía el pequeño boletín que iniciaba con el lema “El tercer año de nuestra independencia”. Además ayudaba en la plaza en la doctrina ante niños y jóvenes, indígenas y mestizos en su mayoría, aunque también negros y a quienes enseñaba las letras y a la vez les explicaba las razones de la guerra, y cómo los gachupines eran injustos, soberbios y malhechores, por lo que ellos “arderían en el infierno” y no los insurgentes, porque su causa era “justa”, “legítima” y en bien de la mayoría de la gente. Sin embargo se daba cuenta del temor, el miedo y la costumbre que tan arraigada estaba en ellos, por lo que no comprendían del todo sus palabras. También recordó a su madre indígena y sus antiguos rituales en una atmósfera cargada de misticismo amerindio, sobre todo al conocer la leyenda sobre Mitla y el regreso de sus gobernantes, los señores de Zaachila. Entonces llegó la noticia de que el Congreso que deseaba hacer Morelos y Rayón se llevaría a cabo en Chilpancingo y no en Oaxaca, por lo que los insurgentes acantonados en esta ciudad tendrían que mudarse. Para entonces, María Leona había adoptado la vestimenta indígena, el fresco huipil multicolor y el enredo de lana negra (Aguirre: 2010, 121-122, 125; Palacio: 2010a, 151, 162-167; Greco: 2003, 184; Zárate: 1945, 382).

José María Morelos y Pavón, quien continuó la lucha tras la muerte de Allende e Hidalgo, era uno de los jefes insurgentes con quien mantuvo correspondencia Leona Vicario. Morelos se sentía preocupado por la situación de María Leona y le enviaba cartas desde Chilpancingo preguntando por su estado. Debido a la generosidad y ardua actividad a favor de los insurgentes, Morelos, tras consultar con Carlos María de Bustamante y el tesorero de su ejército, decidió recompensarla con una asignación económica, lo que comunicó a través de una carta que escribió Andrés Quintana Roo en donde además, éste último le mandaba su amor. Dicha recompensa de quinientos pesos sería más tarde ratificada y aprobada por el propio Congreso de Anáhuac, o también denominado Congreso de Chilpancingo (Cf. Cárdenas: 1979).

El Congreso de Anáhuac, convocado el 13 de septiembre de 1813 por José María Morelos y Pavón, fue el primer congreso independiente que substituyó a la *Junta Nacional Americana de Zitácuaro* convocada entonces por José Ignacio Antonio López-Rayón y López-Aguado el 19 de agosto de 1811 y

quien fuera secretario del cura Miguel Hidalgo. En el Congreso se dio la lectura del documento *Sentimientos de la Nación* (Cf. Cárdenas: 1979), en el que se destaca una visión liberal, yorkina y republicana de libertad y justicia, primer antecedente de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. En dicho Congreso se declaraba la independencia de la América Septentrional del trono español, la abolición de la esclavitud, el establecimiento de los derechos de los pueblos sin distinción de castas y ordena el reparto de los latifundios (fincas que tuvieran más de dos leguas), y efectuándose en un acto democrático, la votación para hacer valer la declaración de Independencia. Así, el 22 de octubre de 1814, en Apatzingán, el congreso ratificó el *Decreto Constitucional para la Libertad de la América Mexicana* (Cf. Cárdenas: 1979), participando como parte del Congreso Ignacio López Rayón, como diputado por la provincia de Nueva Galicia (compuesta por los actuales estados de Nayarit, Jalisco y parte de Sinaloa); José Sixto Verduzco, como diputado por la provincia de Michoacán; José María Liceaga, como diputado por la provincia de Guanajuato; Andrés Quintana Roo, como diputado por la provincia de Puebla; Carlos María Bustamante, como diputado por la provincia de México; José María de Cos, como diputado por la provincia de Zacatecas (compuesta por los actuales estados de Zacatecas y Aguascalientes); Cornelio Ortiz Zárate, como diputado por la provincia de Tlaxcala; José María Murguía, como diputado por la provincia de Oaxaca; José Manuel de Herrera, como diputado por la provincia de Técpan (parte actual del estado de Guerrero) y Carlos Enríquez del Castillo, en calidad de secretario.

Por su parte, María Leona recibió de buen agrado ese apoyo monetario de Morelos, sin embargo, deseaba participar activamente al lado de los jefes insurgentes en Chilpancingo y estar cerca de Quintana Roo. En octubre llegó el momento y marchó hacia Chilpancingo tomando rumbo hacia la Mixteca, pasaron por la zona tomada por Vicente Guerrero y los hermanos Galeana hasta Chilapa; marcharon hasta Tixtla por dos días más hasta que en los primeros días de noviembre llegaron a su objetivo. Por fin se encontró con Andrés quien presidía el Congreso. Se alojó en una casa no muy distinta a la de Oaxaca y esperó a Andrés. Entre su estancia y viaje, María Leona había terminado para entonces el dinero recibido en septiembre, así que para no molestar a los jefes insurgentes y ganarse un dinero, decidió unírseles a varias mujeres que hacían trabajos para las milicias y así obtener algo de dinero, como escribir cartas para los soldados analfabetos, coserles la ropa a los oficiales y algunos soldados de tropa, preparar los linotipos de la prensa, intercambiar algunas prendas y otros artículos personales por alimentos como leche, huevo, frijol o cereal (Aguirre: 2010, 122-128).

Siendo María Leona una mujer de importancia para el grupo de “Los Guadalupes” y para los insurgentes en general, su compañero Andrés Quintana Roo, solicitó a los masones insurgentes yorkinos Morelos y Rayón, volvieran a considerarla para un apoyo más, lo que sucedió satisfactoriamente para la mujer el 22 de diciembre, cuando el secretario del Congreso de Chilpancingo le comunicó que era nombrada “Benemérita de la Patria” por su noble sencillez. No sólo recibiría una mesada de quinientos pesos, sino que por haber sacrificado su propia libertad, su rico patrimonio y su suelo natal exponiéndose a persecuciones, viajes dilatados y penosos, a la miseria, en adelante serviría de modelo patriótico americano, no sólo a las personas del sexo femenino, sino aún a los varones más esforzados (Aguirre: 2010, 129).

Tras el cierre del Congreso, el cuerpo legislativo se trasladó con Morelos a seguir la guerra. El sacerdote insurgente Mariano Matamoros y Guridi, quien había llegado entonces al grado de teniente general, proponía atacar Puebla, considerada una ciudad estratégica por el gobierno español, o bien Guadalajara o la Ciudad de México. Sin embargo, Morelos se decidió por Valladolid entre diciembre de 1813 y enero de 1814, pero no logró tomar la ciudad; por primera vez había sido derrotado y Matamoros fue hecho prisionero y fusilado. Por ello, el Congreso ordenó a Morelos, en el mes de febrero, marchar con su ejército hasta Acapulco y lo despojó del mando militar y del poder ejecutivo; el médico y militar José María Liceaga e Ignacio López Rayón volvieron a dirigir las tropas.

Sea el 6 de noviembre de 1813 en la parroquia de Chilpancingo ante el padre Sartorio, antiguo confesor de María Leona (Palacio: 2010a, 188) o en enero de 1814 en un campamento insurgente oficiando la misa el capellán del Ejército del Sur, el padre Sáenz, Andrés Quintana Roo y María Leona Vicario contrajeron matrimonio. En ambos casos, sea cualquiera, lo hicieron con una celebración muy sencilla, bajo el consentimiento de Morelos (Aguirre: 2010, 131-132; Zárate: 1945, 382). Para enero, Morelos debió sentirse inseguro tras la derrota en Valladolid y la muerte de su segundo al mando, Matamoros. A pesar de la moral baja de los insurgentes, los asistentes a la boda debieron bailar al son de los jarabes prohibidos por la Inquisición como *El palomo*, *El Canelo*, y *El Jarro*, tan afamados por indios y castas desde 1752 (Greco: 2003, 189).

El 22 de octubre de 1814, el Congreso había promulgado en Apatzingán la primera Constitución de la República de México, sus principales redactores fueron José Manuel de Herrera, Andrés Quintana Roo, José Sotero Castañeda, Cornelio Ortiz de Zárate, Manuel de Aldrete y José María Ponce de León; Morelos se había reconciliado con el Congreso pocas semanas antes y colaboró en la corrección y

redacción de los últimos artículos. Sin embargo, el gobierno virreinal se estaba fortaleciendo debido a que en 1814, Fernando VII regresó de su exilio en Bayona, Francia, toda vez que las tropas españolas vencieron en la Guerra de Independencia de España, y muchas tropas que combatieron contra las fuerzas de Napoleón, llegaron a México a reforzar a las realistas. Así, durante 1815 las fuerzas realistas atacaron con más fuerza a los alzados y buscaron el documento de esa Constitución de la América Mexicana para destruirla; debido a ello el 5 de noviembre de 1815, Morelos fue capturado y luego fusilado el 22 diciembre por órdenes del Virrey Calleja. De inmediato fue disuelto el Congreso por las propias fracciones insurgentes que estaban encontradas en sus objetivos, puesto que había vuelto Fernando VII a la Corona española, algunos consideraron volver al dominio colonial en contra de abrazar la independencia; además otros consideraron la creación de un gobierno con base en una nueva monarquía y unos más en mantener la Constitución que proclamaba una República. Entonces María Leona y su marido se inclinaron por abrazar la independencia y apoyar la Constitución de una República, por lo que se mantuvieron fugitivos escondiéndose en la zona de Michoacán y rechazando los repetidos indultos que les llegaban desde la capital.

La odisea que habrían de pasar María Leona y su esposo fue intensa, por su persecución, por las carencias de alimentos y agua, por las refriegas de guerrillas en las que se vieron envueltos y por los lugares agrestes en los que pasaron días y noches. En uno de ellos, un alacrán picó a la mujer, quien durante su fiebre y delirio acudieron en su ayuda la indígena zapoteca que desde Oaxaca le siguió y una negra de cabellos ensortijados que había tomado como protegida y les acompañaba, eran las dos, “la sombra que la protegió durante tres días y dos noches con amuletos de sauco, con muñecos de trapo untados de manteca, con cruces de salvia y ramas de canela (...) Leona se debatía entre la vida y la muerte, dejándose llevar por los conjuros orishas de su nana negra que suplicaba por su vida a Babaluayé, convertido en San Lázaro, mientras su nana zapoteca, olvidando a Cocijo, su dios del rayo, se encontraba contraída a Tonatzin-Guadalupe” (Palacio: 2010a, 202-203).

A pesar de ya no contar con Morelos ni con el Congreso, durante dos años el sureste aún resistía, pero los insurgentes se sentían cada vez menos esperanzados. Los pocos diputados itinerantes que aún quedaban juntos, discutían entre las refriegas y al calor de la hoguera por las noches, acerca del papel que jugaba “El pueblo”, “El Rey”, la “República”, y el “Absolutismo”. María Leona no entendía porque tanta discusión, Fenelón, la Revolución Francesa o Primo Verdad ya habían dispuesto lo que debía estar por encima de todo, era “El Pueblo”, compuesto por indios, mestizos y castas, la República de los mexicanos, esos conceptos debían estar claros en las mentes de estos personajes;

pero es que muchos aún no olvidaban su condición de criollos y el apego a la monarquía (Palacio: 2010a, 207-208). Por su parte, ella era una compañera indispensable para Andrés que continuaba a su lado persiguiendo ambos una causa justa, a pesar de ser perseguidos por los realistas y rechazando el ofrecimiento de especiales indultos para ellos (Aguirre: 2010, 138-142).

Ella realizaba junto con las demás mujeres las actividades que eran más necesarias entre la tropa, como preparar los alimentos, lavar y coser la ropa, atender a los heridos, etc., pero esta vez se encontraba embarazada. Ello le dificultó su camino huidizo y le hizo pensar lo que había sucedido con la esposa de Rayón, quien había perdido tres hijos desde Chilpancingo. Debido a su estado tuvo que separarse del grupo de insurgentes; marchaba lento en una mula acompañada de su esposo, sus dos nanas y un grupo de jóvenes mestizos (Palacio: 2010a, 222). Así, huyendo, alrededor del 3 de enero de 1817, María Leona tuvo su primera hija, de nombre Genoveva, dando a luz en una cueva localizada en Achipixtla, un lugar situado en la Tierra Caliente. Una vez más sus nanas “iniciaron sus ritos ancestrales, invocando a las deidades del monte (...) invocaba a Yemeyá, la patrona de la maternidad, (transformada en) la virgen de Regla (...) rezaba también en un susurro (convirtiendo la cueva en) un santuario de las diosas milenarias” (Palacio: 2010a, 226). Dos días después María Leona pudo levantarse y al saber que Rayón estaba cerca, viajaron hasta Tlatlaya, donde bautizaron a la niña, siendo el masón liberal yorkino, Ignacio López Rayón, quien fungió como su padrino (Greco: 2003, 198; Aguirre: 2010, 144-145; Palacio: 2010a, 231).

Para 1817 los más distinguidos jefes realistas habían logrado mantener un orden considerable de paz en la Nueva España y parecían haber sofocado el movimiento insurgente. Tales eran principalmente, Félix María Calleja, quien, reconquistó Guanajuato y Guadalajara en 1811 y desplazando al Virrey Villegas, fue nombrado Jefe Político Superior en 1813 por lo que contra “El Pueblo” que apoyó o recibió en paz a contingentes insurgentes, hizo ahorcar de manera diezmada y quintada a los varones de aldeas y pueblos, por su dureza y logros, fue nombrado Virrey de Nueva España en 1814, cargo que desempeñó hasta 1816. Otro jefe realista de gran importancia fue Agustín de Iturbide, quien había reprimido al Consejo de la Ciudad de México en 1808, fue partícipe en la represión de la Conjura de Valladolid en 1809, y se negara a participar en el alzamiento de Hidalgo, luchando del lado realista en la Batalla del Monte de las Cruces en 1810, obteniendo por ello el nombramiento de capitán de la compañía de Huichapan del batallón de Toluca, y en 1815 tras derrotar Morelos, a logró el ascenso a coronel (Zárate: 1880, 664). Sin embargo, debido al estado militarizado que guardaba Nueva España, los abusos de los españoles se multiplicaron. Iturbide, por ejemplo, se internó en

asuntos económicos para su propio bienestar, utilizando su cargo destruyó y monopolizó el comercio de la localidad de Guanajuato (Zárate: 1880, 507-508), además de detener los convoyes acaparando la venta de lana, azúcar, aceite y cigarros, fingiendo expediciones del real servicio (Zárate: 1880, 665). Estas acciones llevaron al Virrey Félix María Calleja a destituirlo en 1816, acusado de malversación de fondos y abuso de autoridad, aunque fue absuelto por mediación del auditor de guerra real retirándose a sus propiedades en Michoacán. Calleja era amigo y protector de Iturbide por lo que sólo acentuó la libertad de despojo que los militares hacían, no solo a los criollos, indígenas y castas, sino también a los españoles que pronto lo denunciaron a España y el gobierno en Cádiz lo destituyó en 1816. Tras la destitución y partida de Calleja a España en 1818, el ejército novohispano se relajó en cuanto a su intervención sobre el control colonial y los jefes realistas prefirieron entregarse a una vida apacible y al disfrute de los placeres de las ciudades, creyendo sofocada la insurgencia; tal como lo hizo Iturbide en su hacienda “La Compañía”, cerca del pueblo de Chalco (Aguirre: 2010, 148).

Sin embargo, la insurgencia aún no se extinguía, aún resistían pequeños grupos armados que atacarían esporádicamente puestos de los realistas entre 1818-1821, liderados por caudillos locales, como el más conocido de ellos y que peleó toda esta etapa, Vicente Guerrero. Por su parte, Andrés Quintana Roo seguía acompañando a grupos guerrilleros y emboscando a realistas. A su regreso de cada incursión, María Leona y otras mujeres con enorme angustia, tenían preparadas vendas limpias hechas con harapos hervidos y una enorme olla con agua sobre la hoguera, sabían que vendrían sus hombres heridos, algunas los confortarían antes de su muerte con palabras piadosas y rezos, otras los enterrarían. Para los más afortunados las mujeres tenían hecha la comida y ropa limpia, les escribirían cartas a sus familiares o les entretendrían con su plática y algunas, incluso con sus encantos (Greco: 2003, 212).

En una de las refriegas Andrés resultó herido en una pierna y él y sus mozos, junto con su familia, tuvieron que buscar donde quedarse por un tiempo. Al principio tuvieron que refugiarse con una familia de campesinos. Luego trató de hacerse de un jacal como casa e intentó hacer una hortaliza para ganarse algún alimento. Consiguió una cabra con la que se alimentaron de leche y queso y un par de gallinas. Las nanas se ocupaban de cocinar y preparar el nixtamal, cuidar a la niña y a María Leona, mientras ésta regaba y apisonaba el suelo de tierra del jacal, cuidando y cultivando la hortaliza (Palacio: 2010a, 233-234).

Andrés Quintana Roo, entendía que esta vida no era lo que deseaba para su esposa e hija, así que debido a su nuevo estado de padre y con una familia que cuidar, solicitó el indulto que en repetidas ocasiones los realistas les habían ofrecido a él y a su esposa; aunque bien sabía que María Leona no lo dejaría tomarlo. La última carta de indulto recibida por Andrés la había redactado el coronel realista Martín y Aguirre (Greco: 2003, 200). Así que tuvo que pasar poco más de un año cuando el 14 de marzo de 1818, escondidos en la serranía de Tlatlaya, actualmente Estado de México, los realistas alcanzaron el puesto guerrillero y María Leona no tuvo más remedio que insistir en que Andrés debía escapar, pues ella con su hija ya “no sería de cuidado”. Andrés tuvo que dejar a su hija y esposa, pero dejó una solicitud de indulto con fecha del 12 de marzo de 1818, dos días antes del día en que los jefes de este grupo realista, Vicente Vargas e Ignacio Martínez, tras ofrecer sus respetos a María Leona, la capturaron. Su odisea y nombre eran de legendaria importancia, por lo que tenían orden de “no hacerle daño”. Sin embargo, en el pueblo de San Pedro Tejupilco, el teniente Miguel Torres le concedería el indulto amenazándola con la tortura para saber el paradero de Andrés. De este modo, el día 15 Andrés se entregó para que no torturaran a su esposa. El entonces Virrey Juan José Ruíz de Apodaca confirmó el indulto el día 27, pero determinó su destierro a España a través de un mandato al Consulado de Veracruz para que les pagara con ocho o nueve mil pesos el viaje a la Península. Los esposos no deseaban marchar al destierro, así que aprovechando que el Consulado no tenía fondos, se trasladaron a Toluca donde vivieron por su cuenta o bien fueron alojados por lugareños hasta que María Leona halló a uno de sus parientes maternos y se alojó en la casona detrás del convento del Carmen. Ahí, se enteraron de que su tío Agustín se había quedado con su herencia, Andrés no podía ejercer su profesión por no pertenecer al Colegio de Abogados y tendrían que vivir de caridad (Palacio: 2010a, 243-244).

A pesar de ello Andrés logró un empleo y para ganar tiempo, Quintana Roo levantó un juicio para recuperar parte de la herencia de María Leona en contra de Agustín Pomposo. María Leona por su parte logró hacer galletas de nuez cubiertas con azúcar molida y canela que había aprendido con las monjas mercedarias, y a escondidas de Andrés, las entregaba a sus nanas quienes las vendían en los Portales. Además, buscó a unas primas que le brindaron apoyo y trabajo. Sus nanas también trabajaban lavando y cosiendo ajeno (Palacio: 2010a, 245-248). Andrés también encontró trabajo de profesor dando clases particulares de derecho a un grupo de jóvenes que ingresarían a la Real Pontificia Universidad (Aguirre: 2010, 153-155).

María Leona, embarazada una vez más y con un raquítico apoyo económico del trabajo de todos en su hogar, a pesar suyo, solicitó ayuda a su hermanastra, la marquesa María Luisa Vicario, quien la invitó a la capital donde permanecería dos meses para intentar, mediante sus amistades de la añeja nobleza española y los criollos ricos, hablaran a su favor y lograra rescatar algo de su herencia ahora en manos de su tío. También se socorrió de un buen médico para el inicio de un segundo embarazo riesgoso. Sin embargo ese ambiente y la falta de verdadera intención de su hermanastra en ayudarlo, hicieron que pronto se marchara de ahí (Aguirre: 2010, 156).

Sin embargo, para 1820 el Virrey Apodaca y la Real Audiencia se vieron obligados a jurar la Constitución de Cádiz y la Iglesia novohispana se vio amenazada de perder sus fueros, privilegios y riquezas, como también los encumbrados jefes militares como Iturbide, que pertenecía a este grupo selecto de absolutistas españoles contrarios a los constitucionalistas gaditanos de corte liberal. Estos españoles se estaban reuniendo en tertulias que se llevaban a cabo en La Profesa, a la cual asistían el regente de la Real Audiencia de México Miguel Bataller, el fiscal de la Inquisición José Tirado, el obispo de Puebla Antonio Joaquín Pérez, Juan José Espinosa de los Monteros, miembros del Consulado de México, y otros más que habían sido partícipes del golpe de Estado de Gabriel Yermo de 1808, con conocimiento del Virrey Apodaca y todos alrededor del canónigo don Matías Monteagudo. Ellos consideraban ofrecer la corona de México a un infante español, por lo que iniciaron la búsqueda de un leal absolutista para ser jefe de sus ejércitos. El cargo recayó en Iturbide el 9 de noviembre de 1820 como Comandante General del Sur para combatir al último insurgente insurrecto, el liberal yorkino Vicente Guerrero (Muñoz: 2009, 132).

Mientras tanto, la pareja de Quintana Roo y Vicario, gracias a la Constitución de Cádiz y la reinstalación de las Cortes, les permitieron trasladarse a la Ciudad de México y el 22 de agosto de 1820 después de que Andrés pudo incorporarse al Ilustre y Real Colegio de Abogados. María Leona pudo disfrutar por un instante nuevamente de cierta tranquilidad y paz en su nueva casa de México al cuidado de su hija. Durante casi un año, el matrimonio Quintana Vicario mantuvo una esperanza de vida dentro de los marcos de lo que ellos consideraban libertad. De este modo, María Leona tendría una segunda hija en el primer semestre de 1821 a la que llamaron Dolores, en honor a la villa en la que Miguel Hidalgo inicio la lucha por la independencia en 1810 (Ruiz: 2013, 5).

La jura del Plan de Iguala el 1º de marzo de 1821, el anuncio de la terminación de la guerra el día 16 de septiembre en Tacubaya por O'Donojú y la entrada triunfal del Ejército Trigarante a la Ciudad de

México el 27 de septiembre de 1821 al mando de Iturbide, parecía cerrar un ciclo de lucha por la independencia de México y dar comienzo a una “nueva patria”. En el frenesí de su celebración con gran explosión de alegría mediante danzas, brindis, cohetes, petardos, confeti, espanta suegras, trompetillas, matracas y vivas, María Leona estaba en su casa, sentada junto a la pequeña Genoveva y sosteniendo en su regazo a María Dolores, callada, pensativa, no le agradaba en lo absoluto Iturbide, asesino de insurgentes y en los últimos tiempos de realistas, no lo consideraba persona de fiar a pesar de que Andrés celebraba como los demás. Después de todo, Iturbide celebraba su entrada triunfante el día de su cumpleaños y se consideraba a sí mismo actor imprescindible de la Independencia que llevaba “inevitablemente” al Virreinato de la Nueva España hacia un nuevo y autónomo Imperio en México. Su intuición como mujer y su postura identitaria le permitían saber que en un Imperio no habría cabida más que para vasallos, ¿dónde había quedado el espíritu del movimiento insurgente a favor de una independencia basada en el establecimiento de un gobierno constitucional que aboliera la monarquía en favor de la soberanía de “El Pueblo”?, no había aún una verdadera independencia; además, ella se consideraba parte de ese pueblo, siendo una mestiza que estaba con las causas de los indios y las castas, como lo mencionaron los liberales yorkinos de Morelos y Rayón en el Congreso de Chilpancingo. Estas reflexiones basadas en su educación ilustrada, su convicción liberal y sus vivencias insurgentes, la hacía no aceptar que los españoles y los criollos, con identidades tan disímiles, aparecían ahora como “amigos” dispuestos a darse la mano para gobernar autónomamente esta nueva patria; estaba segura de que no lo harían en bien de la mayoría de la gente, parte principal de la nueva nación (Palacio: 2010a, 274).

El mismo día de la entrada del Ejército Trigarante, hubo en Palacio un festín al que fueron invitados quienes habían hecho posible la independencia. Margarita Peinbert, tras el desfile llegó por María Leona y su familia, a ella le había comprado un ajuar para la celebración, un vestido finísimo color verde muy claro, con el sobretúnico de encaje blanco y flecos de plata, medias de seda bordada, guantes largos de tafilete, zapatos de raso, hilos de perlas para el cuello, abanico de seda verde oscuro con armazón de carey y un moño alto coronado con rosas naturales, florecitas de cristal cortado y perlas diminutas de tocado; finamente se trasladaron en el carruaje de Margarita; entre sorpresa por la distinción de su amiga y asombro por lo delicado de la situación, María Leona siguió la corriente (Palacio: 2010a, 274).

Al día siguiente la Junta Provisional Gubernativa, conformada por treinta y ocho miembros nombrados previamente por el propio Iturbide, se reunió en el salón de acuerdos del recién

nombrado Palacio Imperial, acto seguido, los integrantes se dirigieron a la Catedral para jurar el Plan de Iguala y los Tratados de Córdoba (Arias, 1880; 14). Un día más tarde María Leona y su esposo, junto con todos los nobles, cortesanos, españoles, criollos, nobles indios y populacho se dirigieron tras la misa, a la Plaza Mayor donde se celebró la Jura del Acta de Independencia y la procesión de la diputación providencial en la Plaza del monumento a Carlos IV (Palacio: 2010a, 274).

Tras las celebraciones, María Leona vio sin extrañeza lo que Iturbide tanto persiguió, pero si vio con asombro cómo Andrés aceptaba y se beneficiaba de principio, al consentir el nombramiento de Subsecretario de Estado y del Despacho de Relaciones Interiores y Exteriores del recién formado Imperio Mexicano. El argumento de Andrés era que una monarquía parlamentaria sería saludable al país, un rey limitado por un pequeño congreso, para mantenerse cerca del emperador y controlar su poder. Pero María Leona sabía bien por sus lecturas ilustradas y los ejemplos de vida de su padre y de su madre, que un emperador no escucha a nadie y que la soberanía sólo recae en él y olvida a su pueblo, por estas razones no estuvo de acuerdo con el punto de vista de su esposo.

Desde el 28 de enero de 1822, no se hablaba más entre los criollos y mestizos del “día que para los americanos liberales será el de la verdadera felicidad”, cuando se instale el Primer Congreso Constituyente para el 24 de febrero, quedando atrás los tiempos de ignorancia, para avanzar hacia la ilustración, “pero sería también un día que, para los americanos timoratos e ignorantes, significará un peligro, porque los diputados son francmasones, jacobinos y jansenistas, por lo cual están convencidos que con las Cortes se va hacia la herejía”. Hubo gran cantidad de panfletos y volantes que con dibujos burlescos trataban el tema. De hecho, los días previos a la instalación del Congreso, circularon unas hojas volantes crítica-satíricas donde el tema era considerar un peligro o no, a los diputados señalados como masones; es decir, el imaginario sociocultural tanto de las castas como de las elites estaba alrededor de la legitimidad del gobierno frente a la religión católica; una serie de diputados francmasones que eran entonces símbolo de herejía (Solís: 1997, 58-59).

El Congreso era un obstáculo para el poder de un “emperador” por lo que muchos republicanos consideraban necesario poner freno a sus ambiciones, así se publicaron observaciones al respecto, como la de Andrés Quintana Roo el 22 de febrero de 1822 cuando expresó su *Opinión del Gobierno sobre la Convocatoria a un nuevo Congreso Constituyente*, y al no ser bien visto por la Junta Provisional tuvo que salir unos días a Toluca para evitar ser aprehendido (Aguirre: 2010, 164).

Llegó el día 24 de febrero y la Junta Provisional Gubernativa entregó el poder legislativo al Congreso Constituyente, en quien residiría la soberanía y actuaría como representante de la nación. Los planes de coronación de Iturbide continuaron de acuerdo al Imperio regido por un gobierno monárquico constitucional. Este hecho le molestaba en grado sumo a María Leona, por ello se negó a asistir el 21 de julio de 1822 a la coronación del emperador en la catedral, a la misa de Te Deum y a la celebración del banquete en el Palacio (Palacio: 2010a, 293). Sus razones estaban fundadas, tras el empoderamiento de Iturbide, y a pesar de decretarse la inviolabilidad de los diputados “por sus opiniones y dictámenes”, en el mes de agosto el fuero se olvidaría y se aprehendería a varios de ellos por oponerse al imperio.

Iturbide, asistido por su Consejo de Estado, y bajo los ideales masónicos de corte escocés, comenzó una abierta pugna contra el Congreso de mayoría yorkina, proponiendo disminuir el número de diputados. Esta medida en gran parte era esperada por muchos desde la declaración de la independencia, pues en ella había una situación política complicada. La Independencia se logró gracias a la actividad y pensamiento de diversos grupos de sociedades, unas patrióticas, otras paramasónicas y unas más de corte enteramente masónico. Por un lado Iturbide, alineado al Virrey O’Donojú, se unió a la masonería escocesa de corte conservador con miras a mantener lazos con la cultura europea monárquica y unitaria, así como a defender los intereses de los españoles peninsulares residentes en México. Por otro, los yorkinos como Vicente Guerrero, estarían eran masones de corte liberal con miras a establecer lazos de comercio y política con los EE.UU. imitándolos en cuanto al establecimiento de una república federal y a favor de la expulsión de los españoles peninsulares.

La masonería de rito Yorkino fue impulsada por Joel Roberts Poinsett, enviado especial en México entre 1822 a 1823, y primer Ministro de los Estados Unidos sobre asuntos en México en 1825; cabe señalar que no era un embajador, pues este cargo sólo fue designado por el gobierno norteamericano para México hasta 1896. Poinsett estuvo muy cerca de José Miguel Ramón Aducto Fernández y Félix, mejor conocido como “Guadalupe Victoria”, liberal moderado, así como de Lorenzo de Zavala, antiguo miembro de los “Sanjuanistas”, liberal exaltado que llegó a ser vicepresidente de la nueva República Texana, la cual tuvo relaciones con la efímera Primera República de Yucatán que existió entre mayo-diciembre de 1823. En 1825, Poinsett volvería nuevamente a México, y, seguramente impulsado por él una vez más, al poco tiempo surgió el Rito Nacional Mexicano, que sería una representación de la logia yorkina en México y el cual rápidamente

se convirtió en un partido político que estaría fuertemente en conflicto con sus rivales, los escoceses, quienes a su vez favorecían la monarquía, la aristocracia y la iglesia. Poinsett trató de alinear al nuevo gobierno de México hacia los intereses, salvaguarda y dirección de los vecinos del norte, por lo que se vio implicado en muchos de los tumultos políticos del país hasta su salida en 1830. Por su parte, la logia Yorkina dará origen al partido Liberal, teniendo por su ideólogo a José María Luis Mora. Se sabe con certeza que los masones de la logia Yorkina fueron fundamentales en el derrocamiento de Agustín de Iturbide en 1823 (Cf. Arias: 1880, 529; Riva: 1975).

Por su parte, la masonería del rito escocés fue impulsada por el último Virrey Juan O'Donojú, quien firmó los Tratados de Córdoba con los que lograba México su independencia en 1821. Junto con él vino su médico, don Manuel Codorníu Ferreras, quien fundó la logia *El Sol* y un periódico con ese nombre, cuyo objetivo era apoyar el Imperio de Iturbide junto con los también masones escoceses Nicolás Bravo y Carlos María Bustamante. Con el tiempo, la Logia Escocesa dará origen al partido denominado Conservador teniendo por ideólogo a Lucas Alamán.

Ante las acciones de Iturbide al reducir el número de diputados los republicanos intentaron dar un golpe de estado desde Michoacán, éste se descubrió y en consecuencia, se detuvieron a quince diputados, entre ellos a Servando Teresa de Mier y a Carlos María de Bustamante. Así se produjo la disolución del Congreso el 31 de octubre de 1822, dejando la soberanía nacional en peligro. Iturbide siguió su intención de despojar de poder ahora a sus militares más próximos, como Antonio López de Santa Anna, lo que produjo que éste emitiera el Plan de Veracruz y poco tiempo después el Plan de Casa Mata, declarando ilegal la elección del Emperador y pronunciándose a favor de los republicanos, así los antiguos insurgentes, ahora todos masones, Nicolás Bravo, Vicente Guerrero y Guadalupe Victoria se le unieron.

Era un hecho que los diputados y posibles gobernantes del México independiente estaban relacionados a la masonería. Por ello, Fernández de Lizardi, a través de su periódico *El Pensador Mexicano*, intentó mitigar el temor frente a la francmasonería escribiendo en su Folleto aparecido el 25 de diciembre de 1822 denominado "Defensa del Pensador dirigida al señor Provisor", donde expone: "En primer lugar, señor Previsor, la masonería no es una secta; es una orden caballeresca como a de los templarios y carboneros, como las de las cruzadas, etc., o si se quiere congregación de tolerantes, en la que a excepción del Ateo, se reciben por individuos a cuantos tienen voluntad de serlo y disposición para obedecer sus estatutos. (...) Yo no soy francmasón ni me he juntado con

quien lo sea; pero he leído algo de sus estatutos (...) cartillas, preceptos y ritualidades y no he visto en todas ellas una sola cosa en que pueda ofenderse al Ser Supremo. (...) El precepto de la caridad evangélica es para el masón el fundamento todo de su instituto; ellos profesan la beneficencia con todos los hombres y hacen voto de favorecer al necesitado, sea quien fuere, aunque no sea masón, o no pueda serlo; es decir, no admiten en sus logias al que no reconozca al Ser Supremo, pero están obligados a socorrer, si pueden al Ateo como a un semejante nuestro. (...) Reconocen al Autor de la naturaleza como al gran Arquitecto del Universo, bajo esta idea alegórica, se llaman ellos albañiles libres (no por expresar libertinaje, sino tolerancia evangélica) y pretenden edificar y sostener el templo de la virtud que los profanos tratan de derribar. ¿Esto puede ser condenable?, ¿a estos hombres hemos de aborrecer?” (Cf. Fernández: 1822).

Fernández de Lizardi y Carlos María de Bustamante habían perseguido la idea de que la nueva patria debía ser una nueva nación mexicana, donde “El Pueblo” contara con una educación ilustrada, libre de las creencias y las vergüenzas de las diferencias raciales que existía en el Antiguo Régimen. Así, a través de sus escritos, fomentaban la educación sin la participación del clero, y consideraban que el tipo de escuela liberal establecido por las comunidades protestantes en Inglaterra debía ser favorecido ahora por los masones, quienes desde 1822 empezaron a establecer escuelas de enseñanza elemental bajo el sistema lancasteriano difundido en México por el periódico mexicano *El Sol*, mismo nombre que llevó la primera escuela Lancasteriana dirigida por el profesor Andrés Millán en la ciudad de México; este tipo de enseñanza será retomado en varios Estados de la República en 1823, adaptándose a las condiciones sociales de la época (Cf. Gutiérrez: 2011).

Iturbide tuvo que lidiar contra Antonio López de Santa Anna, Vicente Guerrero, Guadalupe Victoria y Nicolás Bravo, entre otros, teniendo que renunciar a la corona y exiliarse el 11 de mayo de 1823, en compañía de su esposa, ocho hijos y diecinueve sirvientes, embarcándose en la fragata inglesa Rowllins con destino a Europa; aunque Iturbide regresaría en un bergantín inglés en 1824 urgiendo que lo hizo por salvaguardar a México de un ataque de la Santa Alianza, nadie le creyó, y conforme al decreto federal en contra de su interés por consolidar de nuevo un imperio, fue aprendido y fusilado.

Por su parte, Guadalupe Victoria había asumido el cargo de presidente interino (del 10 de octubre de 1824 al 31 de marzo de 1825) y el 2 de octubre de 1824, fue declarado primer Presidente de los Estados Unidos Mexicanos para el período 1825-1829. Así, el 8 de octubre de 1824, el Presidente de

corte liberal yorkino y el Vicepresidente de corte conservador escocés Nicolás Bravo, juraron la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1824.

El Congreso Constituyente se estableció y acogió el proyecto de Santa Anna proclamándose una nación independiente y soberana a base de un gobierno republicano. Se estableció una nueva Constitución Federal (1824), la república tomaba el nombre de Estados Unidos Mexicanos, y era definida como una república federal representativa, con el catolicismo como la única religión oficial, los políticos argumentaron que era el deseo y voluntad de la nación constituirse de esta forma, y pusieron como ejemplo la prosperidad estadounidense por adquirir este régimen asumiendo oficialmente la nación la soberanía y constituyéndose por estados libres, soberanos e independientes. Se sostuvo un triunvirato mientras se elegía el encargado del gobierno ejecutivo y junto con el Supremo Congreso Constituyente se decidió honrar a los héroes de la lucha por la independencia. María Leona Vicario fue llamada para ser distinguida, pero se negó a cualquier recompensa y sólo pidió la restitución del valor de sus bienes personales, ya que desde el 5 de marzo de 1815 el Virrey había ordenado que el caudal de María Leona que reconocía el Consulado de Veracruz, se repartiera en un 50% al Apostadero de Marina de la Habana y a la Plaza de Panzacola y el otro 50% a la Isla del Carmen, además el 4 de julio del siguiente año se habían vendido a un precio irrisorio todos los demás bienes (Flores: 2010, 168).

De este modo el Congreso aceptó y los días 17 y 18 de diciembre de 1823 le fue pagado el capital impuesto sobre el Consulado de Veracruz y los intereses insolutos, con una finca nacional, igual al importe de ambos créditos, otorgándosele en especie: la hacienda Ocontépec en los llanos de Apan, siendo su actividad de labor, de pulque y de ganado y dos casas en la Ciudad de México (Aguirre: 2010, 64). Por su parte, el 15 de noviembre de 1827 se promulgó el decreto y se formalizó la denominación donde el Honorable Congreso del Estado de Coahuila y Texas, exaltaba la figura patriótica de María Leona Vicario y proclamando por unanimidad, que a la villa de Saltillo se le denominara ciudad Leona Vicario (Aguirre: 2010, 169).

Andrés Quintana Roo y María Leona Vicario continuaron involucrados en la vida pública. Quintana Roo continuó como Diputado, pero ante los acontecimientos entre federalistas liberales como Guadalupe Victoria y Vicente Guerrero, en contra de los centralistas conservadores como Anastasio Bustamante y Lucas Alamán, el matrimonio Quintana Vicario se vio envuelto en situaciones políticas perturbadoras. A la consumación de la independencia Anastasio Bustamante fue miembro de la

Junta Especial Gubernativa y durante el imperio recibió cargos y ascensos. En 1828 el Congreso le otorga la vicepresidencia en el gobierno de Guerrero pero pronto lo traiciona y asume la función de Presidente de México a partir del 1º de enero de 1830 para terminar con los gobiernos de corte liberal yorkino que hasta entonces gobernaban.

Así pues María Leona y Andrés, por haber sido simpatizantes de Guerrero, del federalismo, y del partido masón del rito de york, el gobierno de corte conservador del rito escocés buscará inculparlos, tal como sucedió en febrero de 1831, cuando algunos policías secretos visitaron su casa en busca de Andrés para hallar algún rastro de complicidad contra el gobierno, así como ser ésta una maniobra de intimidación (Greco: 2003, 237-238). La excusa fue el apoyo a Manuel Gómez Pedraza dado a través de sus escritos en *El Federalista*, periódico editado gracias a los recursos de María Leona y dirigido por su esposo Andrés (Aguirre: 2010, 169). Gómez Pedraza había salido victorioso para suceder a Guadalupe Victoria en la presidencia para el cuatrienio del 1º de abril de 1829 al 31 de marzo de 1833, pero fue desconocido por el Congreso que declaró nula la elección. Los partidarios de Gómez Pedraza se oponían a hacer efectiva la expulsión de los españoles peninsulares restantes en el país, y a los once días después de que Gómez Pedraza ganara las elecciones, el vicegobernador de Veracruz, Antonio López de Santa Anna se rebeló a través del “Plan de Perote”, exigiendo la sustitución del presidente electo Manuel Gómez Pedraza perteneciente al partido escocés, por el general Vicente Guerrero del partido yorkino de tendencia liberal exaltada; fallando el Congreso a su favor, Guerrero fue nombrado segundo presidente de los Estados Unidos Mexicanos y como vicepresidente al escocés y conservador Anastasio Bustamante. Al respecto el matrimonio Quintana Vicario sólo trataba de respetar la Constitución de 1824 y el resultado de la elección, pero ante la vorágine de disputa por el poder que había entre federalistas yorkinos y centralistas escoceses, éstos se vieron envueltos en ella sin aprobar del todo sus acciones contraídas por las ansias de poder.

Esto motivó a María Leona, quien estaba sola ante la ausencia de su marido en su casa, a solicitar una entrevista con el entonces presidente Anastasio Bustamante, saliendo sola de noche de su domicilio hacia Palacio Nacional donde sólo recibió burlas del presidente y de su comandante general Codallos (Greco: 2003, 238-239). Ante ello envió unas cartas de protesta a *El Sol*, el periódico oficial de quien recibió más burla e insulto, pues el periódico la llamó “soldadera con falda de seda” y se publicó una caricatura donde aparecía María Leona como una “Don Quijote con Enaguas” insultándola por hablar en nombre de su esposo para protegerlo.

Mientras Anastasio Bustamante mandaba asesinar a Vicente Guerrero (14 de febrero de 1831) y ponía precio a la cabeza de Quintana Roo, desde el periódico gubernamental *El Sol*, también arremetía contra la figura de María Leona el Secretario de Relaciones, Lucas Alamán. Alamán intencionalmente intentó desvirtuar la personalidad de María Leona considerándola una joven romántica, sin identidad insurgente, por lo que más tarde Quintana Roo lo acusaría en el periódico *El Federalista* de "querer ultrajar un nombre respetable".

La respuesta de María Leona fue una carta dirigida a Alamán, fechada el 2 de abril de 1831, para brindar su punto de vista sobre su identidad y patriotismo donde expresa: "Mi objeto en querer desmentir la impostura de que mi patriotismo tuvo por origen el amor, no es otro que el muy justo deseo de que mi memoria no pase a mis nietos con la fea nota de haber yo sido una atronada que abandoné mi casa por seguir a un amante (...). Todo México supo que mi fuga fue de una prisión y que ésta no la originó el amor, sino el haberme apresado a un correo que mandaba yo a los antiguos patriotas (...). 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 gloria y libertad para la patria no les son unos sentimientos extraños; antes bien suelen obrar en ellas con más vigor. Son más desinteresados y parece que no buscan más recompensa que la de que sean aceptados. (...) 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 ese punto he obrado siempre con total independencia, y sin atender a las opiniones que han tenido las personas que he estimado. Me persuado de que así serán todas las mujeres, exceptuando a las muy estúpidas y a las que por efecto de su educación hayan contraído un hábito servil. De ambas clases hay también muchísimos hombres. (...) Aseguro a usted, señor Alamán, que me es sumamente sensible que un paisano mío, como lo es usted, se empeñe en que aparezca manchada la reputación de una compatriota suya, que fue la única mexicana acomodada que tomó una parte activa en la emancipación de la patria. (...) En todas las naciones del mundo ha sido apreciado el patriotismo de las mujeres, ¿por qué mis paisanos, aunque no lo sean todos, han querido ridiculizarlo como si fuera un sentimiento impropio a ellas? ¿Qué tiene de extraño ni ridículo que una mujer ame a su patria y le preste los servicios que pueda, para que a éstos se les dé por burla el título de heroísmo romanesco? (...)" (INEHRM: 1985, 37-39).

María Leona respondió ante tales insinuaciones poco respetables para ella y las mujeres de corte liberal, su trato con "Los Guadalupes" y los insurgentes liberales yorkinos la habían hecho una persona distinta a las demás mujeres de su época, su identidad era mestiza, mexicana, libre y

entrometida completamente en sus actividades políticas, periodísticas y poéticas, junto a su esposo, en todo momento de su vida y en su periódico *El Federalista*.

En el mes de abril de 1831 el periódico del matrimonio Quinta Vicario, *El Federalista*, había sido clausurado sin aviso o multa, los esbirros de Anastasio Bustamante, encabezados por Codallos clausuraron el local y pusieron un candado. Andrés quien estaba fuera de la capital no se enteró, pero daba ánimos a María Leona al contarle por correspondencia que se había puesto en contacto con inconformes de Zacatecas y Toluca, y había ido a visitar a Santa Anna a Veracruz tratando asuntos de importancia para contrarrestar al gobierno (Palacio: 2010a, 347-348).

El 7 de diciembre de 1831 en Zacatecas se difunde el primer número del periódico liberal *El Fénix de la Libertad*, fundado por Vicente Rocafuerte y secundado por Quintana Roo, Rejón, Mariano Riva Palacio y Juan Rodríguez Puebla, quienes en el primer número describían el ambiente de intrigas de palacio, egoísmo, avaricia, agiotaje, inseguridad individual, robos diarios y palos dados impunemente por los más interesados en conservar el orden público, denunciando la actitud dictatorial del gobierno. El mismo periódico apoya la candidatura a la presidencia de Santa Anna (Palacio: 2010a, 352).

En 1832, los federalistas yorkinos se levantaron en contra del gobierno centralista conservador del rito escocés de Anastasio Bustamante, gracias a Santa Anna, se devolvió la presidencia al federalista Manuel Gómez Pedraza (desde el 24 de diciembre de 1832 al 31 de marzo de 1833), al que Quintana Roo y María Leona habían defendido desde la prensa debido a su interés por restablecer la Constitución de 1824 (Greco: 2003, 245). Para 1833 para nadie fue extraño que Antonio López de Santa Anna resultara electo presidente, pero para María Leona resultó incomprensible que el liberal Valentín Gómez Farías en su calidad de Vicepresidente tomara las riendas del poder. Si bien a Quintana Roo le favoreció el cambio y llegó a ser diputado y luego encargado del Ministerio de Justicia y Negocio Eclesiásticos, pronto se dio cuenta de que Santa Anna era un liberal a medias y resultó ser al fin todo un conservador. Así, renunció meses después por disentir de las decisiones que tomaba el partido del general Santa Anna. Ante su renuncia, él y María Leona se mudarían a la finca de Ocoatepec, solo cuando Santa Anna abandonó el poder en 1835 pudo Quintana Roo, volver al gobierno, esta vez como Magistrado de la Suprema Corte de Justicia, cosa que duró intermitentemente hasta su muerte, pues no pudo ejercer el cargo mientras Anastasio Bustamante tomaba una par de veces más el poder en 1837-1839, y 1839-1841.

Sin embargo aún Quintana Roo debía hacer una última gran encomienda. El 23 de octubre de 1835 se instaura el régimen centralista en el gobierno y desde la Ciudad de México se quiso gobernar a todos los Estados, sin embargo Texas y Yucatán, entidades netamente liberales y gobernadas por yorkinos, no accedieron a tal fórmula gubernamental. Texas obtuvo su independencia entre el 2 de octubre de 1835 y el 21 de abril de 1836 separándose del Estado de Coahuila. Por su parte el gobierno de Yucatán, el 12 de febrero de 1840, emitió un acta donde se establecía que el federalismo debía ser restaurado como forma de gobierno para combatir la pobreza en el territorio y el primero de octubre de 1841, la Cámara de Diputados local aprobó el Acta de Independencia de la Península de Yucatán. Entonces Santa Anna comisionó a Andrés Quintana Roo para establecer un diálogo con el Congreso de Yucatán, a fin de que se reincorporasen a México. La labor de Quintana Roo rindió frutos y se firmaron los tratados del 28 y 29 de noviembre de 1841 donde se manifestó que Yucatán conservaría sus leyes y aranceles de aduanas, así como la libre introducción de mercancías a los puertos de la República Mexicana. A su regreso de la Península de Yucatán, Quintana Roo fue hecho prisionero por el gobierno Texano que atacó la barca donde viajaba hacia Veracruz. Finalmente fue liberado por negociaciones diplomáticas el 17 de enero de 1842. Pero de vuelta en México, los tratados de Andrés Quintana Roo y Yucatán fueron ignorados por el gobierno centralista que exigía que el Congreso de Yucatán se alineara al Congreso Centralista de las Siete Leyes, además de exigir que Yucatán rompiera relaciones con Texas. Este conflicto duraría hasta 1848 cuando se reincorporó definitivamente Yucatán tras la Guerra de Castas.

María Leona sabía de la importancia del trabajo de su marido, pero trabajar para un gobierno centralista no era lo que ella había esperado, una vez más vio extrañada cómo su esposo aceptaba ser parte de un gobierno que no favorecía el federalismo con el cual se lograría un beneficio para “El Pueblo”, esa nación olvidada por todos los gobernantes ante la pugna que se debatía por el poder; ella, al recordarse como una insurgente que fue, una republicana, una federalista, seguía sin ver resultados del movimiento de independencia. Su identidad estaba clara, ella era mexicana y mestiza, pero la identidad de México aún no lo estaba. La Independencia no trajo libertad a pesar de que ella no había dejado de luchar nunca. La vida había dado mil vueltas bajo una democracia equívoca donde Santa Anna había permitido la intromisión del clero y de los antiguos propietarios gachupines en el gobierno, pareciera que su esfuerzo en la misma línea de Morelos y Rayón o de Guerrero y Victoria había sido en vano, no había una Constitución Liberal, ni garantías individuales, ni libertad de culto, ni libertad de imprenta, ni se suprimían fueros eclesiásticos ni civiles, la mujer aún seguía

viéndosele como una ser que debía estar ajeno a la política y sólo enfrascada con las obras piadosas, las labores del hogar, como esposa resignada en espera del bienestar del trabajo de su marido, madre abnegada que debía enseñar a sus hijos el pecado y honor; todo parecía mantenerse de la misma forma en esa sociedad injusta y desigual ante la ley.

El 21 de agosto de 1842 en su casa en la Ciudad de México, María Leona murió y recibió las honras fúnebres encabezadas por el presidente de México, Antonio López de Santa Anna, en el Templo de Santo Domingo (Aguirre: 2010, 170). Sus restos fueron inhumados en el Panteón de Santa Paula y María Leona Vicario fue declarada “Benemérita y Dulcísima Madre de la Patria” el día 25 de agosto de 1842, sin embargo el gobierno de Coahuila, ahora separado de Texas, revocó el decreto del nombre a Saltillo (Palacio: 2010a, 380); hasta la fecha es la única mujer en México a la que se le han ofrecido funerales de Estado.

V IMAGINARIO ILUSTRADO Y MASÓN: DESEQUILIBRIO DE LIBERTAD DE DECISIÓN. EL CASO DE MARÍA TERESA MEDINA DE LA SOTA Y RIVA, CRIOLLA ACOMODADA, (1807-1824).

Para continuar con la presencia de mujeres que fueron extraordinarias en cuanto a su rol, actividad y comportamiento social y personal, y de las que tenemos mayor información por haber pertenecido a un estatus social acomodado que nos permite su registro y rastreo, hallamos a María Teresa Medina de la Sota y Riva, la cual a través de su comportamiento con libertad propia de decisión, nos evidencia su relación con el imaginario sociocultural ilustrado y liberal masónico que estuvo alrededor suyo en la primera mitad del siglo XIX. Para entender el porqué de su percepción es necesario considerar el concepto de decisión y su implicación operativa psíquica y psicosocial en el ser humano, habiendo de considerar como formas de cognición la razón y la intuición.

El ser humano tiene entre sus objetivos de vida uno de índole psicosocial muy importante, debe tomar decisiones. El concepto de decisión, para comprenderse mejor e interpretarse, debe situarse a la altura de los conceptos de asociación, conducta o representación, igualmente derivado de una evolución en el proceso de desarrollo psicológico-social del ser humano (Loy: 2009, 195). De esta forma, al concebirse como persona, un ser humano logra tener éxito en una concepción decisoria utilizando principalmente la sensibilidad, la percepción, la memoria y el pensamiento-experiencia, tomando en mayor medida el momento racional, cosa que quedó muy claro con la operación psíquica que le generó una clara identidad a María Leona Vicario. Sin embargo, cuando la operación

psíquica obedece a una intuición, ella depende mucho más de lo que sucede en el razonamiento lógico, involucrando en mucha mayor medida el momento sensorial acerca del entorno histórico-cultural en que se vive (Cf. Gigerenzer y Murray: 1987). Esto es, cuando la cognición, esa acción psíquica donde se lleva a cabo el proceso de adquisición de conocimientos y la comprensión, que suele realizarse a través del pensamiento-experiencia, la memoria, la percepción y las sensaciones, no es resultado de un razonamiento, sino de una intuición. De este modo la *conducta intuitiva* es capaz de entender algo inmediato sin la necesidad de un razonamiento consciente, hecho visiblemente observable por el tipo de toma de decisión y consecuencias de éste en la vida de una persona; siendo éste el caso de María Teresa Medina.

Una decisión involucra todo un proceso psíquico que considera varias opciones para enfrentar, solucionar o *resolver* diferentes situaciones problemáticas, tanto actuales como potenciales. Cuando este proceso psíquico se realiza, se supedita al conocimiento, al saber o a la creencia que el ser humano posee (Cf. Villoro: 1982), por lo que intervienen factores internos y externos históricamente temporales que le hacen tomar una decisión. Cuando la decisión tomada por el ser humano da como resultado *un sometimiento en contra de su voluntad*, se dice que se encuentra bajo un "cautiverio", limitando cierto desarrollo de sus capacidades naturales psíquicas y físicas, por lo que le obliga a ejercer un rol social y una actividad productiva, no siempre deseada (Lagarde: 1990, 33). En cambio, cuando la decisión tomada por el ser humano da como resultado una *autonomía del pensamiento de acuerdo a su voluntad*, se dice que se encuentra "libre", pues de él depende el que pueda o no desarrollar dichas capacidades naturales, y no está del todo obligado a seguir un rol social o una actividad productiva determinada (Alegría: 1981, 14).

Ahora bien, es un hecho demostrado actualmente por la psico-biología que la mujer desarrolla biológicamente mucho más su intuición que el varón debido a la cantidad de testosterona prenatal recibida (Cf. Agencia EFE: 2014). De esta forma la mujer es mayormente propensa a tener una aguda apreciación de los pequeños detalles y cambios en la apariencia o en la conducta de los demás. Pero esta *percepción* ha sido desdeñada debido a que la intuición está vinculada al presentimiento o al prejuicio (con base en la creencia), y suele contraponerse ante los hechos o un juicio (con base a un saber); además suele considerarse que quien desarrolla la intuición, es más precipitante en su comportamiento. Sin embargo por la alta sensibilidad que desarrolla esta percepción, quien la pone en ejecución, también desarrolla más sus emociones; cuestión por cierto, es la cual la mujer es mayormente definida y caracterizada.

Este comportamiento “sensible” puede verse reflejado en la norma religiosa y secular que desde el siglo XVI fue impuesta a la mujer española y novohispana. Así, la Iglesia Católica considera a la mujer sensible, fiel y obediente a la voluntad divina; y las instituciones seculares desde la perspectiva de Pedro Luján, también consideraron a la mujer sensible, fiel y obediente, agregándole la connotación de justa, entendiéndose por ello una mujer que respeta la norma y se ajusta a ella. De esta forma, el imaginario sociocultural equilibrador iniciado en el siglo XVI para España y Nueva España que ha nacido directamente de un sentido religioso moral, espera que la mujer continúe con él, como una parte intrínseca del rol y ocupación, en su casa que es símbolo de *patris* y en su persona que simboliza la *honra*.

Ahora bien, entendamos que la *patris* es la espacialidad terrenal otorgada al varón, quien a su vez confiere su resguardo a su mujer, madre-esposa quien posee la capacidad necesaria para generar las emociones y los sentimientos que creen lazos afectivos de unidad familiar; mientras que la *honra* es la temporalidad con la cual se mantiene y se alcanza la buena reputación de la mujer que es símbolo del orden que guarda socialmente su familia al actuar conforme a las normas morales. De este modo, tanto la *patris* como la *honra* crean roles y actividades “propias de la mujer” que la hacen tener un comportamiento “cautivo” (Lagarde: 1990, 33); tanto de acuerdo al ideal religioso como secular impuesto desde el siglo XVI con base en la “moral” y la “percepción”.

De esta forma, como, lo hemos visto en el primer capítulo, desde el siglo XVI hasta el siglo XVII a la mujer se le permite mantener un tipo de pensamiento moral (religioso y secular católico), así como un tipo de percepción (sobrenatural católico), que conforme el imaginario sociocultural equilibrador que da pie a la norma religiosa y secular de su época. Así pues se conforma por medio del imaginario ideal sociocultural equilibrador religioso basado en la Sagrada Escritura, la Tradición Apostólica, el Credo, los Concilios y Dogmas como el de la Inmaculada Concepción y la Asunción de María; y por el imaginario material socio-cultural equilibrador religioso basado en los Sacramentos, el perdón de los pecados por parte de la Iglesia mediante Penitencias e Indulgencias, la Salvación del alma por medio de la fe en Jesucristo y las Buenas Obras.

Del mismo modo, desde el siglo XVI al siglo XVII a la mujer se le permite mantener un tipo de pensamiento moral (el mismo religioso y secular católico), así como un tipo de percepción (el mismo sobrenatural católico), conforme a la norma secular de su época, siendo primero, por medio del

patrón humanista cristiano ascético español que exige de la mujer mantener la paz en su hogar con silencio, guardar su honor, ser hacendosas, virtuosas y con sentimientos de vergüenza; y luego, por medio del patrón humanista cristiano moderado favorable a la mujer de carácter halagador y socialmente justificante novohispano, exige de la mujer servir a la casa del Señor, guardar su virginidad, ser calladas, virtuosas y arrepentidas.

En ambos casos, religioso o secular, la mujer se ve obligada a mantener un pensamiento moral, religioso y secular católico, así como un tipo de percepción sobrenatural católico, el cual determinará su comportamiento sin intervención de su parecer propio, pues no cabe lo racional ni lo intuitivo en la mujer, sino únicamente una “obediencia ciega” basada en la Fe; tal cual reflejo de María, la madre de Dios.

Sin embargo, como apreciamos durante todo este trabajo, debido a los distintos pensamientos morales y percepciones jesuitas, ilustrados y liberales masones del siglo XVIII, se pone en marcha un proceso que intenta desequilibrar el pensamiento tradicional de los siglos XVI y XVII con el fin de modificar la normatividad a partir de ideas basadas en consideraciones como la de que el ser humano sea una *persona*, es decir, un ser pensante y singular, actor como “personaje”, lo cual equivale a ser crítico, optimista y universal; movido por su sabiduría moral racional y por su curiosidad natural intuitiva (Cassirer: 1993, 22-25).

Este hecho en el siglo XVIII era resultado filosófico de los preceptos de René Descartes (1596-1650), quien aceptó a la intuición como representación sensible, así como parte de la extensión como ideas en la conciencia, y aunque la intuición la consideró como deducción, los empiristas separarían la deducción de la intuición, aceptando a la intuición solo como representación sensible; en la línea filosófica de John Locke (1632-1704) y de David Hume (1711-1776). De este modo, tanto en la Ilustración como en el Liberalismo aceptaron en el ser humano la operación psíquica tanto del *razonamiento* como de la *intuición* (Cf. Ferrater: 1984), haciendo la relación que ya hemos apuntado atrás: el uso de la razón es un hecho como realidad y es considerada como un juicio; mientras que el uso de la intuición, es el presentimiento de una realidad y ello es considerado un prejuicio. Pero también se dio un rol y actividad en cuanto a la conducta de esta dicotomía operativa: para el varón el razonamiento; para la mujer la intuición.

Esta aseveración mayormente de carácter ilustrado y liberal, pesará sobre la construcción del mundo contemporáneo, justificando así, ahora como antes, la “falta de aparición” de la mujer en los asuntos públicos de los precedentes siglos XVIII y XIX, pero no solo quizá por esta percepción de presentimiento y prejuicio, sino también bien por cómo la mujer ha sido involucrada por el varón, siempre de forma marginal, en los cambios político-sociales del imaginario sociocultural ocurridos alrededor suyo. La justificación al respecto la podemos hallar en dos momentos. El primero atiende al nuevo “deber moral” ilustrado y liberal que pesa sobre la mujer por el cual ella representa la salvaguarda tanto del *patris* como el de la *honra*; mientras tanto el segundo atiende a la nueva “conducta racional” ilustrada y liberal que pesa sobre la mujer quien se caracteriza como puramente “intuitiva”, por lo que realiza toda acción sin mayor fundamento que no sean las emociones; en ambos casos se recrean roles y actividades “propias de la mujer”.

Ahora bien, a finales del siglo XVIII ciertas mujeres educadas o influidas por las posturas jesuitas, ilustradas y liberales masonas, se habían relacionado con el movimiento desequilibrador del imaginario sociocultural novohispano, obteniendo con ello autonomía, autosuficiencia, igualdad e identidad, indicios claros del proceso con el que comienzan a tomar decisiones que modifican sus conductas esencialmente racionales y que la hacen cada vez más acercarse a ser una *persona educada* (*personne polie* Fra. *polite person* Ing.). Sin embargo no dejan de haber solo casos excepcionales en donde la mujer se involucra con los varones que son parte del cambio, siendo ellas como actrices secundarias en una obra masculinizante. Este proceso de transgresión, muestra del desequilibrio del imaginario sociocultural novohispano, tiene un carácter racional que está a cargo del varón, quien mantiene al margen lo más posible a la mujer.

Así, cuando el movimiento de cambio va logrando en parte sus objetivos, la calma parece volver a la sociedad, pero mientras los varones actúan de acuerdo a los ideales y acciones por las que se lucharon racionalmente, la mujer en su generalidad y, de acuerdo al discurso ilustrado y liberal, que la sitúa con una conducta intuitiva, se vuelve “naturalmente” hacia los roles y actividades que la hacen “desaparecer” del escenario. La sociedad sigue un curso distinto, bajo el imaginario sociocultural ilustrado y liberal imperante, pero la nueva norma, que sirvió para liberar a la mujer de sus antiguos roles y actividades, le crea nuevos “cautiverios”, muy similares a los tradicionales novohispanos, que nuevamente la marginarán, en un intento de devolverlas a su condición de sujetos mediante el *patris* y la *honra* entre combinados con la idea de luchar por la “patria” y la “religión católica” en un anhelo de simbolismo identitario del nuevo México.

De esta forma, la mujer es enfrentada a los nuevos ideales y acciones de corrientes de pensamiento ilustrado francés y liberal angloamericano, pero se le ordena socialmente, mantenerse bajo nuevos elementos normativos, ahora como nuevas tradiciones de la época ilustrada y liberal, considerándola fundamento de la "Patria" (*Patrie* Fra. *Country* Ing.) la cual mantiene la representación del poder patriarcal de la sociedad, y manteniendo también el espíritu de la honra en el concepto del "Hogar" (*Maison* Fra. *Home* Ing.); lo que la involucra una vez más y directamente, en el rol y actividad familiar-doméstico.

Así pues, la mujer que ahora simboliza *la patria* y *el hogar* cae nuevamente cautiva en una nueva tradición, siguiendo la continuidad del cuidado de aquella espacialidad y temporalidad que se ve reflejada en su vida diaria. Es un hecho que queda demostrado en cada apartado de este trabajo, que nunca deja de existir, a pesar de la ilustración o la masonería, la moral católica como costumbre normativa de Nueva España y del recién iniciado siglo XIX en México, por lo que hallamos aquí una continuidad en el comportamiento de la mujer. De esta manera, podemos afirmar que la mujer siempre se mantuvo dentro de la normatividad moral católica, aun comportándose de acuerdo a los nuevos estándares ilustrados y liberales en cuestiones tan propias, como lo vimos en el primer capítulo, en su higiene, su arreglo o su sexualidad, así como en relación de su vida con la sociedad a través del cuidado de su honra, su apego a la religiosidad y apreciación sobre la prostitución; actos que se hallan involucrados tanto en su cultura material donde el patrimonio, la familia pactada y la educación han sido fundamentales, tal como en su cultura inmaterial donde en su conciencia moral radica su parecer para "tomar una decisión".

De esta forma volvemos al hecho de que la idea sobre la toma de decisión de una mujer al inicio del siglo XIX conlleva invariablemente a un nuevo "cautiverio", pues se mantiene por fuerza de la costumbre, a la moral católica y que conlleva continuidad y no cambio en su conducta. Esta es la base de la que partirá la mayoría de las mujeres quienes, a pesar de involucrarse en el movimiento de independencia regresa dócilmente a sus roles y labores normados por la moral católica de entonces que les exige obediencia y docilidad ante el varón; una obediencia y docilidad que se transfiere a la preservación de la patria y al orden del hogar, característica fundamental en la mujer en el proceso de formación del nuevo mundo contemporáneo.

Ahora bien, la ilustración y el liberalismo habían traído la oportunidad para lograr cierta “emancipación” en el ser humano, la mujer ya no era más vista como un ser maléfico ante el varón, cual *vasallo* de Lucifer; o como un ser inocente y menor de edad, cual *sujeto* que moralmente es indefenso; pero en la realidad cotidiana de la mujer, persistió el no considerarlas como *personas* ni como *individuos*, ello supuestamente debido a que las mujeres eran incapaces de seguir las leyes civiles, rigiéndose más por sus sentimientos, y por lo tanto incapaces de efectuar contratos civiles como individuos; así se declaraba como característica principal su “estado emocional”, de gran “sensibilidad” y de “conducta intuitiva”, incompatible con el mundo racional contemporáneo (Pateman: 1995, 144). Este hecho que subraya Rousseau (1712-1778) y Kant (1724-1804) será inherente a la modernidad ilustrada y liberal, donde razón y práctica se mezclan en el pensamiento, involucrando una dicotomía entre lo que es, un hecho ajustado a la realidad y lo que se espera que sea, una posibilidad de cambio de la realidad en donde sólo los varones intervienen (Cf. Gigerenzer: 1987).

Para fundamentar y ahondar en este razonamiento, consideremos la perspectiva histórico-filosófica de Luis de Villoro, por medio de la cual entenderemos que la época en la historia de Occidente que sucede a la Edad Media es la Modernidad, y que ésta puede ser determinada de acuerdo a distintos periodos históricos, cada uno caracterizado por poseer ciertas creencias, actitudes, valoraciones y hechos que permanecen y determinan algunas de sus manifestaciones como propias de su época, es que hallaremos determinadas formas de comportamiento moral, roles y actividades sociales enmarcadas en un imaginario sociocultural que enfrenta al ser humano a los límites que él mismo impone socialmente hablando, tratando de advertir su posibilidad de cambio, en cuanto a que intenta advertir cada una de las distintas formas de concepción sobre sí mismo (Cf. Villoro: 1992).

Así, en la sociedad moderna europea, a raíz de la concepción humanista que contrajo el análisis de lo cautivo y lo libre en el ser humano, nació una nueva perspectiva sobre sí mismo; es decir, no se trató de un sistema de pensamiento inmóvil, sino de una mentalidad en movimiento, la cual se sostuvo con base a la racionalidad que sobre su libertad de acción tuvo el mismo ser humano. De tal modo que con la pérdida del imaginario sociocultural medieval donde el mundo tiene estaticidad, límites y un centro, se debe revalorar todo, especialmente *el hombre* (Villoro: 1992, 8), se comienza a crear una concepción humana de sí mismos apareciendo una connotación distinta en cada uno de los periodos históricos venideros: para el Renacimiento el ser humano fue visto como *sujeto* (con

entendimiento moral), en la Ilustración como *persona* (con razón práctica) y en el liberalismo como *individuo* (con percepción política).

Estas tres acepciones sobre el ser humano crearon formas distintas de concebir sus roles y actividades sociales, y en la sociedad de cada época lo distinguieron de distinta forma. La sociedad renacentista consideró al ser humano como sujeto, un ser de libre arbitrio, natural y místico, artífice de sus “actos”, lo cual equivale a ser racional, sensible y observador; y es movido por su inteligencia perceptiva y sus pasiones naturales (Villoro: 1992, 24-28). Por su parte, la sociedad ilustrada consideró al ser humano como persona, un ser pensante y singular, actor como “personaje”, lo cual equivale a ser crítico, optimista y universal; y es movido por su curiosidad natural y por su moral racional (Cassirer: 1993, 20-25). Mientras que la sociedad liberal consideró al ser humano como individuo, un ser material y espiritual, elaborador de su “identidad”, lo cual equivale a ser íntegro, irrepetible y único; y es movido por sus intereses económicos y su razón política (Pavón: 1976, 32-33).

De este modo, la *toma de decisiones* que un ser humano realiza ha cambiado conforme a la época histórica que le tocó vivir. El éxito de una concepción decisoria de la sensibilidad, la percepción, la memoria y el pensamiento depende del momento en que se produzca, siendo el imaginario sociocultural absorbido por la persona que logre asociarlos a su percepción histórica (Cf. Gigerenzer y Murray: 1987). Así, la condición de vida del varón como de la mujer, es una creación histórica cuyo contenido es el conjunto de circunstancias, cualidades y características esenciales que definen al varón o a la mujer como seres sociales y culturales, *siendo de y para los otros* (Basaglia: 1983, 40). Puesto que esta toma de decisiones ocurre como un acto socio-histórico e involucra capacidades intelectuales y físicas, actitudes y formas de comportamiento, éstas están de acuerdo a las relaciones económicas y sociales bajo un imaginario sociocultural enmarcado en Occidente bajo un horizonte patriarcal, que como hemos visto, determina a través de la norma determinado rol social y actividad productiva, tanto del varón como de la mujer.

Bajo este horizonte patriarcal, desde el siglo XVI al siglo XVIII hay un cambio sustantivo que involucra a la mayoría de los varones y a un número muy menor de ciertas mujeres, a ser *sujetos, personas* e incluso *individuos*. A principios del siglo XIX, tanto en España como en Nueva España, ésta situación se advierte cada vez más a un nivel *individual*. En algunas personas nace la individualidad, la cual es la óptica de humanidad desde el liberalismo, esto es, el hecho de que se haga uso de su inteligencia

perceptiva como sujeto que es, de su moral racional como persona que es, pero sobre todo, de que sus capacidades, actitud y comportamiento esté de acuerdo a sus intereses económicos y su razón política, eligiendo de acuerdo a una percepción, una opción sobre las existentes para resolver un problema que se estima es enteramente de índole “político”.

Este es el caso de María Teresa Medina y Miranda, una *persona educada*, quien en su contexto histórico-social salvaguardaba su *patria* y su *hogar*, determinando su postura política y por tanto de individuo en la villa de Xalapa hacia 1812, todo ello mediante su *percepción intuitiva*.

Xalapa había sido el pueblo seleccionado por los conquistadores y los peninsulares como el lugar más habitable entre la costa del Golfo y el valle de Puebla, usado como asentamiento de comerciantes y vía de tránsito de paso a la capital de la Nueva España. Su clima era mucho más benigno que el del puerto de Veracruz y favorecía el cultivo de maíz, frijol, chile, hortalizas, hierbas medicinales y otras semillas para el consumo local, con una ganadería incipiente de consumo local y una basada en la compra-venta de mulas, puesto que siendo un lugar de paso del mercado proveniente de España y del interior de la Colonia, la arriería sería una actividad de gran importancia (Blázquez: 2000b, 101-103).

Xalapa llegó a ser conocido como “El pueblo de la Feria”, lugar donde se acaparaba, comerciaba y distribuía, por arrieros en recua de burros o un hato de mulas, las mercancías europeas y del interior. Como el pueblo contaba con la asistencia y reunión de gran cantidad de traficantes, marineros y comerciantes de todos los confines del Imperio, era un gran negocio el arriendo de bodegas, hostales y habitaciones de hospedaje. Esta situación duró al menos desde 1720 hasta 1776, pero aunque las reformas de comercio dejaron atrás al “Pueblo de la Feria”, Xalapa creció tanto en población como en su economía, por lo que se hizo de un desarrollo sociocultural de índole burocrático-social, por lo que de manera política resultó ser un sitio importante para la Nueva España, cuestión que quedó demostrada cuando obtuvo el título de villa, con su escudo de armas en 1791 (Cf. AGN: 1791, Padrones), y se instaló su primer Ayuntamiento en 1794 (Trens: 1950, T.II 389-90; Florescano: 1992, 141-142).

Con el establecimiento del Ayuntamiento y a solicitud de los comerciantes de Xalapa, dio inicio la implementación de una política orientada hacia la mejora económica de la villa y su región, cosa que se conjugó con la formación del Regimiento de Milicias de las denominadas “tres villas”, Córdoba,

Orizaba y Xalapa hacia 1795. Con el consiguiente acantonamiento de tropas, se provocó con ello un repunte económico a través de las rentas de antiguos inmuebles desocupados, alimentos, vestido y servicios al nuevo ejército colonial. Debido a esta nueva situación política, se despertó una nueva expectativa entre determinados miembros de las antiguas familias de hacendados y comerciantes de la región, quienes muy pronto vieron ésta, como una oportunidad para la recuperación de viejas glorias, o bien para la adquisición de un nuevo brillo o lustre de sus apellidos, ya sea a través del ingreso de uno de sus hijos mayores a este ejército, o a través del apoyo logístico, de información, o dotación de fuerza de trabajo y soldados entre los peones y trabajadores de los hacendados. De esta manera, cualquiera que fuese la forma de apoyar e incorporarse a esta situación, existía un objetivo esencial en las milicias, salvaguardar la patria, el honor, la religión y el hogar, garantizando la seguridad de sus familias, bienes y negocios; este imaginario favoreció a engrosar las filas de los contingentes ante la ineffectividad de la leva (Florescano: 1992, 143).

De este modo Xalapa, que ya era un punto de reunión de peninsulares y criollos, con actividades comerciales y de transporte, se aunó la actividad militar, que mantuvo e incluso hizo crecer el número de posadas, tiendas mestizas, pulperías, renda-jones, bodegones, casas de trato, platerías, boticas, vinaterías, entre los principales negocios; desde 1777 y hasta 1807, las movilizaciones militares tuvieron secuelas benéficas para el desarrollo económico de las “tres villas” y las comarcas circunvecinas (Blázquez: 2000a, 93). En enero de 1808 el mismo Virrey Iturrigaray visitó las guarniciones para pasar revista a los ejercicios y maniobras de las milicias. Sin embargo el 14 de julio de 1808, llegó al puerto de Veracruz, alarmantes noticias provenientes de España. Por medio de las gacetas de Madrid llegadas a Nueva España en la barca “Ventura” se supo sobre el encarcelamiento del rey Fernando VII y las renunciaciones de todos los miembros de la familia real, lo que hacía casi un hecho el ascenso de Bonaparte a la Corona Española. Por estas noticias, hacendados, comerciantes, militares y clérigos iniciaron una serie de reuniones para discutir tales acontecimientos; estos grupos de personalidades, peninsulares y criollos en su mayoría, representaban a las *personas educadas* o la clase intelectual de la villa jalapeña (Rivera: 1971, 214-216).

El imaginario sociocultural en que se hallaba la villa de Xalapa de finales del siglo XVIII y principios del XIX, y que enmarcará la actividad de María Teresa Medina, está representado tanto por el pensamiento ilustrado como el liberal masónico, distinguiéndose en los grupos de intelectuales que se hallan alrededor de las sociedades patrióticas, paramasónicas y las plenamente masónicas, creadas por la sociedad política y el acontecer económico-social de entonces. Xalapa se había

convertido en la sede de un grupo de *personas educadas* que cimentaban su poder local y regional “(...) con gran variedad de matices, características, procedencia, relaciones, intereses, formas de control y alcance de influencias” (Blázquez: 2000b, 120). Ya hemos mencionado que muchos grupos se conformaron con el fin de hacer política de distinta forma, es decir, buscar nuevas maneras de gobernar y regirse de acuerdo a distintas perspectivas, tales como la humanista, la jesuita, la ilustrada y la liberal, por lo que todas ellas se enfrascaban en una lucha ideológico-intelectual acerca de la crítica a la política de su época, tanto entre ellas, como en las tradicionales formas de poder político monarquista, esto es, la del poder Soberano Absolutista “legitimista” y “legal” de la Monarquía Española, contra el poder Soberano de “El Pueblo”, natural y justo de una República Independiente.

Dichas ópticas eran de interés, por lo que cada grupo trataba de estudiar las características en esencia y forma de los regímenes políticos descritos desde Aristóteles, pero con un pensamiento racional y moderno sobre cómo el hombre podía alcanzar su felicidad en los clásicos regímenes políticos: la Monarquía, el Rey absoluto ante sus vasallos; la Aristocracia, los estamentos nobles privilegiados sobre los comunes; y la Democracia, todos como parte de “El Pueblo”, con derechos comunes en una República.

Sin embargo estos grupos no podían darse a conocer con amplia claridad a la luz pública debido al régimen absolutista de la Monarquía Hispana, por lo que, como hemos visto, tuvieron que organizarse en sociedades discretas y secretas, es decir, una organización integrada por miembros cuidadosamente seleccionados en donde se reúnen bajo una estructura jerárquica que incluye rituales que comprometen a sus miembros y hacen juramentos para cumplir con una serie de objetivos; guardando el secreto de dichos objetivos, de los miembros y de la agrupación (Cf. Guedea: 1992).

Dentro de las sociedades discretas y secretas creadas entre 1799 y 1830 en México, encontramos aquellas que son *sociedades de carácter patriótico*, es decir, a los grupos conformados de la derivación de las tertulias ilustradas y de las Sociedades Económicas de Amigos del País, con la intención de exponer y dispersar ideas modernas que conduzcan a la mejora de la economía y la política mercantil del país, haciéndolo mediante discusiones en cafés o casas de sus miembros para analizar o comentar las lecturas políticas, económicas, sociales y literarias del momento; teniendo dos facetas, una pública donde los miembros, varones y mujeres, difunden sus ideas y organizan

actos conmemorativos y festividades cívicas, tratando de involucrar a más sectores populares; y otra, la privada, de carácter clandestino que planea conjuraciones a fin de influir o tomar el poder político en beneficio de sus ideales ilustrados que enfatizaban la creación de la *persona*. Si bien estas sociedades como la fundada en 1799 en México estaban dirigidas a intervenir en asuntos de modernización mercantil, otras darían pie a la mayor parte de las conspiraciones en Nueva España, como las de Valladolid o la de Querétaro, a través de organizaciones como “El Águila”, luego convertida en “Los Guadalupes” (Cf. Gil: 1975; Comellas: 1981).

Sin embargo, existen otros grupos que pueden ser denominados *sociedades paramasónicas*, es decir, aquellas que incorporan elementos de las logias masónicas, ya sean físicos, consuetudinarios, lingüísticos, normativos o estructurales, pero con usos, finalidades y significados distintos al masónico, por lo que no pertenecen a la ortodoxia o tradición propia de la masonería. En ellos se distingue el hecho de aceptar mujeres en su sociedad y considerar no solo a la razón práctica de la ilustración sino a la percepción política del liberalismo como parte de sus principios, enfatizando la creación del *individuo*. Un ejemplo de ellas en territorio novohispano, como veremos más adelante, será la de “Los Caballeros Racionales” (Cf. Martínez: 2009 y Cf. Castells: 2001).

Por supuesto, las sociedades discretas o secretas que causaron mayor interés y dieron pie a una mayor mitificación de su actividad para entonces, eran las *sociedades masónicas*. Primeramente éstas, son organizaciones que han sido creadas en reconocimiento y obediencia a los ritos tradicionales y normativos de los masones, yorkinos o escoceses, siendo éstos cuerpos superiores a los que se encuentran jurisdicionados. En segundo lugar, son fraternidades, es decir, asociaciones de individuos que se dan tratamiento de hermanos y se procuran mutua ayuda teniendo por fines análisis filosóficos y actividades filantrópicas. En tercer lugar, son sociedades iniciáticas bajo juramento obligado, guardan celosamente conocimientos esotéricos y están jerárquicamente constituidos, teniendo una normatividad que permite a cada uno de los miembros ascender gradualmente. Finalmente, se reúnen en lugares denominados logias (Cf. Calderón: 1999).

Para poder determinar que la asociación de “Los Caballeros Racionales”, fundada en Xalapa entre 1811 y 1812 y en la que intervendrá María Teresa Medina de la Sota y Riva no era una sociedad patriótica ni una logia masona, es menester redactar unas líneas al respecto del estado que guardaban éstas en la época a tratar.

Así pues, iniciemos mencionando que por lo que respecta a las sociedades masónicas, como hemos visto en el capítulo anterior, durante el gobierno de Carlos III (1716-1788) se produjo un tipo de “antiextranjerismo” ante este tipo de sociedades, apreciándose la preocupación existente del monarca con respecto a los ambientes políticos e inquisitoriales ante la difusión de las ideas revolucionarias, por cierto, imposibles de contener por más cordones sanitarios que se establecieran en los Pirineos y en los puertos marítimos. Así, la masonería traspasó estos cordones y llegó hasta sus colonias. Como ejemplo al respecto en la Nueva España, mencionaremos aquí los ya muy sabidos, elocuentes y largos procesos inquisitoriales tenidos hacia 1793-1794, contra dos masones franceses, Pedro Burdales de actividad comerciante y Juan Laussel de actividad cocinero. En los dos casos queda bien patente la curiosa mezcla de la defensa de la religión y de la monarquía emprendida por la Inquisición española (Cf. Ferrer: 1974).

En España tras la muerte de Carlos III de Borbón en 1788, y gracias a la influencia que llegaba de Francia, Parma, Nápoles y Sicilia, el reinado de Carlos IV en manos de su esposa María Luisa de Parma y de Manuel Godoy, la rigidez de su predecesor ante las ideas “afrancesadas” no cederá en apariencia. Sin embargo, el mal manejo de las distintas bases en las acusaciones, así como la falta de claridad de pruebas basadas más en una serie de supersticiones, anticlericalismo y esoterismo atribuido a estas sociedades secretas, hizo que se internaran más e terreno español y en sus colonias. Así, a partir de 1789, se constata ya una mayor confusión en los documentos que se refieren a la masonería, pues el impacto causado por los iluminados creó un tipo de literatura alarmista en la que no siempre se hizo una clara distinción entre “la masonería” y “los iluminados”, y que sirvió para que las monarquías impresionadas por los avances ideológicos de la Revolución Francesa tomaran serias medidas restrictivas contra este tipo de sociedades. Los masones son acusados de pertenecer a diferentes religiones (cristianos, judíos, cuáqueros, etc.); de profesar la libertad, razón por la que son perniciosos a la sociedad; de conspirar contra los soberanos, etc. Y es aquí, en la famosa tesis complotista (hoy día totalmente superada por la mayoría de los historiadores) donde se cargará el acento, haciendo protagonistas del complot contra el trono y el altar, o la monarquía y la religión, a las tres “malvadas” sectas de Filósofos, Francmasones y Jansenistas, o como se dice en otro lugar, «por el Contubernio infernal» formado por la “impía Filosofía, el Jansenismo hipócrita y la Francmasonería atheista”. Hay papeles muy curiosos donde se acusa a la astuta e impía Filosofía de haber causado la monstruosa revolución de Francia. Filosofía compuesta de “atheistas, deistas, jansenistas, francmasones y otros monstruos del infierno esparcidos por toda la Monarquía francesa

a un mismo tiempo, y que inspiraron a las gentes las mismas máximas de independencia, de libertad y de desobediencia a su legítimo soberano” (Cf. Ferrer: 1986c).

Sin embargo, como señala el profesor Défourneau, los principios disolventes y las maniobras subterráneas que los defensores y propagadores de la tesis complotista atribuyeron a fines del siglo XVIII a los filósofos y francmasones, fueron los mismos principios e intrigas atribuidos, unos años antes, a los jesuitas, por los ministros y consejeros de los monarcas borbónicos cuando determinaron destruir la Compañía de Jesús (Défourneau: 1965b, 170-186).

Estas ideas, son reflejo fiel de la literatura complotista que no tardarían en actualizar y difundir los abates Lefranc y Barruel, entre otros, y que se encuentran en el otoño de 1791 en una nota manuscrita recogida en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, y que lleva por título “Causas y Agentes de las Revoluciones de Francia”. Se trata de un papel que entra de contrabando en España y que es interceptado por los servicios de los agentes de aduanas en colaboración con los Comisarios de la Inquisición situados en los puestos fronterizos. El papel en cuestión, procedente de San Sebastián, fue remitido al primer ministro Floridablanca por el Inquisidor General Rubin de Cevalós, quien le comunicaba que había recibido otros muchos papeles impresos y manuscritos por la misma vía y por la de Barcelona, si bien el que ahora le remitía daba “muchas luces” para la preservación, y por eso se lo enviaba como más representativo y a título de ejemplo (Cf. AHNM: 1791, Instituciones del Antiguo Régimen; Cf. Ferrer: 1998, 272).

“Aunque es cierto que en ningún momento aparece el término de Francmasonería, es claro que la ‘Liga’ de que trata dicho papel designa al orden masónico en su versión de los Iluminados, encontrándose en dicha nota lo esencial de la tesis que más tarde divulgarán tanto Barruel como Lefranc, a saber, que la Revolución Francesa había nacido de una conjura tramada por los «sofistas de la libertad y de la impiedad», a los que vinieron a añadirse los «sofistas de la anarquía», conjura que había tenido su culminación en la acción de la secta de los Jacobinos, en su intento por destruir el Trono y el Altar” (Ferrer: 1998, 273).

Los españoles rechazaban la francmasonería por considerarla antimoral y extraña a las tradiciones y costumbres hispanas, sin embargo, a partir de 1789 el concepto de la Inquisición tenía de Masonería iba a cambiar radicalmente. Si durante el período anterior, los masones eran considerados como individuos carentes de ética y moralidad, durante este período son considerados como disidentes

políticos, liberales radicales o revolucionarios. La década siguiente confirmó a la Inquisición sus sospechas, considerando a la Masonería como algo “externo”, “foráneo”, extranjero, y contrario a las costumbres y religión española. Esta apreciación fue un hecho cuando se llevó a cabo la invasión napoleónica, y con ella, la supresión del Santo Oficio en España en 1808, y su subsecuente supresión en la Nueva España a cargo de Félix María Calleja en 1813. Ante ello numerosos españoles “tradicionalistas” se manifestaron inconformes con las ideas que traían los franceses y se negaron a colaborar con ellos en el gobierno; de igual manera, muchos criollos lo harán en contra del gobierno virreinal.

“Las tropas del ejército invasor no sólo eran portadoras de las ideas revolucionarias de libertad e igualdad, sino que fueron las que fundaron las primeras logias masónicas en San Sebastián, Figueras, Gerona, Barcelona, Zaragoza, Vitoria, Madrid, Talavera, etc.; logias compuestas en su gran mayoría exclusivamente de franceses”, dependientes del Gran Oriente de Francia (Ferrer: 1998, 273). Así pues, se establecerán esta serie de logias del rito escocés, sírvanse como ejemplo entre una de las primeras, *La Double Alliance* fundada en 1809 por un tal Bougrain, agente contable, miembro de la tripulación de la Fragata La Corneille, que se encontraba anclada en la bahía de Cádiz (Ferrer: 1986c, 68-69). También en 1809, la logia *Los Amigos Fieles de Napoleón*, en Barcelona; en 1811 la fundada por el general Thovenot, la logia *Los Hermanos Unidos*, en Guipúzcoa, y en el mismo año la de *Los Amigos Reunidos*, en Vitoria-Gasteiz, en el País Vasco; y en 1813 la logia *San Juan de la Unión Sincera*, en Zaragoza (Ferrer: 1998, 275-276).

Pero también existieron logias de los españoles “afrancesados”, que abundaron sobremanera en Madrid, como la *Beneficencia de Josefina*, *San José*, *Napoleón el Grande*, *Santa Julia* o *Filadelfos*, por citar algunas relevantes que se reunieron a fin de instituirse en la *Gran Logia Nacional de España* (1809). De acuerdo a Ferrer, es un momento histórico en el que la Orden no hallará cortapisas para su implantación y desarrollo ya que el propio rey José Napoleón fue Gran Maestro, lo que influyó poderosamente en la primera etapa expansiva de la “masonería bonapartista” en territorio español (Ferrer: 1998, 273).

La pretensión, tanto de los masones bonapartistas, tanto franceses como de los españoles “afrancesados”, era de ser portadores y portavoces de la razón, la sabiduría, la ilustración y el progreso en artes y ciencias, la tolerancia y la igualdad civil, la fraternidad y la beneficencia en bien de la felicidad de El Pueblo, libre de fanatismo e ignorancia en bien de su patria, tal como se puede

apreciar en el discurso del 27 de agosto de 1811 con motivo de una iniciación en la logia *Santa Julia* donde puede leerse:

“No temáis que nuestras tareas filantrópicas sean ya interrumpidas o perturbadas por el genio maléfico que tantos y tan graves daños ha causado a nuestra amada patria. Nuestro pensamiento es libre, como nuestras personas y propiedades. El brazo invencible del gran Napoleón derrotó el monstruo odioso, el abominable tribunal que con eterno oprobio de la razón humana, ha violado impunemente por tantos siglos el derecho más sagrado del hombre. Gloria inmortal al gran Napoleón, vengador de los ultrajes hechos a la España por una canalla detestable que había establecido su tiránico imperio sobre el entendimiento del hombre. Gloria inmortal al Emperador filósofo que ha querido darnos un Rey ilustrado, bajo cuyos auspicios volverán los españoles a ser hombres, y destruidos los monumentos funestos de la superstición, se levantarán sobre sus ruinas los verdaderos templos de la razón, las logias de los francmasones” (En Ferrer: 1998, 277).

Así pues, a raíz de la guerra de la Independencia de España (1808-1811), llega a la Península una masonería dependiente del Gran Oriente de Francia de ritual escocés denominada “bonapartista”, la cual está muy bien organizada, bajo dos tipos de sociedades, las compuestas mayoritariamente por franceses (masonería extranjera), y la de los españoles afrancesados (masonería española), dispuestos ambos a terminar con el Absolutismo Español y la Inquisición.

Cabe aclarar que casi todos los oficiales del ejército español durante de la guerra de la Independencia (1808-1814), se habían iniciado en una u otra *sociedad masónica* en los cuarteles, y suponían que “la luz” vendría de Oriente (Francia) y no del norte (Inglaterra). Pero lo cierto es que la confrontación entre españoles “tradicionales” y masones, sean estos “extranjeros” o españoles “afrancesados”, no fue la única, pronto se confrontaron con otro tipo de sociedad que no era del todo masónica, que ya hemos denominado por su parecido ritual como *paramasónicas* y otras de sentido nacionalista a las que denominamos como *patrióticas*, ambas compuestas en su mayoría por criollos, y quienes estarán más apegados a ideas y objetivo de las logias provenientes de Inglaterra.

La pretensión de los masones provenientes de Inglaterra, era parecida a la Bonapartista pero con distintos fundamentos, pues decían ser portadores y portavoces de la razón y la sabiduría práctica, no de la ilustración sino del empirismo y el progreso técnico, a favor de la tolerancia y la igualdad civil, de una fraternidad basada en las oportunidades y en la felicidad de El Pueblo como poseedor de

herramientas y prácticas que le faciliten obtener su felicidad transformando el campo y la ciudad a partir del progreso técnico, mediante hombres libres de fanatismo y de la ignorancia, terminando con el Absolutismo Español y la Inquisición a favor de un Estado Libre y bajo un Libre Comercio en bien de su patria.

Ello traerá como consecuencia que los españoles “afrancesados” se unirán a las logias masonas escocesas de Oriente, mientras que ciertos españoles y en su mayoría criollos, “paramasónicos” o “patriotas”, seguirán algunos idearios y objetivos de las logias de masones de rito yorkino del Norte; los cuales por cierto, formarán parte de los cuadros liberales que intervinieron en la Asamblea Constituyente Española o Cortes de Cádiz (1810-1814), generadora de la primer Constitución de corte liberal para España en 1812.

Hasta aquí hemos expuesto las características e importancia de la masonería y la diferencia con las asociaciones patrióticas, por lo que queda pasar a comprender el significado de la asociación paramasónica fundada en Xalapa hacia 1812 de “Los Caballeros Racionales” como una sociedad secreta, coincidente con ideales políticos de una “logia gaditana”.

La sociedad de “Los Caballeros Racionales de Cádiz”, devino de la Logia Lautaro o Lautarina, nombre dado en honor al toqui o caudillo mapuche Lautaro en la guerra de conquista de Arauco por los españoles y que narra la conocida obra *La Araucana*, escrita a principios de la colonia por Alonso de Ercilla. Si bien no es considerada abiertamente masónica, esta agrupación tiene raíces, estructura y tradiciones rituales muy similares a la francmasonería.

Su origen puede rastrearse en Europa, cuando el Supremo Consejo de la Francmasonería Primitiva en Marzo de 1795, pide autorización para organizar en Francia una logia-madre del “Rito Primitivo” u “operativo”, a la cual se integrarían los refugiados de las colonias hispanoamericanas que residían en Francia, Inglaterra y Holanda. Esta fue conocida como *La Gran Logia Hispanoamericana*, siendo Francisco de Miranda su “Gran Maestro” (Cf. Briceño: 1981).

Sebastián Francisco de Miranda y Rodríguez fue un político, militar, diplomático e ideólogo venezolano, que viajó gran parte de su vida participando como militar en conflictos armados revolucionarios, tales como la Revolución Francesa donde actuó como girondino y llegó a ser mariscal; en la guerra colonial española en Marruecos donde llegó a ser coronel; en la guerra rusa

donde Catalina II lo nombro coronel; en la Independencia de los Estados Unidos de América y en las guerras de Independencia Hispanoamericana. Fue particularmente en Venezuela donde aparece como firmante del acta de independencia y luego, como impulsor y líder de la Sociedad Patriótica de ese país; también llevo a ser primer comandante en jefe de los ejércitos venezolanos y uno de los creadores del proyecto de “La Gran Colombia”. Adquirió una ideología ilustrada y liberal que, combinadas, crearon en él una visión política y social favor de una nación libre e independiente, soberana y democrática, a través de una forma de gobierno fortalecido por la unidad del Ejecutivo con el ejército nacional (Cf. Briceño 1981; Martínez: 2001).

Debido a las guerras revolucionarias en Francia (1792 a 1802) y particularmente a la guerra de la Segunda Coalición (1798-1801), la sede de la logia-madre, *Gran Logia Hispanoamericana* cambió de París a Londres a principios del año de 1798. Para 1797, Francisco de Miranda debe mudarse a Inglaterra y en un ambiente de paz y liberalismo, confió en que la Gran Logia podría aumentar de peso político y de miembros; de hecho, el número de miembros de la agrupación aumentó considerablemente cuando funda en la ciudad de Londres una serie de logias como seguimiento a la francesa. Estas nuevas sociedades tendrán por objetivo lograr la independencia de las distintas colonias españolas americanas, su liberación era de sumo interés para el gobierno británico, quien deseaba asegurar el libre comercio inglés con estas colonias. Por lo tanto, su independencia debía procurarse a base de los principios del liberalismo inglés basado en el empirismo filosófico y el regalismo mercantil de la época, haciendo de sus vasallos seres autónomos e individuales, bajo las normas del poder de *property* (derechos), *business* (ocupación) y *trade* (empresa) y considerando la necesidad del establecimiento de un gobierno autónomo, republicano y unitario. Dichas agrupaciones no continuaron la línea puramente masónica, pues la postura proindependentista, intervencionista y anglicana “insurgente”, “ajena” y “extraña” a las costumbres de “El Pueblo” hispanoamericano, las haría poco atractivas. Así las logias que se fundarían al respecto utilizaron algunos ritos masónicos y aceptaron tanto a varones como mujeres “patriotas”-“honorables”, dispuestos a mantener el secreto de su objetivo, constituyéndose en sociedades paramasónicas formalmente establecidas en Junio de 1798 bajo los nombres de: *Lautaro N° 1*, *Caballeros Racionales N° 2* y *Unión Americana N° 3*.

La Logia *Lautaro N° 1* debía preocuparse de preferencia en sus trabajos, por los asuntos de los pueblos de la costa del Atlántico de la América del Sur; la logia de los *Caballeros Racionales N° 2* por los de la costa del Pacífico; y la de la *Unión Americana N° 3* por los de Nueva España hasta Panamá,

incluyendo las Antillas. Mientras que la logia-madre, la *Gran Logia Hispanoamericana* asumía los poderes de “Supremo Consejo Provisional de la Academia de la Francmasonería Primitiva Hispanoamericana” (Cf. Martínez: 2001).

Entre los recién afiliados estaba Bernardo O'Higgins Riquelme, quien fue iniciado por Miranda en la logia *Caballeros Racionales N° 2*, en 1798. Cuando O'Higgins volvió a Cádiz a fines de Abril de 1798, Miranda le autorizó fundar la logia *Caballeros Racionales N° 3* de Cádiz, la que dirigió hasta su salida en 1800 para América. La Logia de Cádiz tenía entonces por miembros a Carlos de Alvear, Holmberg, José Matías Zapiola, José de San Martín y como su maestro a Bernardo O'Higgins, quienes llegarían en su mayoría a ser masones. Todos estos hombres creían sinceramente que las logias eran instrumento de liberación, por lo que cada uno contribuiría en su momento a establecerlas en distintos sitios de Sudamérica. Miranda dio seguimiento al trabajo de las logias hispanoamericanas y las activó entre los años de 1802 a 1805, tanto en Londres como en otros sitios (Cf. Antioqueño: 1900).

Para 1807, Francisco de Miranda volvió a reestablecer la logia *Caballeros Racionales N° 3* de Cádiz y creó otra más en Madrid, que con el tiempo se conocería como logia *Lautaro 41*. Ambas estaban inspiradas en las actividades, actitudes y rituales de las logias de la masonería. Por la ausencia de los “maestros” americanos, la logia inglesa histórica de Cádiz había sido dirigida desde 1800 y hasta 1811 por José de Gurruchaga, un español de origen vasco, y aunque retomó el mando el argentino y masón Carlos María de Alvear, pero debido a su traslado a Buenos Aires en marzo de 1812, junto con José de San Martín, José Matías Zapiola y Francisco Chilavert, el vasco continuó de hecho dirigiendo y sosteniendo la logia (Cruz: 1981, 325).

Fue entonces que se afiliaron a ella algunos novohispanos notables, como los curas José Herrera y Miguel Santa María, el Marqués del Apartado José Francisco Fagoaga, Fray Servando Teresa de Mier, Vicente Acuña, y Joaquín Lacarrera, entre otros. Tal como lo expone el propio Mier en su declaración ante la Inquisición años más tarde al ser interrogado, la Sociedad de los Caballeros Racionales “no era, ni contra la religión ni contra el Rey (...) Tampoco era de Masones” (Cf. AGN: 1817, Ramo Inquisición), y ello se sostiene cuando expone que en su iniciación se le pidió dar tres pasos de cada lado, y que Alvear le dijo que dichos pasos significaban que cuantos pasos diera a favor de América del Norte, los daría a favor de América del Sur, explicación razonablemente patriótica pero de ninguna manera masona (Cf. AGN: 1817, Ramo Inquisición; Hernández: 2008, 959 y 960).

Siguiendo el ejemplo de Miranda y demás sudamericanos, la logia *Caballeros Racionales N° 3* de Cádiz mantuvo comunicación con logias de Filadelfia (E.U.A.) y Caracas (Venezuela) y se crearían filiales en La Habana, Buenos Aires y Santiago de Chile. Por lo que respecta a los novohispanos, éstos crearían una oficialmente una filial de Lautaro en la villa de Xalapa en 1812, a cargo de Vicente Acuña; aunque se sabe que se organizó informalmente desde 1809. La logia tomó el nombre de “Sociedad de Caballeros Racionales”, pero como se desconoce el número que le fue asignada, así como no haberse podido localizar vinculación alguna de esta logia con las filiales masónicas establecidas en Londres, Filadelfia o Buenos Aires, y por contener formulismos y rituales de tipo masónico, ésta asociación se cataloga como paramasónica; aunque se sabe, tuvo algún contacto con una logia de La Habana, de acuerdo a uno de sus miembros de origen cubano que desertó de ella (Vázquez: 2011, 24-25; Palacio: 2010b, 157).

Entre tanto, en las juntas populares y en el mismo Ayuntamiento de Xalapa, hacia 1808, se opinaba sobre la situación y la postura del Virrey. Iturrigaray, apoyado por el Ayuntamiento de la Ciudad de México tras el ascenso de la Casa Bonaparte a nombre de José Napoleón I, rey de España, consideró que el trono español se había perdido y que era hora de proclamar la independencia de México, por lo que envió cartas a distintos Ayuntamientos para que lo apoyaran al respecto. El Ayuntamiento de Xalapa presidido por Ramón María Villalba le apoyó, así como el ejército que residía en la villa, pues para la época, el poder municipal se había restringido debido al orden militar, siendo Xalapa la primera población donde el poder militar se sobrepuso al civil (Rivera: 1971, 219).

Así pues, los intelectuales y el vulgo opinaban muchas cosas: que si el virreinato se arruinaría o no, que si Iturrigaray sería Rey de Nueva España con apoyo del ejército, que si la Iglesia intervendría y trataría de salvaguardar el reino español, que si las Juntas Provinciales asumiendo la soberanía del reino destituirían la Casa Real Borbón, la Inquisición y el virreinato, etc. Ante ello, el procurador general de Ayuntamiento de Xalapa, el hacendado dueño de los terrenos “Lucas Martín” y amigo distinguido de Iturrigaray, don Diego Leño, formó el 20 de julio de 1808, el primer pronunciamiento oficial al respecto: “En consideración á las circunstancias en que se mira nuestra nación, á quien amenaza una gran ruina, así como a la religión católica (pide) se formara á la mayor brevedad posible una junta, á la cual concurrieran, además de las personas de primer orden, todos los letrados que se encontraran en la población; que se nombrara una comisión que representara á su excelencia el Virrey los sentimientos que animaban á los capitulares, en armonía con los del pueblo y el ejército

acantinado, cuyos sentimientos eran de fidelidad á la persona de Iturrigaray” (En Rivera: 1971, 222-223).

El Ayuntamiento de Xalapa escribió a Iturrigaray que a partir de que se propagaron las noticias de la Península, se advirtió que los pobladores de todas las castas, indios, criollos y nobleza, un gran interés sobre el asunto, tratándose abiertamente en sus conversaciones, por las calles, por las plazas y en las tabernas, y que las reuniones iban en aumento a medida que llegaban más noticias, haciendo que la gente se viera dividida en grupos por todas partes “en confabulación”, por lo que se oían murmullos y se repetían pasquines en las casas de los jueces y en los parajes públicos, considerando la posibilidad de “una fermentación” causada por “la rudeza del vulgo” (Rivera: 1971, 223).

La junta de los “letrados” se llevó a cabo y consideraron que una Junta General Gubernativa promovida por Diego Leño en el Ayuntamiento, no era necesaria. Así se envió un comunicado a la Ciudad de México con el mismo Diego Leño y José Antonio de la Peña para establecer que “los paisanos y soldados estaban conformes de defender la patria y la religión”, y dispuestos a obedecer las órdenes de Iturrigaray (Rivera: 1971, 223). Ciertamente, el Ayuntamiento en la sesión de cabildo del 22 de julio habían manifestado su lealtad a la Corona Española y entraron en contacto directo con Iturrigaray coincidiendo en declarar la separación provisional de Nueva España de la Península ocupada y nombrar en adelante como México a la antigua colonia, por lo que se dieron prisa en tomar control y supervisión de las tropas que acantonaron en la región Veracruz-Córdoba-Xalapa esperando la posible llegada de los franceses (Blázquez: 2000a, 98-99).

Entre agosto y septiembre en el Ayuntamiento de la Ciudad de México, el abogado Francisco Primo de Verdad y Ramos junto con Juan Francisco Azcárate y Lezama, expresaron que la soberanía recaía en “El Pueblo” y al no haber un rey español en el trono de España, coincidieron que la soberanía podía recaer en la figura de Iturrigaray como representante del pueblo mexicano. A pesar del apoyo de los criollos y algunos nobles indígenas y mestizos acomodados, así como de algunos Ayuntamientos, particularmente el de Xalapa a través de la figura de Diego Leño, sólo asistieron a la creación de la Junta General Gubernativa y para una independencia de México, los miembros del Ayuntamiento de la Ciudad de México y los representantes del de Xalapa. La noche del 15 de septiembre de 1808 era apresado el Virrey Iturrigaray por el movimiento de españoles dirigidos por Gabriel Yermo; los xalapeños por su parte se devolvieron a su villa. Cuando Iturrigaray fue trasladado a la cárcel de Ulúa, al paso de Xalapa fue hospedado en “Lucas Martín” y aquellos xalapeños de

pensamiento liberal, encabezados por Vicente Acuña, intentaron liberarlo sin conseguirlo, logrando posteriormente no ser acusados por este intento, a excepción de Acuña quien fue deportado de Nueva España en 1809 por ser partidario de Iturrigaray y haber impreso folletos calificados de revolucionarios; además, en los primeros días de 1811 Acuña había sido iniciado en la Sociedad de los Caballeros Racionales de Cádiz (Lautaro N° 3) y enviado de regreso a Nueva España con el fin de expandir esta sociedad (Rivera: 1971, 224-230; Aragón: 2008, 2; Ciruelo: 2010, 263).

Ante los acontecimientos, Don Pedro Garibay, el nuevo Virrey, cambió las autoridades militares del acantonamiento, seguramente por desconfianza ya que las milicias en Xalapa eran fieles a Iturrigaray, terminando por disolver la concentración de tropas en Xalapa tras el juramento de Fernando VII como legítimo rey de España y sus dominios coloniales, a pesar de que no había regresado al trono; así en medio de una inestabilidad política en el Ayuntamiento de Xalapa y sus pobladores peninsulares y criollos, iniciaba el año de 1809.

María Teresa Medina y Miranda había nacido en el aún pueblo de Xalapa, hija de Pedro Medina y de Epitacia Miranda, el 16 de diciembre de 1773 (Cf. UV: 2009, Videoteca; Pasquel: 1975; DX: 2009, Peredo), “en una casona del barrio de Xalitic en Xalapa, Veracruz, marcando el momento de su alumbramiento la hora de la muerte de su madre, doña Epitacia” (Díaz: 2013,1).

Su madre no pudo recibir la atención necesaria para sobrevivir al parto, cosa común por entonces debido primero, a que una gran mayoría de mujeres durante el embarazo no contaban aún con los medicamentos necesarios para mantener un sano desarrollo tanto de la criatura como de la futura madre, así como también debido a las técnicas de las comadronas quienes en algunos casos podían llegar a causar un daño físico o infeccioso durante el parto. Dicha cuestión se intentaba remediar en España y Nueva España, tal como lo muestra la obra publicada en 1756 por el cirujano de Su Majestad, el español Babil de Gárate, *El Nuevo y natural medio de auxiliar a las mujeres en los lances peligrosos de los partos sin operación de manos ni instrumentos*, quien propone mejoras en la formación de cirujanos y comadres ante los problemas obstétricos, defendiendo la tesis de no acelerar el parto ante la aparición de los primeros dolores, y propone la de esperar a la aparición de las contracciones expulsivas (Castaño: 1956, 83-136).

A la muerte de su madre, fue su padre y su hermano mayor, Antonio, quienes se encargarían de la pequeña. Don Pedro era un comerciante peninsular de mediana fortuna, quien debido a su “buen

corazón” pudo darle buena crianza a su hija menor y una buena educación digna de la aristocracia, aprendiendo a leer y escribir, Doctrina Cristiana, Catecismo, Vida de los Ilustres, generalidades sobre ciencias y bellas artes, generalidades de las lenguas francesa e inglesa, literatura sobre política e historia de la Iglesia, de España y de Nueva España, escoger sedas y hacer bordados, preparar platillos y golosinas, saber sobre su arreglo personal, etc. Dicha educación la recibió en casa por maestros españoles y extranjeros particulares, los cuales para la época enseñaban una pseudo educación ilustrada rousseauiana pero con elementos regalistas y una filosofía proveniente del empirismo inglés, distinto a la de los profesores novohispanos, más cercanos a la ilustración práctica (Palacio: 2010b, 154-155; Gonzalbo: 1985, 116). Por su parte, su hermano se integraría a las Milicias del ejército virreinal buscando alcanzar cargos importantes y la seguridad de su familia, bienes y negocios.

En los últimos meses de 1807, llegó a la villa de Xalapa la noticia de que Francia había invadido España, por lo que el Virrey Iturrigaray ordenó que la mayor parte de las tropas virreinales se trasladaran a Xalapa, para estar preparados en caso de una invasión. De esta forma llega a esta villa el teniente coronel Manuel de la Sota Riva Llano y Aguilar, “un peninsular bien plantado de más de cuarenta años, pero de un vigor juvenil, robusto y de ojos verdes de santanderino trasterrado” (Palacio: 2010b, 155). Debido a su hermano mayor, es que María Teresa lo había conocido dieciséis años atrás, y desde entonces había estado enamorada de él esperando su padre le concediera el matrimonio que entonces el militar le ofreció (Cf. UV: 2009, Videoteca). El teniente coronel pronto ascendió a brigadier y tuvo a su cargo la fuerza virreinal de Xalapa, fue entonces que mientras el ejército se apostaba en la villa, Manuel visitaba a Antonio en la casa de la familia Miranda, donde en pequeñas reuniones platicaba sobre sus hazañas y aventuras, tocaba la guitarra y cantaba, encantando a María Teresa; debido a su nuevo cargo y la insistencia de él y su hija, el padre de María Teresa finalmente decide aceptar su matrimonio (Palacio: 2010b, 155).

Así, a la edad de 34 años María Teresa, típica bella mujer criolla xalapeña, de espesas cejas oscuras y ojos de aceituna, que parecía estar destinada a cuidar de su viejo padre el resto de su vida, “el 4 de noviembre de 1807 se casó con el teniente coronel Manuel de la Sota Riva Llano y Aguilar (teniendo él) 43 años de edad” (Pasquel: 1975, 81). El nuevo matrimonio pasó a una casa que su marido le habilitó en la calle de la Amargura (Palacio: 2010b, 155) y en 1808, nació su hijo de nombre Manuel, “poco después de que el Virrey Iturrigaray fuera destituido y un año después, justo cuando las noticias del desmembramiento de la conjura de Valladolid llegaron a Xalapa, nació la pequeña Teresa

Epitacia” (Palacio: 2010b, 156); los dos primeros hijos que tendrían en su matrimonio, pues la pareja tuvo cuatro hijos entre 1810 y 1817 (Cf. UV: 2009, Videoteca).

Debido a que los militares estaban al mando de la política y el comercio en la villa de Xalapa y siendo ahora el brigadier a cargo de las fuerzas militares en Xalapa, don Manuel de la Sota Riva estaba inmiscuido enteramente en los asuntos del Ayuntamiento, conocía a los intelectuales que se reunieron alrededor de Iturrigaray y los vigilaba de cerca, y aunque era partidario de una independencia novohispana, no consideraba oportuno unirse a las intenciones de don Diego Leño, quien, como hemos dicho, “(...) había tenido comunicación con el abogado Francisco Primo de Verdad y Ramos y con Juan Francisco Azcárate y Lezama, quienes eventualmente intentaron, sin resultados, colocar una Junta Gubernativa Independiente en la capital novohispana” (Díaz: 2013,2).

Por su parte, la esposa del brigadier, doña María Teresa, se encargó del cuidado de sus hijos como era de esperarse, pero de acuerdo a su nuevo estado, debía ser anfitriona de los invitados que tenía don Manuel cada semana en su casa. Como era la costumbre, tuvo que organizar tertulias en su casa desde 1807, y en ellas fue que conoció a todos los involucrados en la política xalapeña. Ella misma gustaba de la política, en casa de su padre había leído todo libro y periódico que llegaba a sus manos y se mantenía al tanto de los asuntos sociales y políticos de España y Nueva España. Así, su interés se vio reflejado en la conversación que sostuvo con los “letrados”, varones y mujeres quienes como *personas educadas* defendían sus opiniones con razonables fundamentos acerca de lo que en materia de política sucedía por entonces y lo pensaban podría suceder. Fue ahí donde se hizo de amistades, principalmente de origen criollo con las que coincidió y disintió a través de su sensibilidad, percepción, memoria y pensamiento; pero por encima de las apariencias y de aquellas palabras sabias basadas en razonamientos lógicos, María Teresa consideraba intuitivamente lo que creía era esencialmente lo histórico-cultural de la política en Nueva España (Cf. Peredo: 1999).

María Teresa estaba interesada y aprendía temas que “generalmente no les interesaba a las mujeres encerradas en la vida doméstica: economía, política, filosofía e historia” (Palacio: 2000b, 156). Este hecho puede explicarse hoy de acuerdo al desarrollo de la dimensión intuitiva del ser humano, puesto que la inteligencia intuitiva conecta la sabiduría personal y el sentido común de lo colectivo, con el fin de averiguar e interesarse de lo que sucede más allá de la vida personal (Cf. Marqués: 2006). Sin embargo, debido a la marginalidad sociocultural que sufre la mujer de la época, su mediana y limitada cognición del mundo, debe supeditarse al prejuicio de “lo evidente”, de acuerdo

a su propia apreciación, esto es, de acuerdo a una sospecha (psíquico), a una falta de explicación lógica (emocional), a la resolución inmediata de un problema (mental), y al ser revelado con claridad una situación (espiritual). Ello trae consigo un comportamiento intuitivo, tal como advierte W. Köhler (Seidner: 1989, 5-6).

La situación de España en 1808 con el ascenso al trono de José Bonaparte I y la postura que toma María Teresa al respecto muestra con mayor claridad esta circunstancia. El comportamiento intuitivo en María Teresa será reflejado tal cual debido a su relación entre lo que ha aprendido (educación) y lo que por su sentido común (intuición) considera enteramente “natural”. De este modo es que comprende a algunos visitantes criollos de sus tertulias, quienes de acuerdo a un pensamiento racional de corte liberal, trataban de explicar la situación de la Corona Española y el devenir para Nueva España. Ella se da cuenta de que la política española había caído en desgracia (lo evidente), no logra comprender por qué el soberano español cedió la Corona a los franceses (emocional), pero ante ello, cree que es “natural” y como solución inmediata, que Nueva España se separe políticamente de España (lo físico); sospechando que el nuevo rey francés intentará gobernar sobre las colonias españolas (lo psíquico), cree que los novohispanos deben prepararse para dicha invasión y luchar por la patria, el honor, la religión y el hogar (lo espiritual) (Cf. Díaz: 2013; Palacio: 2010b; Ciruelo: 2010).

De esta forma intuitiva, María Teresa está segura de que Nueva España pasará a formar su propio gobierno, uno autónomo que evitara repetir los desastres políticos de España y mejorará la vida de los pobladores novohispanos a partir de la toma de sus propias decisiones políticas en bien de la patria y la religión (Palacio: 2010b, 156). En ello coincidía con varios presbíteros, militares amigos de su esposo, licenciados y médicos que se hacían presentes acompañados de sus esposas en sus tertulias. Ente ellos destacaba los presbíteros Juan Catarino Cabañas, Ortiz y Muñoz; los militares Juan Bautista Ortiz, Mariano Rincón e Ignacio Paz; los licenciados Acuña, Tamariz, Castro, Apolvon y Ruiz; los médicos Ojeda, Lucido y Téllez; todos ellos serán miembros de una organización discreta y secreta que se denominó “Caballeros Racionales” (Rivera: 1971, 302; Palacio: 2010b, 157).

Para cuando se realizó el alzamiento de 1810 por el cura Hidalgo, ella se había unido en pensamiento al descontento generalizado de la región, la cual desde su percepción, en su gran mayoría estaba a favor de una independencia, por lo que comenzó a opinar públicamente en asuntos sobre la toma del poder político en pos de la soberanía. Su esposo supuso que era el camino adecuado para Nueva

España y aceptó racionalmente la condición en que se encontraban curas, comerciantes e intelectuales criollos acerca del movimiento independentista. Así, con apoyo de su esposo, “(...) su inquieto intelecto le impedía mantenerse alejada de las conversaciones que sostenían los intelectuales acerca de la posible independencia de la Nueva España, recibiendo a tales individuos en su propio hogar, donde a partir de 1810 se llevaron a cabo seguramente varias acaloradas y fructíferas discusiones, mismas que se aderezaron con la llegada del canónigo Ramón Cardeña y Gallardo, primo de nuestra inteligente protagonista” (Díaz: 2013, 2).

Ramón Cardeña y Gallardo, había llegado a Nueva España tras haber sido desterrado de la Península por un interés mundano en la reina María Luisa y se instaló como canónigo de la catedral de Guadalajara. En sus constantes viajes a México se relacionó con activistas independentistas e involucró a la afamada “Güera Rodríguez” para que apoyara este movimiento; además de hacerla una de sus amantes (Valle: 2005, 66).

Cardeña y Gallardo visitó Xalapa a principios de 1811 y conoció a los miembros intelectuales de la sociedad xalapeña, en particular a Vicente Acuña, con quien trabó franca amistad. El Lic. Vicente Acuña había sido deportado de Nueva España a Europa en 1809 por haber sido partidario del movimiento de Iturrigaray (Aragón: 2008, 2). En Europa conoció a Carlos de Alvear, el cual estaba a cargo de una Logia en Cádiz, a la cual se unió Acuña y le fue encomendado fundar una en América, por lo que lo hizo secretamente en la villa de Xalapa en 1811 denominándola la Sociedad de los Caballeros Racionales; tal cual el nombre de la Logia de Cádiz, siendo él su presidente (Aragón: 2008, 3).

Cuando María Teresa conoció al canónigo Gallardo, coincidieron en sus ideas independentistas y cuando éste le contó sobre la Sociedad, la mujer no dudó en integrarse al movimiento. Ella conocía a sus integrantes, pero aún no sabía de la sociedad secreta; seguramente por la posición de su esposo ante la situación con Iturrigaray, pero como todo había cambiado en España, su esposo la apoyó con ciertos límites; como era de esperarse la salvaguarda del honor y el hogar en la figura de su mujer. Ella acudió emocionada e interesada a las tertulias y reuniones ahora abiertamente como miembro de esta sociedad en casa de los miembros y en la suya propia, para discutir sobre los acontecimientos políticos. Su esposo no siempre podía acudir, él debía ser mucho más cauto por su posición, además se hallaba la mayor parte del tiempo entre su regimiento, pero no desconocía lo que pensaba y hacía su esposa (Palacio: 2010b, 157).

De tal manera que con la anuencia de su esposo, María Teresa no dudó en ofrecer como fijo su casa para las reuniones secretas de la "logia", cosa que se realizará en los años de 1811 y 1812. Es aquí donde se discutirían abiertamente tanto las ideas liberales que por aquel tiempo predominaban en la Península, como los planes, las estrategias y las acciones a seguir para conseguir el apoderamiento del gobierno y la toma de decisiones políticas autónomas.

Al frente de las reuniones se hallaba el Lic. Vicente Acuña (Díaz: 2013,2); acompañándose por el militar acantonado en Perote de origen cubano Evaristo Fiallo y el militar Juan Bautista Ortiz, oficial del regimiento de Lobera (Ciruelo: 2010, 264); los señores médicos Ojeda, Lucido y Téllez, acompañados por sus mujeres; el escribano Velad; los presbíteros Juan Catarino Cabañas, Ortiz y Muñoz; los militares a las órdenes de Nicolás Bravo, D. Mariano Rincón y D. Ignacio Paz; y los licenciados Tamariz, Castro, Manuel Apolvon y Ruiz; entre otros (Rivera: 1971, 302; Palacio: 2010b, 157).

Así, estas reuniones se dieron cita bajo el modo de una sociedad secreta, con ideales de la logia gaditana que tenía por nombre "Caballeros Racionales", pero que por admitir en ella varones y mujeres, era de tipo paramasónica. Esta asociación ya venía funcionando desde la llegada de Acuña a Xalapa, hacía un par de años, pero no tenía un sitio fijo donde celebrar sus reuniones, aunque era por lo general en casa de sus miembros, so pretexto de tomar chocolate, café o asistir a una velada literaria. Se dice que una vez que Bautista Ortiz y Vázquez Acuña se reencontraron, ya que se habían conocido antes en Cádiz, ambos acordaron iniciar reuniones para formar la sociedad y que las primeras reuniones se realizaron en el billar propiedad de Manuel Cruz, quien que además se dedicaba al transporte en literas (Ciruelo: 2010, 264-265). Como las demás logias de este tipo en Europa, ésta seguía ciertas directrices, tal como que "había una ceremonia de iniciación y se pedía a sus miembros un juramento que los comprometía a defender a la patria, no descubrir el secreto de la asociación y guardar siempre la religión católica" (Vázquez: 2011, 24).

Los miembros de la "Sociedad de los Caballeros Racionales", llegaron a tener contacto con los grupos insurgentes de la región de Veracruz y les apoyaron tanto en lo financiero, en lo material, como informantes de lo que sucedía en la región por parte del gobierno y ejército realista, en la difusión del movimiento a otros grupos y su comunicación, y en el envío de hombres a servirles de apoyo en su lucha. Así, les enviaron a los rebeldes materiales necesarios para sus actividades, tales como

pólvora, armas y caballos; también les enviaban noticias de los movimientos de los militares realistas y de otras ordenanzas en su contra.

Por su lado, como parte de esta asociación paramasónica, "la señora Doña Teresa Medina de la Sota-Riva fue la que con su persuasión y sus bienes con oportunos avisos, gastando mucho dinero y exponiéndose más logró formar la primera reunión respetable de americanos en el Estado de Veracruz, pues todos los que fueron a apoyar y fomentar la revolución por el rumbo de Naolinco en 1811 y 1812 salieron de la casa de aquella señora" (Rivera: 1971, 346).

Según los testimonios posteriores del juicio al que fue sometido el canónigo Ramón Cardeña, se señala que María Teresa no fue iniciada en dicha asociación, pero que sí está registrada su asistencia a algunas de las reuniones y varias de ellas se llevaron a cabo en su casa, sin embargo es un hecho que las mujeres no eran "iniciadas" en una sociedad netamente masónica constituida únicamente de varones, pero en una sociedad paramasónica como lo fue la de los Caballeros Racionales de Xalapa, esto no era necesario, así pues, sin duda, María Teresa pertenecía, acudía, discutía e intervenía en los planes y acciones de esta asociación.

De acuerdo a los objetivos políticos de la "Sociedad de los Caballeros Racionales" debía crearse una Junta Gubernativa para una Nueva España independiente, a través de la cual se ordenara un nuevo gobierno con leyes acorde a una nueva constitución de tipo liberal. Los asociados entraron en contacto con los jefes insurgentes José María Morelos y Nicolás Bravo. De acuerdo a ello, varios miembros de esta sociedad integraron la Junta Gubernativa Provisional de Naolingó (o Naolinco) por la que iniciaron planes y acciones concretas para la toma de posiciones y apoderamiento de plazas a favor del movimiento insurgente. Así, varios de sus miembros participaron en la "Conspiración de Perote", que tenía por objeto tomar el Fuerte de Perote para entregarlo a los insurgentes, sin embargo "el 8 de junio de 1812, siendo gobernador de la Fortaleza el brigadier del ejército español don Antonio Olazábal, se descubrió una conspiración en favor de la Independencia de México. El general Olazábal capturó a trece individuos y formándoseles Consejo de Guerra condenó a nueve a sufrir la pena capital, sentencia que se cumplió en el foso de la Fortaleza el 16 del mismo mes de junio de 1812. El descubrimiento de esta conspiración evitó que la Fortaleza cayera en manos de las fuerzas insurgentes" (Cf. GEV: 2010).

Entre los conspiradores estaban el licenciado Vicente Acuña, el cubano Evaristo Fiallo, el canónigo de Guadalajara Ramón Cardeña, el caudillo Mariano Rincón y otros intelectuales que de acuerdo a lo investigado por los realistas, planeaban la constitución de una junta gubernativa americana (Cf. DX. Peredo: 2009). Al ser descubiertos tuvieron que huir hasta Naolinco, por el camino de herradura, apoyándose en los lazos de había creado Benito Ochoa, un miembro más de esta sociedad. Benito Ochoa vecino del rancho de Chiltoyac, se hallaba para esas fechas reclutando gente y solicitando caballos en la zona de Naolinco, por lo que el cura de ese pueblo informó que estaba reuniendo algunos contingentes “para atacar dicho pueblo y después dirigirse a la villa de Xalapa” (Ciruelo: 2010, 266). Cabe señalar también que entre 1811 y 1816 el pueblo de Naolinco será centro de insurgencia, primero por influencia de María Morelos, luego por Nicolás Bravo y después por Guadalupe Victoria, teniendo por perímetro actividad guerrillera en Misantla-Naolinco-Puente Nacional-Huatusco.

El destino de todos los detenidos no se conoce, a excepción de Vicente Acuña y el licenciado Castro. El primero, fue capturado y trasladado al Fuerte de Perote y tras su tortura “(...) reveló la existencia de juntas masónicas en las que los partidarios de la independencia discutían sus planes contra las autoridades españolas (y) que conocía ‘hermanos’ tanto en Cádiz como en La Habana y Veracruz. Tal logia había sido instalada en Jalapa a imagen y semejanza de la Sociedad de Caballeros Racionales de Alvear, Mier y compañía, y estaba compuesta por unos cincuenta individuos –muchos de los cuales eran conocidos únicamente por su oficio y no por nombre-. Dicha logia era presidida por un canónigo de la catedral de Guadalajara, Capellán de Honor de su Majestad en esa ciudad, Ramón Cardeña y Gallardo” (Aragón: 2008,3). En cuanto al segundo, el licenciado Castro, estuvo preso en la Fortaleza y se le reconoció como “vecino de Jalapa, acusado de conspirar en favor de la independencia”; murió víctima de una enfermedad contraída en los calabozos de la Fortaleza (Cf. GEV: 2010).

También se supo que en medio de la presencia de los soldados de la guarnición y la organización de los patriotas en Xalapa, la sociedad secreta realizó su actividad en las casas de Mariano Rincón, el carpintero José Mariano Lucido, el sastre Manuel Téllez, en la del licenciado Manuel Apolbón y en la del patriota Velasco, reclutado entre sus nuevos miembros a artesanos, comerciantes, curas, abogados, maestros e incluso militares y patriotas, haciendo por número de miembros de esta agrupación, de setenta y siete” (Ciruelo: 2010, 265-266).

Tras el frustrado golpe para apoderarse de la Fortaleza de Perote, los realistas localizaron a los conspiradores y se dio la orden al brigadier de Xalapa de hacerse cargo del asunto. De este modo Manuel de la Sota Riva tuvo que advertir a su esposa de lo que debía hacer. No obstante, “amando profundamente a su esposa, mucho pesar le dio al caballero tener que dar aviso a su cónyuge sobre su amargo deber, advirtiéndole a la vez firme y cariñosamente que se alejara de tal entorno si no quería acabar en la cárcel, pues su influencia no podría protegerla durante demasiado tiempo” (Díaz: 2013,2).

María Teresa intentó avisar a todos sus compañeros de la sociedad, sin embargo, Cardeña y cuatro de los miembros fueron hechos prisioneros en diciembre de 1811 (Díaz: 2013,3). El clérigo Cardeña fue detenido bajo una primer acusación de “jugador y licencioso” por la jurisdicción del Santo Tribunal de la Fe de Xalapa siguiendo órdenes del Virrey Félix María Calleja, para trasladarlo después a la ciudad de México, donde la Santa Inquisición, liderada entonces por Miguel Bataller, lo torturó e hizo confesar, acusándolo de pertenecer a una sociedad con todas las apariencias del “francmasonismo” y con el objeto de “fomentar la independencia de este reino” con asiento en la villa de Xalapa.

Al parecer, su detención se debió a un acto bien calculado del Virrey Calleja. Desde el mes de abril Cardeña estaba sometido a vigilancia y siguieron sus movimientos para atar cabos; primero en una reunión con Mariano Rincón y Manuel Cruz en casa de este último resultando al día siguiente que Cardeña saliera Xalapa en litera con rumbo a Veracruz en un convoy en el cual lo acompañaban Micaela de Barquiarena y María Teresa Medina, siendo detenido por una partida de insurgentes en El Encero, entre los que se encontraba Mariano y tras sostener una conversación con los rebeldes obtuvo fácilmente su libertad y la de todos los pasajeros de las literas, lo cual levantó serias sospechas (Ciruelo: 2010, 267-268).

Esto sirvió como parte de la evidencia que más tarde sería usada en su contra tras de ser detenido y trasladado a México, a las cárceles secretas de la Inquisición donde estaría preso hasta 1812, cuando debido a la disolución del Santo Oficio salió libre de los cargos de masón, conspirador e insurgente (Valle: 2005, 72). Por su lado, Evaristo Fiallo logró escapar para integrarse en el ejército insurgente. También otros muchos lograron evadir a los realistas gracias al aviso de María Teresa, quien gestionó su resguardo en las bodegas del mercado aún pertenecientes a don Pedro Medina, padre de María

Teresa, para posteriormente abastecerlos con comida, monturas y armas con el fin de que pudiesen huir (Díaz: 2013,2-3).

Las semanas siguientes María Teresa no cesó diariamente en llevar alimentos y dinero al escondite del mercado. Muy pronto, como lo había hecho desde su juramento en la asociación a favor de apoyar el movimiento patriótico insurgente, y arriesgando su honra, su fortuna, su matrimonio y su vida, los proveyó de arreos, armas y caballos para que pudieran escapar de Xalapa.

Así, con la ayuda de esta mujer escaparon de las tropas realistas, vestidos como arrieros o disfrazados de indios, y de uno en uno, los compañeros de conspiración de María Teresa, se fueron rumbo a la posta de Banderilla (Palacio: 2010b, 158). Luego se dirigieron a Naolinco, a cinco leguas de Xalapa, donde se reorganizaron en la Junta Gubernativa Americana; nombre dado de igual forma a la que presidía López Rayón en Zitácuaro. En esa junta se siguieron discutiendo las ideas, gobierno y leyes liberales que podrían conformar el nuevo régimen americano, sin embargo muy pronto fue disuelta debido por la persecución que se dio de sus miembros y al ser descubierta por el coronel realista Ciriaco del Llano en julio de 1812 (Díaz: 2013,3; Palacio: 2000b, 159). Así los integrantes tuvieron que movilizarse, por ejemplo, Mariano Rincón marchó en los alrededores de Naolinco donde logró levantar en armas a cuatro mil hombres (Cf. DX. Peredo: 2009), mientras que la Junta "(...) tuvo que emigrar mas tarde á Misantla, donde se disolvió: se había dado el tratamiento de alteza, y algunos de sus miembros continuaron sus esfuerzos por la causa que habian abrazado, distinguiéndose entre ellos D. Mariano Rincon, que siguió haciendo sus correrías por el rumbo de Coatepec, y después de haber pretendido tomar á Jalapa por asalto en unión de D. Nicolas Bravo en 1813 (...)" (Rivera: 1971, 302-303).

De esta forma, los cincuenta participantes de la "Sociedad de los Caballeros Racionales" fueron descubiertos, perseguidos, su asociación disuelta y su participación en la lucha insurgente fue breve, y muchos de sus integrantes condenados a muerte (Guedea: 1993, 185-208).

Sin embargo, y debido a su decidido interés por salvaguardar la patria, el honor y la religión de los novohispanos independientes con "gran integridad", mediante su libre decisión a favor de una nueva patria libre e independiente que tuviera su propia Constitución para regirse liberalmente bajo las ideas de las logias del Norte, María Teresa no dejó de ayudar, aun cuando la asociación se hallaba dispersa. Intuitivamente ella continuó trabajando para la insurgencia y sumó nuevos adeptos gracias

a su diligencia y astucia conque hablaba y actuaba por los ideales rebeldes. Estudiada y de gran porte, siguió haciendo reuniones en su casa para propagar el espíritu de toma de decisión política, libre y soberana, sobre una independiente Nueva España. De hecho, su clase de apoyo fue muy distinto a las acciones de Benito Ochoa, quien en los primeros meses de 1812, pero sobre todo a partir de abril, al mando de la insurgencia y por medio de amenazas, había hecho que algunos de los soldados realistas se pasaran a su ejército, gracias a lo cual consiguió tomar los pueblos de Ayahualulco e Ixhuacán y avanzaba hacia las rancherías de Motuapan, cercanas a Xicochimalco, pueblo que no tardaría en tomar también, pero que por su forma de actuar los militares lo desobedecerían.

En cambio, gracias al desarrollo de su sensibilidad, percepción, memoria y pensamiento sobre el imaginario sociocultural que absorbía María Teresa (Cf. Gigerenzer y Murray: 1987), más militares realistas se pasaban al lado insurgente con libre decisión debido al tratamiento intuitivo y emotiva explicación que María Teresa les daba cada vez que podía, en su casa cuando esperaban a su esposo para entrevistarse con él o en lugares públicos en que se atrevía a hablar esta mujer de lo que le era “evidente” de acuerdo a su propia apreciación. Los ideales y mentalidad de los caballeros racionales la instruyeron en la crítica y la dirijieron para que ella pudiera apreciar, bajo el prejuicio de “lo evidente” aquello que sucedía. De esta manera, racionalmente deducía que su propia apreciación estaba caracterizada por la sospecha (plano psíquico), por lo que a falta de una explicación lógica su apreciación podría caer más en lo emocional; ello conllevaría a que sus resoluciones inmediatas frente a un problema (plano físico), no fueran de inmediato reveladas con claridad y diera por sentada una situación espiritual.

Así pues, bajo esta fórmula es que ella veía la realidad de entonces e instaba a luchar emocionalmente por “la patria” y espiritualmente por “la religión”, mediante un rol de honor y salvaguardando la actividad del hogar, haciendo de varones y mujeres seres íntegros: sospechaba (psíquico), que los militares novohispanos deseaban (emocional), una resolución inmediata al problema (físico) sobre luchar a favor de un gobierno desaparecido, considerando que debía en su interior ser revelado con claridad la decisión que debían tomar (espiritual) y salvaguardar su patria, religión, honor y hogares (Seidner: 1989, 5-6). Así lo menciona el escritor Roberto Peredo quien se dedicó académicamente a rastrear la vida de María Teresa, naciendo de su investigación su escrito, en un primer borrador inédito, la novela histórica *El umbral. María Teresa de Medina, la dama*

insurgente (2009), donde explica al personaje como aquél que “demostró integridad” con la cual llevó a defender sus ideales.

A pesar de toda la cautela de María Teresa, “(...) sus andares eran vigilados y estuvo a punto de ser apresada, siéndole permutada la condena por el destierro gracias a la intervención de su esposo y su hermano, siendo también este último miembro de las tropas realistas” (Díaz: 2013,3). Don Manuel de la Sota Riva había logrado con toda su influencia librar a su esposa de las cárceles de la Inquisición, a cambio de que ella se trasladara a la Ciudad de México desterrada de Xalapa a fin de que dejara de apoyar a los insurgentes, quienes a la fecha de final de año de 1812, tenían en su poder la región comprendida entre Naolinco y Misantla (Cf. Rivera: 1971, 346; UV: 2009, Videoteca). Que obtuviera este privilegio fue en gran parte por tener una condición notable, ser esposa de un brigadier con despacho de una villa; aunque ello también demuestra también su exitosa gran determinación y convicción por apoyar a la insurgencia prestándole todo tipo de auxilio (Palacio: 2010b, 159).

El brigadier de Xalapa, también tuvo que renunciar a su puesto debido a una cuestión de “seguridad militar y política”. También lo tuvo que hacer Antonio, el hermano de María Teresa, por lo que toda la familia de la Sota Riva tuvo que mudarse a México y ambos militares fueron reasignados en el ejército realista bajo las órdenes de Agustín de Iturbide.

María Teresa se tuvo que abstener de mantener relación con los insurgentes, lejos de la tentación de las actividades independentistas de Naolinco. Atada por el juramento hecho por su marido de que ella no formaría parte activa del movimiento insurgente, puesto que su honor y su hogar dependía de ello, se dedicó a consolar a los presos “alzados” por tal crimen insurgente, así como hacer visitas a las mujeres presas por infidencia, colaborando en las obras pías y ayudando a desamparados en las casas de recogidas y orfanatos al lado de otras mujeres nobles desde 1812 hasta 1821; en ese transcurso tuvo otros dos hijos (Cf. UV: 2009, Videoteca).

Mientras tanto, Manuel Sota Riva y su hermano Antonio Medina y Miranda se lanzaban en contra de las guerrillas insurgentes en las furiosas campañas de Iturbide. En el transcurso de las contiendas Don Manuel fue ascendido a Mariscal de Campo y cuando Iturbide logró junto con O’Donojú y Guerrero la independencia de México, marcharon al frente, triunfantes en la Ciudad de México con el Ejército de las Tres Garantías. Así el 27 de septiembre de 1821, cumpleaños de Agustín de Iturbide, y siendo

general en jefe de las fuerzas del ejército, llevaba a su lado a sus grandes amigos Manuel de la Sota Riva, condecorado con la Orden de Guadalupe, y a Antonio de Medina, que se convertiría en Secretario de Guerra del futuro emperador (Cf. Pasquel: 1975, 81; Díaz: 2013, 3; DX. Peredo: 2009).

María Teresa no pudo nunca explicarse racionalmente cómo es que pudo soportar ver a su marido y su hermano luchar en favor de las fuerzas realistas. Pero con seguridad tenía la esperanza de que los realistas entendieran “lo evidente”, pues de acuerdo a su propia apreciación Nueva España estaba condenada a ser independiente, además sospechaba (psíquico) que los militares realistas con los que tuvo que llegar a tratar, estaban más interesados en riquezas y ascensos que salvaguardaran el patrimonio creado en la Nueva España antes que ceder gran parte del poder obtenido a sus superiores de España. Veían en ellos un cansancio por el cual sentía no podían luchar más (emocional) y que Iturbide claramente entendía. Por lo que cuando Iturbide decidió aliarse con los insurgentes, a María Teresa le pareció una resolución “natural” e inmediata al problema (físico), tal cual imaginó, como una “revelación” esperada (espiritual) y con ello dar paso a la verdadera independencia de Nueva España (Seidner: 1989, 5-6).

Ello se tradujo en que María Teresa reconociera como legítimas las ideas liberales de masones como Iturbide, O’Donojpu y Guerreco, sin distinguirlos de escocés o yorkinos, para ella eran masones que finalmente les era evidente la disposición de “El Pueblo” hacia la autonomía del país, la creación de una Constitución y la instauración de una Junta Provisional Legislativa; demostrándose así su disposición política liberal. El plan propuesto por Iturbide como forma de gobierno estaba basado en una cámara única con representación proporcional a la importancia de clases y elección directa, y aunque esta propuesta daba predominio a los grupos privilegiados y eliminaba el papel elector de los ayuntamientos, María Teresa comprendía la importancia de los “racionales”, como personajes que tomaban las mejores decisiones y al ejecutarse se lograba un cambio político que llevaba el germen liberal del progreso; tal como en Xalapa se había hecho en tiempos de Iturrigaray (Rivera: 1971, 214-216). Sin embargo se aprobó la propuesta de una sola cámara sin separación de clases ni representación proporcional y con elección indirecta, favoreciendo a los cabildos, a los abogados y al clero bajo (Villoro: 2009, 521).

Ante ello María Teresa, quien era más que una aristócrata ilustrada o una *persona educada*, siendo un *individuo* de corte claramente liberal, con ideas políticas concretas aplicadas por la masonería y con su propia experiencia en su paso por la sociedad paramasónica de “Los Caballeros Racionales”,

cree con certeza que sólo los criollos y españoles bien afincados en México, podrían gobernar y resistir juntos el embate de España y las potencias europeas, pues viendo a México independiente, tratarían de desestabilizarlo. Así, cuando en mayo de 1822 Iturbide se distanció abiertamente con el Congreso en contra de los republicanos entre quienes se hallaban Miguel Barragán, Juan Horbeagozo, Guadalupe Victoria, Pedro Celestino Negrete, José Morán, Nicolás Bravo y Vicente Guerrero (Arias, 1880; 73), María Teresa vio “naturalmente” que estos hechos eran consecuencia de la necesidad de un “individuo fuerte” para la patria, e Iturbide lo había demostrado durante toda su trayectoria militar; su inteligencia intuitiva respaldaba tal situación, por eso y no por otra circunstancia, es que “se dejó llevar” por el entusiasmo frente al nombramiento del emperador de México (Palacio: 2000b, 160).

Cuando la noche del 18 de mayo de 1822 fue proclamado emperador Iturbide por la guarnición de México y “El Pueblo” de la Ciudad de México, quedó claro que el Impero se cernía sobre el nuevo país. Así, a la mañana siguiente Iturbide enfatizó que “la ley era la voluntad del pueblo y que no había nada sobre ella”, además consideró necesario tal “sacrificio” porque “la patria estaba en peligro”. El Congreso se reunió ante tal situación y el diputado Valentín Gómez Farías, apoyado por cuarenta y seis diputados más, opinó que el Congreso tenía la última palabra para declarar a Iturbide emperador o no y agregó que a Iturbide debería obligarse a obedecer la Constitución, leyes, órdenes y decretos que emanasen del Congreso mexicano (González: 2005, 168).

Finalmente, el Congreso de ciento un miembros votó, e Iturbide resultó electo por sesenta y siete sufragios contra quince. Este hecho llevado a cabo de forma liberal, fue significativo para que María Teresa aceptara de muy buena gana el Imperio, y debido a la posición de su esposo y de su hermano, provocó “naturalmente”, que a María Teresa se le ofreciera un puesto destacado como dama de honor de la emperatriz doña Ana María Huarte, como recompensa a sus esfuerzos en pro de la Independencia, a lo que ella decidió, como consecuencia de su parecer intuitivo, aceptar (Cf. Pasquel: 1975, 81; Díaz: 2013, 3; DX. Peredo: 2009).

Lo que a continuación sucedió, como cosa que no pudo explicarse tampoco María Teresa, fue el hecho de que los borbonistas (ilustrados masones escoceses) y los republicanos (liberales masones yorkinos), unieron sus fuerzas para apoyar el derrocamiento de Iturbide haciendo que el emperador tuviera que abdicar en marzo de 1823 y exiliarse en Europa. María Teresa no comprendía cómo estos grupos se atrevían a destronar al individuo que daría orden y enfrentaría las adversidades del país

salvaguardando la patria, la religión, el honor y los hogares de México. Con seguridad consideró que no les era “evidente” el necesario orden aristocrático con que se desarrollaría un país independiente amenazado por los extranjeros; además a sabiendas de su educación política, con seguridad también sospechaba que las manos intervencionistas de Inglaterra u algún otro país europeo por apropiarse de los bienes de la nación estaban en juego (psíquico); y que tanto los masones escoceses como los yorkinos estaban apoyados por estas fuerzas que les prometían protección, bienes y riquezas (emocional); y conociendo la ambición de estos caballeros, intentaban desesperadamente implantar un gobierno republicano lo más rápido posible (mental), para con él “revelar” sus verdaderas intenciones que no favorecían a “El Pueblo”, sino sólo a sus correligionarios (espiritual) (Seidner: 1989, 5-6).

De este modo, la familia de la Sota Riva, quien había estado del lado del emperador, tuvo que salir de la ciudad, así como de la escena política por ser nombrados “enemigos de la República”, como fueron llamados los generales iturbidistas Anastasio Bustamante, Antonio Andrade, Luis Quintanar, Zenón Fernández, Manuel Rincón, José Rincón, Antonio López de Santa Anna, Luis Cortázar y Rábago, José Antonio de Echávarri, Vicente Filisola y por supuesto, Manuel de la Sota Riva (Arias, 1880; 73).

Si recordamos lo políticamente sucedido entre 1823-1824 en la nueva República, podríamos concordar con Lorenzo de Zavala quien dio cuenta de una contradicción profunda en la nueva vida social y jurídica de México, pues se trataba de conciliar la creación de “instituciones democráticas con elementos monárquicos”, lo cual tuvo como consecuencia el que mientras “una parte de la Constitución llama y provoca al pueblo a la libertad, a la igualdad, al equilibrio *individual*; la otra sujeta su conciencia y sus pensamientos, eleva clases privilegiadas y establece una lucha perpetua de intereses y de opiniones; lo que equivale a la imposibilidad de poner en práctica los principios de la Constitución de 1824 (En Urías: 1996, 113).

Es así como María Teresa con la integridad que la caracterizó, sostenía como *individuo* que era, que la decisión por un gobierno fuerte era la mejor decisión política para el naciente México. Si bien debió vivir bajo una percepción liberal y al mismo tiempo bajo una aristocrática que le proveía los privilegios que tenía su familia; no aceptaría ni entendería por qué los habría de perder con la llegada de la Constitución de 1824. Tal normatividad era a su parecer contradictoria, pues quién mejor que los “letrados”, que para ella “era evidente”, serían los nuevos aristócratas como individuos

que son, tuvieran la libertad de hacer y tener en México en una Junta Governativa ; con el deber de salvaguardar la patria, la religión, el honor y el hogar.

Hasta aquí es donde podemos dar cuenta de la vida de María Teresa, debido a que no se vuelve a hallar más fuentes sobre su vida. Muy recientemente Melchor Peredo en su pintura mural en el Palacio de Gobierno del Estado, en la ciudad de Xalapa (Cf. DX: 2009, Peredo), expone como figura principal a María Teresa Medina Sota Riva, teniendo en su mano la declaración de los Caballeros Racionales conteniendo la frase “Junta Governativa Americana”, aquella celebrada en Naolinco (Cf. UV: 2009, Videoteca).

María Teresa fue una mujer íntegra que de forma intuitiva y bien convencida, se unió a la logia paramasónica de los Caballeros Racionales y debido a su intelecto, educación, estatus social, pero sobre todo a una percepción intuitiva, fue que la llevó a tomar libremente una *decisión propia* como *individuo*, pues contaba con una percepción política, más allá de ser un sujeto con entendimiento moral o una persona educada estrictamente en la con razón práctica. Comprendiendo limitadamente el proceso histórico político y sociocultural español y novohispano, actuó en conformidad a su percepción intuitiva que la llevaba a luchar por la patria y la religión, el honor y su hogar, haciéndola una mujer íntegra la cual a través de su comportamiento la expuso como transgresora del imaginario sociocultural de la época colonial llevando a cabo actividades como conspiradora y “seductora” a favor de la idea de independencia política para su patria mexicana.

Para finalizar este apartado y el trabajo de Tesis, hay que ser muy precisos al respecto, pues lo que se advierte en María Teresa es importante de mencionar. En ella aparece cierta continuidad en la postura de la mujer aristócrata y criolla. Esto es, se advierte cierta continuidad en la postura de la mujer que ambiciona o se encuentra ligada a los privilegios de la aristocracia y del nuevo poder de la descendencia criolla, pues aún su imaginario sociocultural descansa en el tipo de moral católica, de instrucción dual regalista-ilustrada. También la continuidad puede ser percibida debido a su conducta intuitiva, que para el discurso ilustrado y liberal es propio de la “mujer” y que desde un punto de vista filosófico empirista, la margina de la vida política por no ser de inteligencia y conducta “racional” imposibilitándola como un individuo de verdad, puesto que su limitante en educación y participación activa en la vida pública la hace solo “intuir” la realidad, orillándola a que se involucre más con un imaginario sociocultural de función equilibradora que se halla en sus roles clásicos de madre, esposa, ama de casa, etc., donde se propicie mayormente una inmovilidad social, estatización

y fetichización de las costumbres y normas instituidas, determinando así su inmovilidad y falta de cambio en su comportamiento; simbolizando para inicios del siglo XIX, el resguardo de la patria y el hogar, cayendo nuevamente cautiva en una nueva tradición.

De esta manera, se confirma que a pesar de que algunas mujeres transgredieron la norma moral, religiosa y secular, así como el imaginario sociocultural equilibrador de su época, siendo éstas “pioneras” al llegar a ser *personas e individuos*, la moral católica se impuso cómo costumbre novohispana en la continuidad del comportamiento de la mujer. La nueva organización en Nueva España a través de las reformas borbónicas y el proceso de independencia no trajeron consigo cambios considerables para la situación de la mujer, pues ésta se mantuvo recluida en las actividades domésticas y aún los pensadores liberales no consideraron a la mujer igual que los varones en cuanto a sus derechos sociales y políticos manteniéndolas como *sujetos* con “minoría de edad”, incapaces de pensar racionalmente y ser incapaces de seguir las leyes civiles y por tato efectuar contratos civiles como individuos; lo que las hacía incompatible con la formación de un mundo racional contemporáneo (Ramos; 1992, 56; Urías: 1996, 90; Pateman: 1995, 144).

CONCLUSIONES

La presente Tesis denominada “La mujer y su comportamiento durante el periodo de independencia en México, 1767-1824. La moral católica como costumbre novohispana en la continuidad del comportamiento de la mujer”, respondió a la pregunta general acerca de ¿cuál fue el comportamiento de la mujer antes, durante la época borbónica e inmediatamente posterior al movimiento de la Independencia en México?, considerándose como principales variables de la época: la conducta de obediencia y rebeldía en la mujer acomodada de distintas castas (estatus social); el tipo de moral católico como normatividad sociocultural, en lo religioso y en lo secular (civil); el rol social y la actividad productiva de la mujer en los siglos XVI, XVII y XVIII; los imaginarios socioculturales mediante su función equilibradora y desequilibradora; los patrones de temporalidad para los siglos XVI, XVII y XVIII de España y Nueva España; y las ideas y pensamientos, así como las acciones y prácticas, de jesuitas, ilustrados, y masones que influyeron en el comportamiento femenino.

El recorrido realizado para comprender el comportamiento en la vida de las mujeres permitió, por un lado, entender mejor la normatividad del imaginario sociocultural que subyacía en el pensamiento y conducta de obediencia de la mayoría de los habitantes de España y Nueva España, es decir, la continuidad religiosa católica en sus costumbres. Pero por otro lado, entendimos cómo en ese imaginario sociocultural un cierto tipo de mujer, atípica y excepcional, irrumpió mediante su pensamiento y conducta de rebeldía.

La función social asignada tanto por la Iglesia Católica como por el régimen civil monárquico con respecto a cómo el varón y la mujer debían conducirse en la vida privada y pública, estaba destinada a regular sus relaciones, y particularmente en la mujer, a impedir su igualdad social con el varón. Sin embargo, la emergencia de las ideas jesuitas, ilustradas y masonas, llegadas a España y Nueva España, van a desequilibrar dicha función, particularmente entre los varones que anhelaban un cambio significativo bajo un nuevo orden civil. Pero como hemos visto, hubo excepciones interesantísimas entre algunas mujeres quienes abrazaron esas ideas y se distinguieron del común por la forma como manejaron su rol social y actividad productiva.

Estas mujeres tuvieron en común una propia percepción acerca de sí mismas, distinta a la norma moral de la época, ya sea por su casta, estatus social, educación o bien la cercanía con pensamientos

y actividades “rebeldes”, ello originó una postura consciente en ellas acerca de su valor e importancia, más allá de la sujeción que el vasallaje tradicional imponía, haciéndolas ser las primeras mujeres autosuficientes y autónomas, las primeras personas ilustradas, y los primeros individuos féminas con un pensamiento sobre igualdad de derechos y libertad soberana.

Si bien la moral católica como costumbre novohispana se impondrá como norma del México independiente, los varones y las mujeres “rebeldes” demostraron que: los modelos, valores, ideales, pensamientos, acciones y actividades de autosuficiencia, autonomía, e independencia económica jesuita; así como la fraternidad, igualdad de derechos y libertad soberana de los ilustrados; y el personalismo, libertad individual republicana y libertad comercial masona; sentaron precedente para que futuras generaciones tomara a estas mujeres como pioneras de la lucha por la igualdad de género.

Es singularmente interesante observar a través de la temporalidad histórica, cómo primeramente es vista la mujer por la Iglesia y la sociedad secular, y luego cómo ésta percepción, por un lado, se sostiene por la institución eclesiástica, pero por otro, la sociedad secular la va transformando. Al notar que el patrón humanista cristiano ascético español proveniente del discurso hispano es el imaginario sociocultural del siglo XVI, esto nos indica que el rol y la actividad de la mujer debía mantenerse como “sujeto de tentación” y “pecadora”. En cambio, el patrón humanista cristiano justificante proveniente del discurso novohispano para el imaginario sociocultural del siglo XVII, advierte a la mujer como “sujeto inocente” o “ilusa”. Ya para el siglo XVIII el patrón humanista cristiano está declinando, aunque convive con el nuevo, el despótico ilustrado mercantil, donde se advierte a la mujer como un “sujeto útil socialmente” y la cual debía un nuevo tipo de fidelidad a la Corona, esta vez a través de un trabajo remunerado, tratando de poner fin a su rol y actividad “pasiva” que al margen de la producción social se desenvolvía, iniciándose una revolución en el pensamiento y las actividades en España y Nueva España. Esta revolución se explica gracias a las fuerzas económico-sociales que modifican la condición sociocultural del varón y la mujer, reflejando en ellos la presencia de un subjetivismo que en algunos de ellos se vuelve “transgresor”, y se deja influenciar por los nuevos ideales jesuitas, ilustrados y masones.

Así pues, bajo esta temporalidad y bajo el proceso referido, es que la mujer se vio involucrada, y en casos excepcionales, participó en esos cambios provenientes de pensamientos y actividades novedosas: primero por el interés jesuita contrarreformista de alcanzar una educación que

promoviera la autonomía y la libertad mercantil necesaria para la Nueva España; en segundo lugar, el interés aristócrata novohispano por lograr la autosuficiencia económica frente a la Corona Española; en tercer lugar, el interés ilustrado por lograr la igualdad social que favoreciera a la creación de un nuevo país compuesto por personas útiles y prácticas, contrario a la pasividad y dependencia del vasallo; en cuarto lugar, el interés masón por hacer de los antiguos vasallos, personas que pudieran tener libertad de decisión propia como individuos; y en quinto lugar, el naciente interés liberal por generar una identidad nacionalista en quienes vivirían y se autogobernarían como individuos y ciudadanos de la nueva República.

En lo que respecta a la búsqueda de las bases normativas del comportamiento de la mujer en España y Nueva España en los siglos XVI, y XVII, se determinó que éstas provinieron de la Iglesia Católica, siendo estas normas tanto de índole espiritual como material, bajo una temporalidad expresada en el Calendario Litúrgico que las normaba, exigiendo de ellas un rol y actividades ajustadas a los modelos de pureza y santidad, basados en la práctica de las virtudes cristianas que de manera patriarcal se imponían a los vasallos del reino.

Por eso la mujer en su rol de hija, hermana, prometida, esposa o viuda, ocupó un lugar especial tanto en la casa de su familia como en la casa de Dios, pues debía servir a su “señor”, ya sea siendo éste el varón de su casa (padre, esposo, tío, hermano mayor, etc.), o el varón de la Iglesia (monje, presbítero, obispo, arzobispo, etc.), del mismo modo que en su actividad productiva ligada a ser “ama de casa” y “sierva del señor”; por lo que dicho rol y actividad se convirtió en un “don apreciado” en la mujer. Sin embargo la actividad de la mujer estaba menospreciada por la Iglesia patriarcal, pues siempre contrajo actividades de índole secular o civil que no le eran bien remuneradas, como ser trabajadoras en el servicio doméstico, en el servicio de hospedaje, como artesanas, como ayudante de panadería o abarrotes, comerciantes por su cuenta, como vendedoras en los mercados o de puerta en puerta (vendedoras ambulantes), manejadoras de talleres, o como trabajadoras dedicadas a la costura o al bordado o a la confección con textiles. Por lo que respecta a la mujer bajo el rol de beata, debía estar entregada al celibato, la obediencia, la pobreza y la castidad, siendo su actividad productiva “hermana de la caridad” y viendo una vocación de vida contemplativa en la oración y bajo un estado de clausura. De esta manera, la mujer en todos sus roles, debía realizar “buenas obras” para salvarse y mantenerse, en vida y en muerte, haciendo visita y asistencia en casas de cuna, labores de asistencia a hospitales, visita a ancianos, arreglo de festejos religiosos, participación en las misas y procesiones, visita a recogimientos, labores en los conventos,

visita a las cárceles de mujeres y sirviéndose de las capellanías de misas donde la mujer encontró lugar para sus deberes morales y servicios misericordiosos.

Se determinó también que la normatividad secular del siglo XVI impuesta por la Iglesia, era apoyada por eminentes escritores que difundieron los roles y actividades más tradicionales de la mujer: saber coser, labrar, cocinar, barrer, fregar, y todas las otras cosas que en casa eran necesarias, pues “deben saberlo para aprenderlo a mandar”, a sus hijas o servidumbre.

Así pues, para Luis Vives la mujer debía mantener a toda costa la virtud y la honestidad, aprendiendo a guisar de comer sobriamente, templada y limpia, se le instruya para leer libros virtuosos solo por saber, siendo callada y atiende la casa y la hacienda. Para Antonio de Guevara la mujer debía saber regir su casa mediante las virtudes como la cordura, la prudencia y la honra, ser una mujer siempre ocupada alejada del ocio, ser diligente para guardar la hacienda sin malgastar dineros, ser amiga de buena compañía para el marido, y mantener la paz en el hogar a través de su silencio. Para Pedro Luján la mujer debía mantenerse en casa, mantenerse callada evitando enojos con el marido y conteniendo la ira y la venganza, estar a cargo de “aderezar” las cosas de la familia, saber regir bien su casa y su familia, tener virtud siendo callada, pacífica, sufrida, retraída y honesta, y no vestirse de colores que no son decentes. Para Fray Luis de León la mujer debía ser de naturaleza flaco y frío, inclinada al sosiego y a la escasez, buena para guardar la hacienda sin discurrir en el mundo, tener una vida inocente y sin pecado, que sea hacendosa y no sea costosa ni antojadiza, ser limpias y bellas al natural sin lucir posturas o vestidos, ser perpetua causa de alegría y descanso para su marido, ser encogidas, modestas, mesuradas y no ser ociosa, parlera y vagabunda. Finalmente para Miguel de Cervantes la mujer también podía vérselo como un sujeto educado a la manera renacentista, lo que significó cierta transgresión secular o desequilibrio sociocultural para su época, pues la mujer que presentaba en sus escritos era “arrojada”, hermosa y discreta, lectora de caballería en busca de aventuras por alcanzar de suyo propio, “su propia honra”; aunque mantenía también la idea de una mujer humilde y sepa cuándo hablar y callar.

Siguiendo con este tenor, pero para el siglo XVII, pudo notarse cómo la normatividad secular proveniente de la Nueva España, experimentó un cambio hacia con la visión de lo que la mujer era por sus acciones, pues debido a la Conquista, Evangelización y Colonización, se advirtió primero, que la mujer indígena, y luego la novohispana, no tenía culpa de su condición, generándose un discurso

de justificación apoyado en “una virtud propia” como el de su mayor sinceridad y honestidad, o la de inocencia y fantasía, “dones” de los que incluso algunas mujeres españolas carecían.

Este discurso justificador e idealizado sobre la mujer fue desarrollado por diversos escritores del siglo XVII. De este modo, Fray Jerónimo de Mendieta consideró que la mujer indígena es proclive a la religión de forma natural, así que su instrucción cuando niña, noble o plebeya, debía enseñársele doctrina cristiana, artículos de Fe, mandamientos, sacramentos, etc., de acuerdo a su edad, y las más grandes debían enseñar a las más chicas sobre oración, cantos, alabanzas y maneras de rezar, todo esto hasta que se casaran, y entonces mandarían a sus hijas a aprender todo esto. Juan Ruiz de Alarcón consideró que la mujer común expiaba sus culpas debido a una “inocencia” propia de su sexo, exaltó su belleza física, e identificó al varón como culpable de hacerla enojar o exaltar, pidiéndole estimarla y considerarla, pues vio a la mujer como “exenta de sus faltas” ya que enfrenta a una sociedad corrupta y falta de virtudes, haciendo que la mujer sea sumida a la pérdida espiritual y al empobrecimiento material; cual una pedigüeña. Carlos de Sigüenza y Góngora consideró modelo de vida la de Inés de la Cruz de Toledo, una mujer que quiso ser beata desde niña y en la que vio la más alta de las virtudes para una mujer, servir a Dios intensamente, mediante una constante oración, en búsqueda de poseer la sabiduría de la pasión del Señor y bajo una voluntariosa abstinencia. Juana Inés de Asbaje consideró que la mujer tenía el derecho a una educación más allá de las Santas Escrituras, explicó cómo le interesó el estudio de las “humanas letras”, su inclinación y apetito terrenal, el de conocer otras ciencias (lógica, retórica, física, aritmética, geometría, historia y derecho), así como artes humanas (música y arquitectura), e incluso Teología, para finalmente protestar y preguntar ¿qué inconveniente tiene que una mujer anciana, docta en letras y de santa conversación y costumbres, tuviese a su cargo la educación de las doncellas? Finalmente Juan Gutiérrez Dávila consideró a la mujer que voluntariamente se recoge, como una forma de genuino “arrepentimiento”, pues frente a la delincuencia, la mendicidad, el vagar por las calles y la prostitución femenina, era la Casa de Recogidas una mejor alternativa a las galeras o cárceles para mujeres.

Gracias a los discursos anteriores, se pudo comprender mejor el rol social y la actividad práctica de la mujer durante los siglos XVI y XVII, donde en general se mantuvo el imaginario sociocultural equilibrador que a través de la norma religiosa y secular, provenientes de la Iglesia y el Estado español, impusieron a sus súbditos. De esta forma pudimos apreciar que ciertamente existen los “cautiverios” (retención), donde la obediencia priva en los roles de hija, hermana, sobrina, nieta,

doncella comprometida, esposa, madre, tía, abuela, monja o viuda, a fin de evitar ser acusadas o castigadas, moral o físicamente, por la familia o la sociedad, tachándolas de “rebeldes” (mal portadas), “locas” (enfermas), “prostitutas” (lacas), o “convictas” (delincuentes). Pero también existieron los roces con la sociedad con cierta “libertad” (soltura), donde aún con obediencia priva la “oportunidad” de hacer su aparición en acontecimientos populares, festivos o lamentables, jolgorios y penitencias, mascaradas o desfiles profanos, ir de compras o a mirar en los mercados. Estos momentos sirvieron de catarsis en los que se liberaban de su hogar-prisión y las había aquellas que se desfogaban siendo las primeras en burlarse o condolerse de los condenados camino al cadalso, en gritar insultos contra los monopolizadores cuando subía el precio de algún producto, o bien azuzar a los revoltosos. Otra más era la manera más común de mostrarse en sociedad, signo femenino de expresión era exhibirse con ostentosas penitencias públicas durante la cuaresma y atiborrar los retablos de exvotos, milagritos e imágenes religiosas en las iglesias.

Estas acciones en sociedad no representaban ninguna transgresión, pero cuando las costumbres al margen de la norma moral se impusieron en España y Nueva España, esto al unísono con la afirmación del humanismo cristiano acerca del fin a la representación feudal de la mujer como ser maléfico y la determinó “conveniente con el varón”, solo respaldó lo que ya sucedía en la cotidianidad: la bigamia, el concubinato, el adulterio y particularmente el amancebamiento. En España muchos maridos buscaban amantes y las hallaban con disposición, sea porque eran “fáciles de cortejar”, o porque, siendo mujeres concubinas buscaban quien las sostuvieran o ayudaran económicamente; en Nueva España ocurría que los varones españoles buscaban amantes indígenas y entre las castas para granjería de sus familias, sea para la cosecha de la tierra o para la obtención de hijos que apoyaran en las labores del campo; en ambos casos la Iglesia y el Estado lucharon por normar las relaciones entre varones y mujeres a través del Calendario Litúrgico (tiempo) y de las normas jurídicas (espacio).

Sin embargo, en ésta costumbre al margen de la norma moral subyacían una serie de transgresiones en donde la mujer estaba involucrada y su participación, aunque excepcional en términos numéricos, era una realidad. Es por eso que en los siglos XVI y XVII hubo casos excepcionales de mujeres quienes se internaron al mundo varonil para lograr ser escuchadas y vivir distinto a la mayoría de las mujeres en plena “obediencia”, esto es: ya sea mediante actividades místicas y ascéticas que impactaran a los varones de la Iglesia (como en beatas y mujeres seglares); o bien en actividades propias de los varones adoptando el modelo físico de higiene, arreglo y sexualidad varonil (como militar o médico);

o en la actividad del burdel tal como prostitutas usando la farándula para ser aceptadas y anheladas por los varones (como actriz, cantante o bailarina); o en la actividad patrimonial donde la mujer ya no “guarda la casa” ni la paz en el hogar y hace que el marido, el amancebado o el amante gaste dinero en comprar objetos suntuosos, salidas y objetos de uso personal para ella (como querida o amante); o en la actividad de los gremios obteniendo la regencia del oficio (como administradora de los bienes de su esposo fallecido o ausente); o en las actividades de las cortes gracias al tipo de educación recibido y el desarrollo del estudio de las letras (como poetisa); o en las actividades de reunión en saraos, tertulias y academias conviviendo con varones escuchando y conversando los acontecimientos públicos, de la cortesanía o la realeza, e incluso opinando sobre artes y ciencias (como comentarista).

Tales casos tratados en este estudio tienen por singularidad que todas fueron mujeres imbuidas en ambientes altamente religiosos como era de esperarse para la época, pero tomaron una decisión propia y si bien algunas recibieron apoyo de altas autoridades, otras fueron escuchadas por éstas, tomando cada una de ellas distintos e inesperados caminos. De este modo se presentaron primeramente los casos transgresores de: **Catalina de Erauso**, quien mediante el travestismo logró embarcarse a las Américas, llegar a ser militar y “monja alférez”, siendo apoyada por su madre, el rey y el Papa; **Luisa de Carvajal y Mendoza**, quien mediante su devoción mística fue apoyada por los jesuitas y combatió por su fe en Londres, llegando a ser la primera mujer que hizo una tesis doctoral; y **Juana Inés de Asbaje**, quien mediante su aguda crítica a través de la lectura de gran número de libros y apoyada por la corte virreinal, llegó a ser la máxima exponente del Siglo de Oro de la literatura novohispana. En un segundo orden se presentaron los casos transgresores de: **Beatriz Bernal** quien escribió una novela de caballería “Don Cristalián de España” donde aparecen muchas mujeres como protagonistas y particularmente Minerva, “caballero del reino”, quien en doble transgresión es una mujer travestida en apariencia de varón, y que actúa como éste deseando ser varón, renunciando a su sexo; **Catalina Eslava** quien en sus “Coloquios espirituales y sacramentales” refleja erudición clásica con sentimientos sobrios, los primeros de voz secular; y **María de Estrada de Medinilla** quien con su “Relación de la entrada a México del Marqués de Villena” expresa emotividad propia, destello fugaz de intelecto y buen uso de las letras, reconociéndose en sus publicaciones su visión sentimental y femenina acerca de lo que sucede y les es de importancia o atención en la Nueva España. Finalmente nos referimos a **María Zayas y Sotomayor** quien en su obra “Decamerón español” analiza los estamentos sociales superiores de su época interesándose por la amenidad narrativa, la psicología de los personajes y sus escarmientos, los ambientes en que se desenvuelven

con toques de violencia y crueldad, con aparición de la magia y los encantamientos, así como la desenvoltura de los personajes femeninos en el aspecto sexual y amatorio.

En estas mujeres yacía un elemento de transgresión que había nacido de ellas mismas, una postura subjetiva que las hizo tomar decisiones para su persona sin importar la norma moral a la que tuvieron que enfrentar. De esta manera, al final del siglo XVII se advertía un último cambio en algunas mujeres con respecto a su conciencia, y es que el máximo control de la Iglesia y del Estado Español descansaba en el pecado, el cual se absolvía en el acto de confesión, y para ello se exigía de varones y mujeres hacer conciencia de sus acciones bien o mal intencionadas, adquiriendo poco a poco un pensamiento subjetivo sobre sí mismos y sus conveniencias, lo que servirá de referencia para el siglo XVIII ilustrado: “yo pienso”.

En lo que respecta al comportamiento de la mujer en la época borbónica, pudimos apreciar que desde la instauración de la Casa Borbón, estos gobiernos tuvieron una gran influencia proveniente de mujeres aristócratas. Primeramente se demostró tal situación en el gobierno de Felipe V, pues estuvo altamente influenciado por dos mujeres. Primero, a través de **Marie-Anne de La Trémoille**, la princesa de Ursinos, agente del rey francés y camarera Mayor de la reina Ma. Luisa, quien junto con el economista y ministro Jean Orry, favorecieron un gobierno pro-francés que a la postre y debido a su gran influencia, el propio rey francés Luis XIV tuvo que remover a Ursinos del Palacio español. Luego, la segunda mujer del rey, la pamesana **Isabel de Farnesio** de quien no se sospechaba su alta cultura e inteligencia, junto con el nuevo ministro Julio Alberoni gobernarían España de facto. Es a éstos últimos que se debe la creación del Estado moderno en España, pues recuperaron el poderío de la monarquía y estimularon el comercio con América gracias a que la Casa de Contratación se mudara a Cádiz, fortaleciendo la centralización y unificación administrativa española, unificando las formas de gobierno de todos los territorios hispánicos, eliminando todo privilegio de extranjería, facilitando y ratificándose las medidas mercantilistas, creando despachos especiales como los de Estado y bloqueando la entrada de dinastías extranjeras a España; Además se fomentó el desarrollo artístico y cultural mediante la construcción del Palacio Real de La Granja de San Ildefonso y el Palacio Real de Madrid, se reformó el palacio de Aranjuez, se introdujo a España el estilo rococó y se fundó la Real Academia Española y la Real Academia de la Historia, siguiendo el modelo francés. Sin duda alguna su mayor éxito político fue que tras la abdicación de Felipe V y el regreso de éste a la Corona, rompían con la tradición teológica de la iglesia iniciándose con ello un símbolo inequívoco en contra de los antiguos privilegios de la Casa Habsburgo: el poder del rey sobre la iglesia, el regalismo.

De esta forma, en el reinado de Felipe V se irrumpió contra la laxitud con que la Casa Austria había estado administrando las colonias americanas, dándose cuenta del embuste que para la Corona de España había resultado tanto en lo financiero como en lo moral, pues los europeos se quejaban de que en la Nueva España el orden social se había roto: “el intolerable” abuso de los hijos de familia que pretendían contraer matrimonio sin permiso de sus padres; “el vergonzoso” desorden de los españoles casados frecuentando las casas de las indias; “el repugnante” espectáculo de los léperos, vagabundos y mendigos que mostraban en las calles públicas su miseria y desnudez; “la delicada” degeneración de las costumbres propiciada por la embriaguez en lo público y en lo privado; “la escandalosa” tolerancia que permitía aceptar a los hijos espurios junto a los legítimos; la “ostentosa” depravación de un clero proclive a las debilidades de la carne; “el reprochable” relajamiento de la vida religiosa dentro de los conventos femeninos; “la peligrosa” promiscuidad de sujetos de las castas con indios y mestizos; la deshonestidad de los clérigos y la voracidad de los corregidores, etc.

Para poner orden moral a la Nueva España, se requería de un modelo de sociedad contrarreformista europeo, y al mismo tiempo un modelo católico proindigenista, por lo que al subir al trono español Fernando VI, éste se deshizo de la influencia de su madrastra Farnesio, mantuvo neutralidad política y militar ante el ascenso colonial de Francia e Inglaterra, y una vez más gracias a la intervención de una mujer, junto con su esposa la infanta portuguesa **Bárbara de Braganza**, intentarían dar con la fórmula para imponer el orden en las colonias. Braganza era una mujer culta, dominadora de seis idiomas, amante de la música y ferviente creyente, por lo que fue promotora de la construcción del Convento de las Salesas Reales de Madrid (Convento de la Visitación de Nuestra Señora) y junto con el confesor del rey, el padre jesuita Rávago, influyeron en asuntos de Estado y apoyaron al marqués de la Ensenada para ocupar los cargos de Hacienda, Marina e Indias a fin de proseguir los esfuerzos de reconstrucción interna y externa de España.

Externamente el régimen de Fernando VI acentuó la injerencia de la Compañía de Jesús, quien desde la segunda mitad del siglo XVI ya contaba con un proyecto novedoso de misiones, basado en la educación católica y el comercio de autosuficiencia de acuerdo a la necesidad de una utilidad práctica tanto en el rol como en las actividades de varones y mujeres de todas las castas, incluyendo a indios y criollos; y aunque los jesuitas se debían ciegamente al Papa, actuaban en el marco del regalismo. La Compañía tenía por estrategia ligarse de inmediato a los estratos y grupos sociales productivos de cada sitio al que llegaban, vinculándose con las elites agrarias, mineras y mercantiles

manejadas por algunos españoles y en su mayoría criollos, gracias a los cuales financiaron y crearon sus misiones, iglesias, colegios y universidades.

Así para mediados del siglo XVIII la orden jesuita fomentó la incorporación y mantenimiento de un imaginario sociocultural espiritual y material moderado favorable a la autonomía mercantil (control de la masa), a través de sus misiones que buscaban llegar a todos los estamentos sociales de la ciudad y de las comunidades, a los que debían alfabetizar y enseñar oficios, influyendo categóricamente en la vida pública y privada de Nueva España. Los jesuitas, indudablemente, fueron quienes enseñaron a los indígenas el estudio de nuevos oficios útiles, figurándolos como sujetos con identidad comunitaria y autónoma, y a los españoles y criollos les enseñaron a verse a sí mismos como sujetos racionales autónomos, enseñándoles las ciencias, artes y oficios que les determinaron a la postre como personas.

Internamente el régimen de Fernando VI, basado en un nuevo modelo de Hacienda planteado por Ensenada, buscó que los vasallos fueran útiles y productivos a la Corona, por lo que persiguió o desalojó a los grupos sociales “inútiles” o “perjudiciales”, considerándolos como “extraños” o “ajenos” a la Corona Española en un proceso de “limpieza sociocultural”. Tales grupos fueron los gitanos y los masones. Tal como Cervantes Saavedra lo menciona, el imaginario español veía a los gitanos como seres con una autonomía y libertad de ir y venir, de hacer y ganar en un Estado extranjero, contrario al ideal de obediencia y utilidad a la Corona que intentaba imponer el gobierno absolutista ilustrado; y con respecto a la mujer, era vista por un lado, con el carácter propio de la mujer gitana, que la movía “a hacer grandes cosas”, sin inclinarse ante nadie, ni espantarse de la vida, porque poseía un pensamiento de “mujer vieja”, mientras que por otro, era vista como “hechicera”, puesto que poseía talentos en la adivinación del futuro a través de la quiromancia y lectura de cartas, también en las maldiciones, trabajos para el amor, amuletos, pociones, conjuros y sortilegios. Por lo que toca a los masones, éstos representaban ser *liberi murtori* (libre pensadores), y se les tachaba de estar relacionados con la francmasonería especulativa (protestantes), así como de celebrar reuniones secretas y hacerlas bajo libre asociación, todo ello contrario a lo permisible por la Corona Española, y por si fuera poco, se les confundía con jacobinos (republicanos, defensores de la soberanía popular) e iluminados (herejes); y con respecto a la mujer, aunque la gran mayoría no entendía de este hecho, sabía de la existencia de sociedades secretas, patrióticas o masónicas (Cf. Vázquez: 2011) y del uso de libros prohibidos que denunció ante la Inquisición, sin embargo, las hubo quienes, aunque no podían pertenecer a la masonería formal, gracias a su cercanía con masones en

saros, tertulias, salones, o academias, escuchaban y hacían suyos algunos de esos ideales y pensamientos que consideró necesarios como parte de una crítica hacia las acciones e intenciones político-económicas y socioculturales de dependencia y sumisión ejercidas por la Iglesia Católica y el Estado Despótico Ilustrado Español.

Con el ascenso de Carlos III y subsecuentemente el de Carlos IV en la segunda mitad del siglo XVIII las acciones del régimen cambiaron actuando frente al “fenómeno ilustrado”. La Iglesia y cierta parte de la aristocracia tradicional, luchó por impedir la propagación del librepensamiento de origen francés (francmasonería) y de origen italiano (liberi muratori), así como de las logias masónicas del Oriente inglés (rito yorkino) y del Oriente francés (rito escocés), incluso combatió el afrancesamiento de las costumbres y el asentamiento de todo lo extranjero, juzgado siempre como pernicioso. Sin embargo el “extranjerismo” era el poder del cual Carlos III dependía, por lo que trajo a España desde Italia la masonería y al marqués de Squillace como su ministro de Hacienda y Guerra, a fin de modernizar, limpiando y embelleciendo la ciudad de Madrid, pero éste es acusado de vivir con grandes lujos, ser causa de crisis económicas y ser extranjero. Esto dio por resultado el “motín de Esquilache” que enfrentó al regalismo contra la Iglesia Papal y se marcó la diferencia en el pueblo de quienes deseaban vivir y parecerse a los italianos o los franceses “extranjeristas”, contra los “tradicionalistas” o majos españoles apoyados por la Iglesia y particularmente por los jesuitas. Si bien los “tradicionalistas” lograron que el rey desterrara a Squillace, bajo la misma observación de extranjerismo, se firmó el decreto de expulsión de la Compañía de Jesús en 1767.

Ante estos acontecimientos es muy interesante notar la características que entonces adquirió el sentido “ilustrado” en el español, pues éste se distinguió por ser parte de una minoría culta formada por nobles, funcionarios, burgueses y clérigos, interesados algunos por una reforma y reactivación de la economía, preocupándose por la mejora del campo y su tratamiento moderno a base del implemento en lo posible de herramientas y ciencias útiles, otros, por el mejoramiento del sistema educativo sin apartarlo de las “verdades” de la Iglesia, otros más, por conocer las nuevas ideas políticas francesas e italianas pero sin apoyar sus planteamientos revolucionarios; todos ellos coincidían en una crítica moderada de ciertos aspectos de la realidad social del reino evitando en lo posible chocar con la Iglesia y la aristocracia.

Para respaldar esta afirmación, se identificó a ciertos ilustrados españoles. Primeramente a Feijoo y Cadalso, quienes fijan un imaginario espiritual desequilibrador, el primero como erudito-ilustrado

defensor de la igualdad en el entendimiento de las mujeres y el segundo un imaginario material desequilibrador como jesuita-ilustrado, que era quien también considera a la mujer como una persona capaz de razonar y describir con claridad sus sentimientos acercándose al romanticismo. En segundo término a Campomanes y Jovellanos, quienes hacen una propuesta de reforma y reactivación de la economía, preocupándose por la mejora del campo y su tratamiento moderno implementando en lo posible herramientas y ciencias útiles con intentos regalistas de iniciar un racional e iluminista camino frente a algunos aspectos de la realidad educativa del país apoyando las Sociedades Económicas de Amigos del País. En tercer lugar a Cabarrús, quien hace una propuesta de reforma y reactivación de la economía, preocupándose por la mejoría de la política exterior de España. Y como una contrapropuesta a estos ilustrados, encontramos a Capmany, quien está a favor de restaurar una política interior desde el imaginario material equilibrador despótico no ilustrado favorable a los “tradicionalistas” apoyados por la iglesia y sus asociaciones como las hermandades y cofradías (penitenciales, sacramentales o de gloria), agrupadas por gremios, sujetas al bien de su grupo y actividad comercial heredada, siendo éste un patrimonio en común.

Toda vez identificados, se determinó como la más importante función desequilibradora en España la creación de las Sociedades Económicas de Amigos del País, como franco apoyo de Carlos III a las ideas ilustradas. El cambio de rol y actividad en la mujer dentro de este nuevo terreno ilustrado se vio a través de las “Juntas de Damas”, siendo la primera parte de la Sociedad Matritense en 1786 y teniendo como presidenta a la **Condesa-Duquesa de Benavente**, y como secretaria a la **Condesa de Montijo**, ambas regentes de dos más importantes tertulias de Madrid. Su importancia radicaba en que fue la primera agrupación institucional exclusiva de mujeres que no se dedicaba únicamente a fines materiales o espirituales de la Iglesia teniendo por actividad principal la educación e instaurando y dirigiendo las “Escuelas Patrióticas”, como contraparte a las escuelas tradicionalistas de “traje español”. Una preocupación más fue la salud, así intervinieron en la Real Inclusa de Madrid para proporcionar higiene en las nodrizas y disminuir la mortandad infantil, y en la Cárcel de la Galera proporcionando medicina y sirviendo como enfermeras; combinando ambas preocupaciones crearon la Asociación de Presas de La Galera, primera en su tipo que se ocupó de enseñar a las presas oficios.

En Nueva España una función desequilibradora muy importante lo fue la reflexión de españoles avecindados, indígenas nobles, mestizos acomodados y especialmente criollos que se criaron bajo el imaginario franciscano y jesuita. Ellos advirtieron el sentido de “extranjerismo” en la Corona

Española, y consideraron que la historia prehispánica y colonial era parte de un nuevo reino, generándose una animosidad entre peninsulares y criollos debido además a la sistemática degradación del criollo frente al español, combinada con su exclusión de los niveles más elevados de la administración, lo que trajo mayor descontento social y político en la mayoría de la población novohispana conforme pasaba el siglo XVIII. Aunado a ello, con la llegada de la Ilustración, se consideró que los nativos de Nueva España debían ejercer un derecho legítimo de gobernarse a sí mismos y disfrutar de sus propios bienes, esto basado en la res-publica ciceroniana, donde los oficios en América debían ser por derecho para los ciudadanos americanos y que su exclusión era ilegítima, injusta e ilegal.

Frente a estas funciones desequilibradoras en España y Nueva España, se halló que una de las funciones equilibradoras más importantes con que contaba la Iglesia y los “tradicionalistas”, eran los gremios. Nacidos de órdenes monásticas y grupos eclesiásticos, sostenían grupos o asociaciones de varones como las Hermandades y Cofradías, agrupados por advocaciones y donde cada uno de sus miembros debía abstenerse de tomar decisiones personales, actuando en bien del grupo y por la preservación a toda costa de su actividad heredada, pues en eso subyacía un patrimonio en común. Por otra parte, la Corona Absolutista les otorgaba contratos bajo los mismos precios y fijando el tipo y cantidad de productos esperados, por lo que impedían cualquier tipo de autonomía comercial o autodeterminación mercantil contrario al gobierno ilustrado.

De esta manera, para reducir la fuerza de los gremios, Carlos III estableció en 1778 la "Libre enseñanza y trabajo de mujeres y niñas en todas las labores propias de su sexo, sin embargo de las ordenanzas de los Gremios", de este modo se impulsaba el trabajo “libre” de la mujer y se garantizaba su “colaboración” en la riqueza de la nación española y de sus colonias. Por su parte, Carlos IV promulgó el Decreto Real del 20 de enero de 1790 donde se derogó "la ordenanza gremial de cualquiera arte u oficio que prohíba el ejercicio y conservación de sus tiendas y talleres a las viudas que contraigan matrimonio con quien no sea del oficio de sus primeros maridos”, aunque con la presencia de un maestro. Y finalmente, el mismo Carlos IV promulgó el Decreto Real de 1799, que puso fin a las restricciones gremiales al trabajo de las mujeres en Nueva España, y entonces podían dedicarse a “todos los trabajos y manufacturas compatibles con sus fuerzas sin perder el decoro de su sexo”.

Como era el patrimonio lo que estaba en juego en las transformaciones económico sociales de la época borbónica, se mostraron casos particulares acerca del manejo de éste en la Nueva España donde se aprecia con mayor claridad la conducta de la mujer al respecto. Primero, se determinó que el patrimonio en los siglos XVI, XVII y XVIII era obtenido por herencia, ganado a través de los privilegios realengos, y que recién había comenzado a mediados del último siglo a obtenerse por medio del trabajo mercantil. Segundo, que salvaguardar el patrimonio dependía en mucho de la posición estamentaria que guardaba en la sociedad el varón, como cabeza de familia. Tercero, que la mujer estaba impedida por la ley a manejar o ser representante del patrimonio familiar, sin obtener para ellas ningún provecho económico directo de su trabajo. Cuarto, que para crear familia, debía asegurarse un patrimonio a través de la dote y mediante matrimonios pactados. Quinto, que la mujer casada ante la Iglesia y la ley civil era una especie de “menor de edad” que si bien debía ser protegida, no contaba con derechos y a lo sumo podría, a través de un varón de reconocida moral, solicitar protección a la Iglesia o al Estado. Sexto, la protección solicitada por la mujer estaba restringida a denunciar el mal uso de su dote, denunciar maltrato físico, denunciar infidelidad, solicitar separación temporal de su esposo, e incluso demandar al marido para separarse definitivamente de él obligándolo a mantener a sus hijos. Séptimo, la mujer denunciante o demandante, sino ganara esta querrela, podía arruinarse económica y socialmente, siendo acusada de indecente, pecadora, embustera o loca y enviada a una Casa de Recogidas, enclaustrada en un convento, enviada a una Galera o a un Hospital; y si aún ganase tal querrela, era separada de su casa, y con sus hijos si los tuviese, a vivir con un familiar o conocido de valor moral, siempre bajo la tutela de algún varón.

De este modo, la indefensión económica y social de la mujer, de cualquier estamento social, era un hecho, por lo que ésta debía buscar estrategias para mantenerse salva de los aparatos de dominación de la Iglesia y el hasta aún en medias funciones, Estado “tradicionalista”. Para ejemplificar todo esto se describieron tres procesos de descontrol sobre el patrimonio por parte de la mujer: Primero el proceso de tres casos de familias interrelacionadas de origen novohispanas, la Díaz Jiménez, la Díaz Chamorro y la Pérez Chamorro, las cuales quedan indefensas y lo pierden todo. Segundo, el caso de la reina María Luisa y la política de Godoy como forma para buscar una función equilibradora patrimonial para la noble familia que sustenta la Corona de España, pero sin poder lograrlo y terminar cediendo el poder a José Bonaparte. Tercero, el caso donde la mujer logra hacer uso del espacio público, sea por medio del chichisveo (o cortejo) y la marcialidad, logrando salir de casa, paseando, yendo al teatro a los toros, a las ferias, a las plazas, etc., o por medio de amantes

que la maja, en condición de maltrato por el marido o acoso por varones, logra obtener llegando muchas de ellas a ser “prostitutas de habito”.

Ante estas estrategias, la Iglesia y los “tradicionalistas” culpan al Estado Ilustrado y a los “extranjeros” e intentan contrarrestar este descontrol social, mediante publicaciones sobre salud denunciando la desnudez en el vestir de la mujer como una causa de enfermedades, o con consejos morales pidiéndoles eludir las tentaciones y no acudir en demasía a los disfrutes mundanos, o bien recordándole su deber para con las obras pías como la capellanía de misas, o hacerles una invitación a visitar o morar en las instituciones religiosas no profesas de mujeres. Pero ante ello, los ilustrados cimientan Instituciones educativas para mujeres con ideas contrarias a su confinación, como la Compañía de María en el convento de Nuestra Señora del Pilar conocido como “La Enseñanza”, o la de Nuestra Señora de Guadalupe conocido como “La Enseñanza Nueva”, o bien el Colegio de San Ignacio de Loyola, comúnmente llamado “Las Vizcaínas”.

Ante este nuevo contexto, las ideas jesuitas, ilustradas y masonas arriban a Nueva España y modifican tanto roles como actividades en varones, y en casos excepcionales, en mujeres, las cuales se presentaron en el último capítulo. El primero de estos casos está vinculado al imaginario jesuita comercial que causa en la indígena noble Bárbara Betanzos y le crea un comportamiento de autonomía y libertad mercantil. Los jesuitas educaron a indígenas nobles como ejemplo ante el común de los demás y mantuvieron muchos de sus valores y tradiciones, tal cual el manejo práctico de la economía y patrimonio de la región. Siendo la Mixteca Alta un sitio de interés comercial para los españoles, ésta debía mantenerse en continuidad productiva por lo que los indígenas nobles como Bárbara Betanzos y su esposo, siguieron a cargo del circuito mercantil haciendo de ellos seres autónomos y autosuficientes, económicamente independientes y responsables tanto en el manejo y control de la economía de las comunidades, como en su economía personal y familiar, llegando a ser tratados como “personas de razón”.

El segundo de los casos está vinculado al imaginario jesuita y aristócrata ilustrado que causa en la criolla aristócrata María Ignacia Rodríguez de Velasco y le crea un comportamiento de autosuficiencia. El carácter cosmopolita de los jesuitas acerca de una enseñanza basada en la autosuficiencia personal e independencia económica, combinado con el carácter ilustrado de la vida aristócrata cortesana que involucraba adentrarse en la vida pública acudiendo a los salones, saraos, tertulias, paseos y teatros, le permitió a la “Güera Rodríguez” adoptar y obtener no sólo la nueva

moda cortesana, sino la asombrosa charla sobre temas vetados por la iglesia acerca del cuerpo y la mente, advirtiendo los placeres del cuerpo y el alma, característica inequívoca de sus comentarios y su conducta. Además, su desparpajo social la hizo lograr hacerse de numerosos amantes, los cuales le influenciaron en su vida y crearon poderosos lazos sociales que le permitieron enfrentar a las normas religiosas y seculares de su época, incluso a la Inquisición, sin que ésta pudiese hacerle cosa alguna. De esta manera, ella se permitió vivir una vida libertina, que incluso, bajo el rol de conspiradora favoreció a los insurgentes, demostrando su enorme autosuficiencia económica y social.

El tercero de los casos está vinculado al imaginario jesuita e ilustrado que causa en la criolla acomodada Josefa Ortiz de Domínguez y le crea un comportamiento de igualdad. La instrucción jesuita y el pensamiento criollo ilustrado se pudieron advertir en Josefa Ortiz, tanto por haber estado en convivencia de esta orden en el colegio de Las Vizcaínas, como por su interés en la orden por hacer de la mujer un ser socialmente útil. El discurso jesuita aunado a las ideas y acciones libertarias ilustradas de su propio esposo como Corregidor de Querétaro, tales como poner fin a los abusos del Ayuntamiento en contra de indígenas, mestizos y criollos promoviendo la libertad de los indios en los obrajés, manteniendo la norma vigente para que las mujeres solteras y casadas, y aquellas con el permiso de sus esposos, pudieran laborar en las nuevas fábricas, y haciendo valer el Decreto Real español del 20 de enero de 1790, derogando "la ordenanza gremial de cualquiera arte u oficio que prohiba el ejercicio y conservación de sus tiendas y talleres a las viudas que habían contraído matrimonio con alguien fuera del oficio de sus primeros maridos", hizo de Josefa una mujer con firme interés por la igualdad de castas y entre criollos y españoles, aceptando un nuevo rol y actividad como conspiradora y activista de la insurgencia.

La importancia de esta igualdad yacía no solo en considerar el derecho de los naturales y de los avecindados, sino también el derecho de la insurgencia. Católica y devota de la Virgen de los Remedios, encontró en Allende a la persona idónea para "liberar el reino", luchando a favor de una independencia donde no hubiera más estamentos sociales que impidieran la igualdad, así que tras proclamarse la independencia de México y asumirse un gobierno estamentario en manos de Iturbide, rechaza el nombramiento de dama de honor de la emperatriz. Tras la caída de Iturbide, el choque entre los partidos yorkino y escocés por hacerse del gobierno y la expulsión de españoles, rechaza también tales actos que atentan contra su sentido de libertad, fraternidad e igualdad que debía privar entre los avecindados del país.

El cuarto de los casos está vinculado al imaginario ilustrado y liberal masón que causa en la mestiza acomodada Leona Vicario y le crea un comportamiento de identidad. La instrucción humanista e ilustrada de su padre, y la instrucción de la nobleza indígena de su madre, le proporcionó una clara identidad, sobre el significado de ser persona y no vasallo, así como el hecho de que la soberanía radicada en el “El Pueblo” y no en un monarca. Rodeada de servidumbre castiza e indígena las trata como sus iguales, con respeto e interés por su vida y pareceres, coincidiendo con ellas en la devoción por la Virgen de Guadalupe. Debido a su rechazo al maltrato sufrido por las castas e indígenas y a su cercanía con personajes ilustrados y masones en el bufete de su tío, la impulsarían a unirse a la insurgencia y entrar en contacto con los ideales de la sociedad patriótica de “los Guadalupes”, gracias a su amiga Margarita Peinbert. Con una identidad clara y precisa, y bajo un pensamiento ilustrado y liberal, leía críticamente la situación política de la época al punto que consideró necesaria la creación de un nuevo país bajo el nombre de México. Así, María Leona adoptó su nuevo rol y actividad como espía, correo, activista, proveedora, “seductora” ante los indecisos y propagandista de la causa.

Su importancia residió además, en que al haber sido descubierta, marchó al lado de quien será su esposo, no por “ensoñaciones románticas o sentimientos vanos” sino por saberse patriota, orgullosa y honorable de su identidad mexicana, por lo que se condujo por sí misma estando presente en el Congreso de Chilpancingo. Tras la independencia, gracias a su conocimiento de las letras y leyes, como persona educada que era, luchó contra el conservadurismo y logró que el Congreso le devolviese su herencia, obteniendo además por sus servicios, un generoso patrimonio y la posición de mujer honorable, con identidad propia y de gran compromiso, simbolizando la nueva mujer mexicana.

El quinto de los casos está vinculado al imaginario ilustrado y masón que causa en la criolla acomodada María Teresa Medina de la Sota y Riva y le crea un comportamiento de libertad de decisión. El carácter intuitivo, de interés ilustrado, convincente en sus razonamientos y con pleno desarrollo de su sensibilidad, percepción, memoria y pensamiento sobre el imaginario sociocultural novohispano, hicieron de María Teresa, un ser altamente interesado por la economía, la política, la filosofía y la historia. Añadido a esto, gracias a su posición, a los ideales de su esposo y al canónico Cardeña y Gallardo, entró en relación con la logia paramasónica de los “Caballeros Racionales”, lo que la condujo a apreciarse a sí misma como individuo, pues contaba con una percepción política más allá de ser solo un sujeto con entendimiento moral o una persona estrictamente educada. De

este modo, los caballeros racionales la instruyeron en la crítica, la que pudo hacer limitada bajo el prejuicio de “lo evidente”, pues racionalmente deducía que su propia apreciación estaba caracterizada por la sospecha (plano psíquico), por lo que a falta de una explicación lógica su apreciación podría caer más en lo emocional; ello conllevaría a que sus resoluciones inmediatas frente a un problema (plano físico), no fueran de inmediato reveladas con claridad y diera por sentada una situación espiritual.

De este modo su percepción intuitiva la llevaba a luchar emocionalmente por “la patria” y espiritualmente por “la religión”, mediante un rol de honor y con su actividad en el hogar, haciéndola una mujer íntegra. Así pues, se comportó como transgresora del imaginario sociocultural de la época colonial llevando a cabo actividades como conspiradora, activista y “seductora”. Reconoció que a la nueva patria le hacía falta un “individuo fuerte” como lo era Iturbide y que tras aprobarlo el Congreso, el reino de México era resultado evidente del estado de cosas alrededor suyo, esto es, se trataba de conciliar la creación de instituciones democráticas con elementos monárquicos, por lo que en plena libertad como individuo, toma su decisión como parte de todo un proceso “natural” sin dudar aceptar ser dama de honor de la emperatriz.

Podemos concluir que en general el comportamiento de la mujer durante el periodo de estudio estuvo normado por la moral católica (Cf. Muriel: 2000), pero ello no detuvo la rebeldía y transgresión de algunas mujeres, quienes por su educación (Cf. Gonzalbo: 1998), por su condición en la percepción de vida propia (Cf. Lagarde: 1990), por su posición social (Cf. Gordon: 1984) y apoyadas por algunos varones igualmente transgresores, pudieron tomar comportamientos distintos a través de roles sociales y actividades productivas distintas a lo tradicional (Cf. Arrom: 1998). Y si bien la nueva organización en Nueva España a través de las reformas borbónicas y el proceso de independencia no trajeron consigo cambios considerables para la situación de la mujer (Cf. Ramos: 1992; Pateman: 1995), si hubo en los casos excepcionales vistos, un cambio de comportamiento proveniente de las ideas jesuitas, ilustradas, masonas y liberales que les permitió ser “pioneras” en el proceso de igualdad de la mujer frente al varón, pudiendo llegar a ser racionalmente autónomas y autosuficientes, considerando su igualdad ante el varón y la sociedad, generándose en ellas una clara identidad de sí mismas y tomando con entera libertad de decisión aquello que su conducta psíquica (Jaiven: 1993; Alegría: 1981), como personas e individuos modernos, se imponía para salvaguardar su dignidad moral y patrimonio.

Fuentes

Fuentes Primarias

Archivo General de Indias (AGI)

Ramo Gobierno. 1791. LG 2580. Representación hecha a su Majestad por el Ill, señor obispo de Antequera, con un memorial para el Ill Señor Joseph de Gálvez.

Ramo Gobierno. 1791. LG 2584. Representación hecha a su Majestad por el Ill, señor obispo de Antequera, con un memorial para el Ill Señor Joseph de Gálvez.

Archivo General de la Nación (AGN)

Bandos de 1799.

Bienes Nacionales Vol 82, exp 65; Vol, 108, exp. 3, f. 499; Vol. 135, exp. 1; Vol 552, exp. 2.

Capellanías (Bienes Nacionales).

Civil (1760-1767; 1767-1808).

Compilaciones religiosas (1524, 1529, 1530, 1538, 1542, 1544, 1581; 1635, 1649, 1666; 1732, 1796).

Documentos de la Independencia, 1767-1821. H. D. Vol. II, pp. 297-298.

Inquisición. (1566, 1522, 1535, 1571, 1635, 1732, 1778).

Inquisición. (1817) Indiferente de guerra. Vol. 22 fs. 27-30.

Mercedes Reales (1550-1571) pp. 4, 5.

Operaciones de Guerra, (1811-1815) Vol. 942, ff. 297-298.

Padrón 1772 vol. 20, ff. 60 y siguientes, censadas 1529 familias de españoles (incluidas las criollas), 150 castizas y 681 mestizas.

Ramo Criminal (1804) Jornada VI, Tomo 582.

Testamentos (1790, 1792).

Tierras (1574, 1576, 1578 1592; 1765, 1776-1779, 1789, 1798).

Universidad: Libro de Claustros. Vol 25. Ff. 199v-207v, 27 de mayo 1777.

Archivo Histórico de Notarias de la Ciudad de México (AHN)

Escribano Luis Sánchez, exp 1, 29fs 1582.

Escribano Diego Xuárez, exp 1, 7fs 1582.

Archivo Histórico del Distrito Federal (AHDF).

1801 Matanza de Perros.

Archivo Histórico Judicial de Oaxaca (AHJO).

Materia Civil. Jurisdicción Teposcolula. (1781-1794).

AHJO: 1781, Legajo 0042.

AHJO: 1782, Legajo 0043.

AHJO: 1787, Legajo 0043.

AHJO: 1789, Legajo 0043.

AHJO: 1798, Legajo 0049.

AHJO: 1792, Legajo 0043.

AHJO: 1794, Legajo 0049.

Archivo Histórico Nacional de España (AHNE)

Consejos Suprimidos, 1784. Catálogo alfabético de los documentos referentes a títulos del Reino y Grandezas de España conservados en la sección de Consejos suprimidos. 3 vols. Madrid (1951).

Estado, legajo 10 C. 1782-1791.

Estado, legajo 542. 1795.

Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM)

Fondo Instituciones del Antiguo Régimen. "Causas y Agentes de las Revoluciones de Francia". Madrid. (1791).

Archivo Notarial de Xalapa (ANX)

Protocolo de 1761-1762.

Protocolo de 1774.

Protocolo de 1771-1772.

Protocolo de 1775-1776.

Protocolo de 1776-1779.

Protocolo de 1789-1790.

Protocolo de 1791-1792.

Archivo Parroquial de Xalapa (APX)

1770-1788: Caja 5 de matrimonios, libro 13 (12 de mayo de 1770/ 7 de mayo de 1788).

1773: Caja 38, Padrón de la gente de razón de la Parroquia del Calvario del pueblo de Xalapa para las confesiones de este año.

1765: Caja 3 de matrimonios, libro 10 de los matrimonios de españoles y gente de razón.

1773: Caja 38. Padrón de gente de razón de la Parroquia del Calvario del pueblo de Xalapa para las confesiones de este año.

1777: Caja 37 de entierros, libro de entierros de españoles y gente de razón.

1777: Caja s/n. Padrón de gente de razón de la Parroquia del Calvario de Xalapa.

1778: Caja s/n. Padrón de gente de razón de la Parroquia del Calvario de Xalapa.

Protocolo de 1788; Protocolo de 1790; Protocolo de 1793; Protocolo de 1794.

Biblioteca Nacional de España (BNE)

Hemeroteca Nacional. "El Censor" (1781-1787). Madrid.

Biblioteca Nacional de México (BNM)

Fondo Cedulaario, Reales Cédulas y Superiores Órdenes 1775-1811. México.

Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (INEHRM)

INEHRM (1985) "Carta dirigida a Don Lucas Alamán". En *Serie Cuadernos Conmemorativos* No. 22. Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana/Comisión Nacional para las Celebraciones del 175 Aniversario de la Independencia Nacional y 75 Aniversario de la Revolución Mexicana. México.

Periódicos

El Censor de Madrid (1781-1787).

La Gazeta de México (1728-1739).

El Despertador Americano (1810-1811).

El Telégrafo de Guadalupe (1811).

El Ilustrador Americano (1812-1813).

El Ilustrador Nacional (1812).

El Semanario Patriótico Americano (1812-1813).

El Pensador Mexicano (1812-1813).

Clamores (1813).

Correo Americano del Sur (1813).

El Diario de México (1813).

El Federalista (1831).

Fuentes Secundarias

- Abad, Camilo María. (1966) "Una misionera española en la Inglaterra del siglo XVII: doña Luisa de Carvajal y Mendoza (escritos autobiográficos)". Juan Flors Universidad Pontificia de Comillas. Barcelona.
- Agencia EFE. (2014) "Un estudio explica por qué las mujeres son más intuitivas y empáticas que los hombres". Investigación realizada por la Universidad de Granada, la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona y la Middlesex University de Londres. <http://www.20minutos.es/noticia/2071391/0/intuicion-femenina/explicacion-cientifica/testosterona/#xtor=AD-15&xts=467263>
- Aguirre, Eugenio. (2010) *Leona Vicario. La insurgente*. Planeta. México.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. (2003) *Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*. Plaza y Valdés. México.
- Alaniz, Sebastián. (2009) *Mujeres por la Independencia*. Lectorum. México.
- Alatorre, Antonio. (1987) "La Carta de Sor Juana al Padre Núñez", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXXV.UNAM. México.
- Alatorre, Antonio, (1992) "Historia de la palabra gachupín", in E. Luna Traill (coord.), *Scripta Philologica in honorem J. M. Lope Blanch*. Instituto de Investigaciones Filológicas vol. II. UNAM. México.
- Alatorre, Antonio. (2001) "María Luisa y Sor Juana" En *Periódico de Poesía*. núm. 2. UNAM-CONACULTA-INBA. México.
- Alegre, Francisco Javier. (1841) *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Imprenta de J. M Lara. México.
- Alegre, Francisco Javier. (1956) *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España Tomo I*. Instituto Histórico de Roma/Porrúa. México.
- Alegría, Juana Armanda. (1981) *Sicología de las mexicanas*. Diana. México.
- Amorós Puente, Celia. (1985) *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos, Barcelona,
- Anderson, Carmen y Marcela Grossgerge. (1975) *La mujer: ni objeto ni símbolo*. Posada. México.
- Anderson, Bonnie S. y Judith P. Zinsser. (1988) *Historia de las mujeres: Una historia propia*. Vol 2. Crítica, Serie Mayor. España.
- Anes, G. (1985) *Historia de España* Alfaguara Tomo IV. "El Antiguo Régimen. Los Borbones" Alianza Universidad. Madrid.
- Antioqueño, José María. (1900) *Investigación histórica acerca de la Francmasonería Progresiva*. (Traducido por S. Bradt). (s/e). París 28 de Noviembre. Francia.
- Aragón, Rogelio. (2008) "La masonería en las revoluciones decimonónicas de México. En *Revista Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea*. No. 8. España. Consulta 14 abril 2014: <http://hispanianova.rediris.es/8/dossier/8d005.pdf>
- Aranguren, J. L.L. (1994) *Ética*. Vol 2. Trotta, Madrid.
- Arbaiza Vilallonga, Mercedes. (1996) *Familia, trabajo y reproducción social: una perspectiva microhistórica de la sociedad vizcaína a finales del Antiguo Régimen*. U.P.V./E.H.U. Bilbao. España.
- Arbaiza Vilallonga, Mercedes. (2000) "La 'cuestión social' como cuestión de género: Feminidad y trabajo en España. 1860-1930". En *Historia contemporánea*, num. 21, vol. II, U.P.V./E.H.U. Bilbao. España.
- Arbaiza Vilallonga, Mercedes. (2002) "La construcción social del empleo femenino en España.1850-1935". En *Revista Historia Contemporánea*. U.P.V./E.H.U. Bilbao. España.

- Arbaiza Vilallonga, Mercedes. (2003) "Orígenes culturales de la división sexual del trabajo en España. 1800-1935". En Sarasúa y Gálvez (ed.). *¿Privilegios o eficiencia?, Mujeres y hombres en los mercados de trabajo*. Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante, España.
- Aresti Esteban, Nerea. (2006) "Género e identidad en la sociedad del siglo XVII". Vasconia No. 35. Revista de la Universidad del País Vasco. Leioa, España.
- Arias, Juan de Dios; y Olavarría y Ferrari, Enrique de. (1880) "México independiente". En Vicente Riva Palacio, (1975) *México a través de los siglos*. Volumen II. Ballescá y compañía. México.
- Arredondo, María Adelina. (2003) *Obedecer, servir y resistir. La educación de las mujeres en la historia de México*. Porrúa. México.
- Arrijo Vizcaíno Adolfo. (2005) *El Águila en la Alcoba: la güera Rodríguez en los tiempos de la independencia nacional*. Grijalbo. México.
- Arrom, Silvia. (1976) *La mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico (1800-1857)*. SEP-Setentas, México.
- Arrom, Silvia Marina. (1988). *Las mujeres de la ciudad de México 1790-1857*. Siglo XXI. México.
- Arrom, Silvia Marina. (2001) *The Mexico City Poor House, 1774– 1871*. Durham, NC: Duke University Press, U.S.A.
- Artis Espriu, Gloria. (1994) *Familia, riqueza y poder. Un estudio genealógico de la oligarquía novohispana*. CIESAS. México.
- Avendaño, Nadia. (1995) "La violencia masculina en los Desengaños amorosos de María de Zayas" En *Modern Language Review*. Volume 5, Number 1 South Carolina University. U.S.A.
- BRNM. (1996) Benemérito Rito Nacional Mexicano Antiguo y Aceptado, A.C. Supremo Gran Oriente. Página oficial consultada 18 mayo 2011: <http://www.ritonacionalmexicano.org/>.
- Balañá-Benítez, Meghnagi-Ranzato. (1996) *Expulsión y Exilis: hebreus, moriscos, jesuites, guerra civil*. Roma.
- Barbieri, Teresita de. (1984) *Mujeres y vida cotidiana SEP/FCE*. México.
- Barbieri, Teresita de. (1992) "Acerca de las propuestas metodológicas feministas" En Eli Bartra (Comp.) *Debates en torno a una metodología feminista*. UAM Xochimilco. México.
- Bartolache, José Ignacio. (Ed.) (1772) *Mercurio Volante con noticias importantes i curiosas sobre varios asuntos de física y medicina*. No. Iº. Sábado 17 de Octubre de 1772. En Moreno, Roberto. (1979) *Mercurio Volante*. Biblioteca del estudiante Universitario. UNAM.
- Basaglia, Franca. (1983) *Mujer, locura y sociedad*. Universidad Autónoma de Puebla. México.
- Baudot, Georges (1996) *México y los albores del discurso colonial*. Nueva Imagen. México.
- Benavente, Fray Toribio de. (1992) *Historia de los indios de la Nueva España* FCE. México.
- Bennassar, Bartolomé. (1975) *El hombre español. Actitudes y mentalidades del siglo XVI al XVII*. Hachette. París.
- Bennassar, Bartolomé. (1984) *La España del siglo de Oro*. Crítica. Madrid.
- Blanco, Olivia. (1980) "La 'querelle feministe' en el siglo XVII", en C. Amorós (coord.), *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración*. Dirección general de la mujer de la CAM e Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM. Madrid.
- Blázquez Domínguez, Carmen. (2000a) *Breve historia de Veracruz*. FCE/Colmex. México.
- Blázquez Domínguez, Carmen. (2000b) "Grupos de poder en Xalapa en la segunda mitad del siglo XVIII". En *Estudios de historia Novohispana*, núm. 23. UNAM. México.
- Bock, Gisela (1991) "La historia de las mujeres y la historia de género: Aspectos de un debate internacional", En *Historia Social*, No. 9. Universidad de Valencia, Instituto de Historia Social, España.
- Bolufer Peruga, Mónica. (1998) *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la España del siglo XVIII*, Alfons el Magnanim. Valencia.
- Bono Guardiola, María José. (2002) "El abate Condillac y la educación de un príncipe". *Revista de historia moderna*. Nº 20, 397-417. Universidad de Alicante. España.

- Brown, Kenneth. (2011) "María de Zayas y Sotomayor: Escribiendo poesía en Barcelona en época de guerra (1643)" En *Dicenda*. Cuadernos de Filología Hispánica. Universidad Complutense de Madrid. España.
- Briceño Iragorry, Mario y Brito Figueroa, Federico. (1981). *Miranda, pasión de la libertad americana*. Universidad Santa María. Caracas. Venezuela.
- Brunel, Antoine de. (1666) *Voyage d'Espagne, curieux, historique, et politique : faite en l'année 1655* Chez Robert de Ninville. Paris.
- CIC. (2000) *Catecismo de la Iglesia Católica*. Coeditores Católicos de México. México.
- Cadalso, José. (1967) "Apuntaciones autobiográficas". Ed. Á. Ferrari. *Boletín de la Real Academia de la Historia* No. 151, págs. 111-143. Madrid
- Calderón, Héctor M. (1999) *Definición de la francmasonería moderna y descripción de sus linderos*. Herbasa. México.
- Cámara de Diputados, H. (1948) *Muro de Honor. Letras de Oro. Josefa Ortiz de Domínguez. Leona Vicario. Mariana R. del Toro Lazarín. Antonia Nava*. Salón de Plenos de la H. Cámara de Diputados. LIX Legislatura. Centro de Documentación, Información y Análisis. México.
- Campese Gallego, Fernando Javier. (2005) *El motín de Esquilache y sus réplicas provinciales, en La representación del común en el ayuntamiento de Sevilla (1766-1808)*, Universidad de Sevilla. España.
- Campe, Joachim Heinrich. (1944) *El nuevo Robinsón*, Talleres gráficos Baguñá. Barcelona.
- Canon. (1983) *Código del Derecho Canónico*. Santa Sede Vaticano. Página WEB Oficial http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_INDEX.HTM
- Capel, Rosa María. (1986) "Los protocolos notariales y la historia de la mujer en la España del Antiguo Régimen" En *Ordenamiento Jurídico y realidad social de las mujeres*. Cuartas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Universidad Autónoma de Madrid. España.
- Cárdenas Barrios, René. (comp.) (1979) *Documentos básicos de la independencia. 1810-1821*. Ediciones del Sector Eléctrico. CFE. México.
- Caro Baroja, Julio. (1973) *Las brujas y su mundo*. Espasa-Calpe. Barcelona.
- Carrera Stampa, Manuel. (1953) "Las ferias novohispanas". En. *Historia Mexicana*. Núm. 7, Vol. II. Enero- marzo. El Colegio de México. México.
- Carter, James David. (1954) *Freemasonry in Texas*. Ph. D. dissertation, University of Texas. U.S.A.
- Caso, José. (2004) *Vida y obra de Jovellanos*. Ed. Cajastur. Oviedo.
- Castellanos, Rosario. (1973) *Mujer que sabe latín...* SEP, Col. SepSetentas No. 83. México.
- Castoriadis, Cornelius. (1989) *La Institución Imaginaria de la Sociedad. Vol. 2. "El Imaginario Social y la Institución"*. Editorial Tusquets, Barcelona, España.
- Castro, Concepción de. (1996) *Campomanes. Estado y reformismo ilustrado*. Alianza. Madrid.
- Ceballos Gómez, Diana. (2001) "Grupos sociales y prácticas mágicas en el nuevo reino de Granada durante el siglo XVII" En *Historia crítica*, Nº. 22. Universidad de los Andes. Colombia.
- Cejas, M. Florencia. (2008) *Los gitanos en Argentina*. En *Monografías. Com Estudio Social*. <http://www.monografias.com/trabajos11/gitargen/gitargen.shtml>
- Cerón, Ricardo. (2006) "Un virrey que arrasó con los perros" En el periódico *El Universal*. OEM 29 octubre. Ciudad de México.
- Cassirer, Ernst. (1993) *Filosofía de la Ilustración*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Castaño Almendral, Alfonso A. (1956) *La obra tocológica del Doctor Babil de Gárate. Estudio de Historia de la Medicina Española*. Vol 1. Universidad de Salamanca. Salamanca.
- Castells, Irene. (2001) "La resistencia liberal contra el absolutismo fernandino (1814-1833)" En *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*. No. 41. CRCE/Thomson Reuters/Scopus. España.
- Castillo Ledón, Luis. (1948) *Hidalgo. La vida del héroe*. II Tomos. Talleres Gráficos de la Nación, México.
- Carner, Françoise. (1987) "Estereotipos femeninos en el siglo XIX", en *Presencia y transparencia: La mujer en la Historia de México*. El Colegio de México. México.

- Certeza, Daniel. (1972) *Epístolas familiares y escogidas*. Biblioteca clásica Española. Madrid.
- Cervantes Mendoza, Sandra. (2011) *La catalogación del archivo de la Gran Logia Unida Mexicana de Libres y Aceptados Masones de Veracruz y la importancia histórica de la masonería*. Trabajo Recepcional para el grado de Licenciado en Historia. Universidad Veracruzana. México.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. (2012) *La gitanilla*. Biblioteca Digital Ciudad Seva http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/esp/cervan/la_gitanilla.htm
- Chávez, Ezequiel. (1970) *Sor Juana Inés de la Cruz: ensayo de psicología*. Porrúa, México.
- Ciruelo Torres, Gerardo. (2010) "María Teresa Medina de la Sota y Riva, una criolla con perspectiva revolucionaria". En Juárez, Abel (Coord.) *Veracruzanos en la Independencia y la Revolución*. Comisión Organizadora del Estado de Veracruz para la Conmemoración del Bicentenario de la Independencia Nacional y del Centenario de la Revolución Mexicana. Gobierno del Estado de Veracruz/Secretaría de Educación del Estado de Veracruz/Universidad Veracruzana. México.
- Comellas, José Luis. (1981) *Del antiguo al nuevo régimen: hasta la muerte de Fernando VII*. Rialp. España.
- Commanger. (Comp.) (1975) *Documentos básicos de la Historia de los Estados Unidos de América*. Embajada de los EE.UU. México.
- Córdoba, Fray Martín de (1964) "Jardín de nobles doncellas". En *Prosistas castellanos del siglo XV*. t. II, Bae, Madrid.
- Córdoba Plaza, Rosío. (2010) "Por no haber una mujer que no sea una verdadera insurgenta". Hacia una historia de la participación femenina en la Guerra de Independencia" En Serrano Serrano, María y otros. *Mujeres insurgentes*. Comisión Especial encargada de los Festejos del Bicentenario de la Independencia de México y el Centenario de la Revolución Mexicana del Senado de la República. Senado de la República y Siglo XXI. México.
- Cruz Hermosilla, Emiliano de la. (1981) *San Martín en Cádiz. San Martín en España*. s/e. Buenos Aires, Argentina.
- Cuevas, Mariano. (1946) *Historia de la Iglesia en México*. Patria. México.
- Cuevas, Mariano. (1992) *Historia de la Iglesia en México*. Tomo I Porrúa. México.
- DX. Diario de Xalapa. (2009) Peredo, Melchor. "María Teresa, la heroica xalapeña". En *Diario de Xalapa*, Comunidad y Cultura Local. 10 diciembre. Xalapa, Ver. México.
- Dahlgren de Jordán, Barbro. (1990) *La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas*. Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México.
- Dalton Palomo, Margarita. (1996) *Mujeres, Diosas y Musas: Tejedoras de la Memoria*. El Colegio de México, México.
- De Castele, Sylvie y Danielle Voleman. (1992) "Fuentes orales para la historia de las mujeres". En Carmen Ramos Escandón Género e Historia. Antologías Universitarias. Instituto Mora, México.
- De Guevara, Fray Antonio. (1972) *Epístolas familiares y escogidas*. Biblioteca clásica Española. Madrid.
- De Guevara, Fray Antonio. (1529) *Libro llamado Reloj de Príncipes en el cual va incorporado el muy famoso libro de Marco Aurelio*, impreso por Nicolás Tierra. Valladolid.
- De la Regeva Valdelomar, Juan. (1499) "Isabel y Fernando". Recogido en la *Novísima Recopilación, Libro XII*, título XVI. Edit 1805. Medina Del Campo. España.
- De la Torre Villar, Ernesto. (1985) *Los Guadalupes y la Independencia, con una selección de documentos inéditos*. Porrúa. México.
- De Laurentis, Teresa. (1986) *Feminist studes, critical studes*. Ed. Bloomington: Indiana University Press. U.S.A.
- De León, Fray Luis. (1957) *La perfecta casada*. Novaro, México.
- De Leonardo, Margarita y otros. (1976) *La mujer: explotación, lucha, liberación*. Nuestro Tiempo. México.
- De Torres y Vilaroel, D. (1989) *Sueños Morales: Visiones y visitas de Don Francisco de Quevedo*. Imprenta de Inglada y Pujadas. Barcelona.

- Défourneaux, Marcelin. (1965a) *Pablo de Olavide, el afrancesado (1725-1803)*. Renacimiento. México.
- Défourneaux, Marcelin. (1965b) "Complot masonnique el complot jésuitique". En *Annales Historiques de la Révolution Francaise*. Hachette. París.
- Defourneaux, Marcellin. (1983) *La vida cotidiana en el siglo de Oro*. Argos Vergara. Barcelona.
- Defourneaux, Marcelin. (1995) *Pablo de Olavide ou l'Afrancesado (1725-1803)*. Hachéte. París.
- Demerso. (2009) *La Condesa de Montijo, una mujer al servicio de las luces*. Demerso. Fundación Universitaria Española. Madrid.
- Diadiuk, Alicia. (1973) *Viajeras anglosajonas en México*. SEP, Col. SepSetentas No. 62, México.
- Díaz Terés, Patricia. (2013) "La insurgente en la sombra veracruzana: María Teresa Medina". En *Columna Pensando En... Artículos sobre temas culturales*, consultado el 16 abril 2014: <http://paty3008.wordpress.com/tag/ramon-cardena-y-gallardo/> 7 Octubre. México.
- Domínguez Ortiz, Antonio. (2005) *Carlos III y la España de la Ilustración*. Alianza Editorial. Madrid.
- Duby, Georges y Michelle Perrot (Coords.) (1990). *Historia de las Mujeres*. Vol 3. Del Renacimiento a la Ilustración. Altea/Taurus/Alfaguara. España.
- Eguiara y Eguren, Juan José de. (1944) *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Egido, Teófanos. (2004) *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Ambos Mundos. España.
- El Informador.com (2014) Guadalajara, Jalisco. Consultado el 22 de mayo de 2014 en: <http://www.informador.com.mx/cultura/2010/173137/6/allende-el-estratega-de-la-independencia.htm>
- Entin, Gabriel. (1995) "El patriotismo americano en el siglo XVIII. Ambigüedades de un discurso político hispánico" En Véronique Hébrard y Geneviève Verdo (edit.) *Las Independencias Hispanoamericanas. Un objeto de Historia*. Casa de Velázquez. Madrid.
- Erauso, Catalina de. (1988) *Historia de la Monja Alférez*, Editorial Amigos del País Vasco, Bilbao.
- Escalonilla López, Rosa Ana (2002) "Estética escénico-lingüística y ficción cómica de los travestidos en las comedias de Tirso de Molina". En Centro Virtual Cervantes. http://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/06/aiso_6_1_059.pdf Consultado el 18 de marzo de 2015.
- Estrada Barrera, Enrique. (2010) "27 de Septiembre, Consumación de la Independencia". En *Periodistasenlinea.org*. Consultado el 4 de mayo de 2010. México.
- Feijoo, Benito Jerónimo. (1985) *Teatro crítico universal*. En "Lo que sobra y falta en Physica", Tomo VII, discurso 13.º, Glorias de España, primera parte, párrafo 37. España.
- Fénelon, François de Salignac de La Mothe. (2004) "Carta a Luis XIV". En *Proyecto Gutenberg*. <http://www.gutenberg.org/cache/epub/13914/pg13914.html> Consultado el 2 de abril de 2014.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín. (1822) Folleto "Defensa del Pensador dirigida al señor Provisor". Imprenta de Fernández de Lizardi. México.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín. (1995) *Obras XIII*, recopilación, edición y notas de María Rosa Palazón Mayoral e Irma Isabel Fernández Arias. UNAM. México.
- Fernández de Moratín, Nicolás. (1977) *El arte de las putas*. Ediciones Siro. Madrid.
- Fernández Poncela, Anna. (1994) "Estudios sobre las mujeres, el género y el feminismo" Cuadernos de Trabajo. UAM Xochimilco. México.
- Ferrater Mora, J. (1984). *Diccionario de Filosofía* (4 tomos). Alianza. Barcelona.
- Ferrer Benimeli, José Antonio. (1969) "El conde de Aranda, primer secretario de Estado", En *Homenaje al Doctor Canellas*. Facultad de Letras. Universidad de Zaragoza. España.
- Ferrer Benimeli, José A. (1974) *Masonería e Inquisición en Latinoamérica durante el siglo XVIII*. Universidad Andrés Bello. Caracas.
- Ferrer Benimeli, José A. (1985a) *La masonería en la historia de España*. Gobierno de Aragón. España.
- Ferrer Benimeli, José A., (1985b) "Carlos III y la Masonería de Nápoles", en *I Borbone di Napoli e i Borboni di Spagna, Napoli*, Guida Ed., 1985, vol. II. Italia.

- Ferrer Benimeli, José A. (1986a) *La masonería española en el siglo XVIII*. Siglo XXI. Madrid.
- Ferrer Benimeli, José A., (1986b) "Bernardo Tanucci y la Masonería napolitana a través de la correspondencia entre Tanucci y Carlos III (1775-1783)", En *Cuadernos de Investigación Histórica*. Madrid.
- Ferrer Benimelo, José A. (1986c) *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Fundación Universitaria Española. 4 vols. Madrid.
- Ferrer Benimeli, J. A., (1996) "Evolución histórica de la Masonería española", en AA.VV, *Masonería Universal, una forma de sociabilidad, 1814-1996*, La Coruña, Fundación Ara Solís. España.
- Ferrer Benimelo, José A. (1998) "El discurso masónico y la Inquisición en el paso del siglo XVIII al XIX" En *Revista de la Inquisición*. No. 7. España.
- Ferrer del Río, Antonio. (1856) *Historia del reinado de Carlos III en España*. Volumen 1. Imprenta de Matute y Compagni. España.
- Ferrer, Urbano. (2002) *¿Qué significa ser persona?* Ediciones Palabras. Biblioteca Palabra 21 Madrid.
- Findel, J. G. (1861) *Historia General de la Francmasonería*. Libro en línea. Web: <http://es.scribd.com/doc/8012386/>
- Flores Castillo, Adriana Y. (2010) "Leona Vicario: mujer, fuerza y compromiso en la independencia de México". En *Revista Jurídicas*. Número dedicado al Bicentenario y Centenario de las Revoluciones de México. Senado de la República/UNAM. México.
- Flores, Linaloe R. (2003) "Comité para la desmitificación histórica en México" En revista *Quo*. Febrero. Quo ed. México.
- Florescano Mayet, Enrique. (1992) "Xalapa y su región durante el siglo XIX: Las principales vertientes de su desarrollo económico, social y político". En *Revista La Palabra y el Hombre*. julio-septiembre, no. 83. Universidad Veracruzana. Xalapa, Ver. México.
- Focault, Michel. (1984) *Historia de la sexualidad I la voluntad de saber*. Siglo XXI. México.
- Fondo Bernardo Estornés Lasa. (2012). "Catalina de Erauso y Pérez de Galarraga". En Bernardo Estornés Lasa Fonda. Auñamendi *Eusko Entziklopedia*. EuzkoMedia <http://www.euskomedia.org/aunamendi/39681/27532>
- Frahm, Sally. (1992) *La cruz y el compás: la religión cívica de Benito Juárez*. Instituto Mora. México.
- Franco, Jean. (1994) *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México*. FCE. Col. Tierra Firme. México.
- Fraser, Angus. (2005) *Los gitanos*. Ariel. Barcelona.
- Freire, Paulo. (1991) *La importancia de leer y el proceso de liberación*. Siglo XXI editores, octava edición. México.
- Friedman, Ellen G. (1986) "El estatus jurídico de la mujer castellana durante el Antiguo Régimen" En *Ordenamiento Jurídico y realidad social de las mujeres*. Cuartas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Universidad Autónoma de Madrid. España.
- Gallego, José Andrés. (2003) *El motín de Esquilache, América y Europa*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, España.
- Galeana, Patricia. (2007) "Lecciones de las mujeres de México del siglo XIX". En *Mujeres, derechos y sociedad*. Federación Mexicana de Universitarias A.C. Enero, edición no. 3 México.
- Galí i Boadella, Montserrat. (2002) *Historias del bello sexo: la introducción del romanticismo en México*. UNAM. México.
- Gamboa, J. C., Gómez V., Paternina Espinosa H. (2000) "Los Rom de Colombia. Itinerario de un Pueblo Invisible". Suport Mutu. Proceso Organizativo del Pueblo Rom (Gitano) de Colombia, PROROM. Bogotá, D.C. Colombia.
- García, Ana Lidia. (1998) "Historia de las mujeres en el siglo XIX: algunos problemas metodológicos". En Eli Bartra (Comp.) *Debates en torno a una metodología feminista*. UAM Xochimilco, México.
- García, Genaro. (1985) *Documentos históricos mexicanos*. V Tomos. Secretaría de Educación Pública. México.

- García Cárcel, Ricardo. (1981) "La vida en el siglo de Oro" En Cuadernos. Historia 16. No 4., 1. Historia 16. Madrid.
- García Cárcel, R.; Alabrús Iglésias, R. (2000) *¿Austrias o Borbones? La España de 1700*. Alianza. Madrid.
- García Cárcel, Ricardo. (2002) *Felipe V y los españoles: una visión periférica del problema de España*. Plaza & Janes. Barcelona.
- García Icazbalceta, Joaquín. (1864) *Informe sobre los establecimientos de beneficencia y corrección de esta capital*. imprenta México. México.
- García Puron, Manuel. (1984) *México y sus gobernantes*, v. 1. Joaquín Porrúa. México.
- García Vitoria, Laura. (1995) "La imagen de la mujer: del Siglo de Oro a las nuevas tecnologías", En *Congreso Internacional sobre La mujer española y Latinoamericana en el mundo*. Asociación Hispánica de Humanidades. Madrid.
- Garrido, María José. (2003) "Entre hombres te veas. Las mujeres de Pénjamo y la revolución de Independencia". En Castro, Felipe y Marcela Terrazas (coords). *Disidencia y disidentes en la historia de México*. UNAM. México.
- Gay, José Antonio. (1950) *Historia de Oaxaca*, II Tomos. Talleres V. Venero. México.
- Gay, Juan C. Armenteros y María Pinto Molina. (1981) "Ideas Fundamentales de la Masonería". En Revista *El Basilisco*, número 12, enero-octubre. Granada.
- GEV Gobierno del Estado de Veracruz. (2010) Portal oficial, consultado 16 de marzo de 2011: http://portal.veracruz.gob.mx/pls/portal/docs/PAGE/PEROTE/BKMUNICIPIO/HISTORIA/RESE%20D1A%20HISTORICA%20DE%20PEROTE_0.PDF
- Ghilhem, Claire. (1981) "La inquisición y la devaluación del verbo femenino", en Bennassar. *Inquisición española, poder político y control social*. Crítica. Barcelona.
- Gigerenzer, G. (1987) "Probabilistic Thinking and the Fight against subjectivity". En Kruger, G y otros. *The probabilistic Revolution* Vol. II. MIT Press. Cambridge, MA. U.S.A.
- Gigerenzer, G., y Murray, D. J. (1987). *Cognition as intuitive statistics*. Erlbaum. Hillsdale, NJ: U.S.A.
- Gil Novales, Alberto. (1975) *Las sociedades patrióticas*. Tecnos. Madrid.
- Giménez López, Enrique. (1996) *El fin del Antiguo Régimen. El reinado de Carlos IV*. Historia 16. Temas de Hoy. Madrid.
- Gómez García, Manuel. (1997) *Diccionario del Teatro*. Akal. Madrid.
- Golsmith Connelly, Mary. (1992) "Feminismo e investigación social. Nadando en aguas revueltas". En Eli Bartra (Comp.) *Debates en torno a una metodología feminista*. UAM Xochimilco, México.
- González, Juan. (1998) *Parte Primera de las Comedias de Don Juan Ruíz de Alarcón*. Antología. Madrid. Biblioteca Virtual, página WEB <http://www.comedias.org/alarcon/pareoy.html>
- Gómez Alfaro, Antonio. (1993) *La Gran Redada de Gitanos*. Ed. Presencia gitana, Madrid.
- Gómez de la Serna, Ramón. (1959) "El primer romántico de España, Cadalso el desenterrador". En *Mi tía Carolina Coronado. Biografías completas*. Aguilar. Madrid.
- Gómez Urdáñez, José Luis. (2001) "Fernando VI" En *Los Borbones*. Volumen 3. Alianza Ediciones. Madrid.
- González Boixo, José Carlos. Ed. (1992) *Poesía lírica*, Cátedra. Madrid.
- González de Cosío, Francisco. (1995) *Crónicas de la Compañía de Jesús en Nueva España*. UNAM. México.
- González Gamio, Ángeles. (2009) *Charlas de café con... Josefa Ortiz de Domínguez*. Grijalbo. México.
- González Pedrero, Enrique. (2005) *País de un solo hombre: el México de Santa Anna*. Volumen 1. "La ronda de los contrarios". Fondo de Cultura Económica. México.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. (1982) "La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI" En *Historia Mexicana*. Octubre-Diciembre. El Colegio de México. México.
- Gonzalbo, Pilar. (1985) *La educación de la mujer en la Nueva España*. Antología. Biblioteca Pedagógica SEP/Ediciones el Caballito/ DGP. México.

- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. (1987) *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*. Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. (1989) *La educación de los jesuitas*. Universidad Iberoamericana. México.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. (1990a) "La Escuela de Primeras letras" en *Historia de la educación en la época colonial: La educación de los criollos y la vida urbana*, El colegio de México, Centro de estudios Históricos. México.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. (1990b) *Historia de la Educación en la Época Colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*. Colegio de México. México.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. (1998) *Familia y orden colonial*. Colegio de México. México.
- Gordon, Linda. (1984) "What's new in women's history" En Teresa de Laurentis (comp.) *Feminist studes, critical studes*. University of Indiana Press, Blomington.
- Gordon, Linda. (1992) "Qué hay de nuevo en la historia de las mujeres". En Carmen Ramos Escandón *Género e Historia*. Antologías Universitarias. Instituto Mora/UAM, México.
- Greco y Herrera, Georgina. (2003) *La leona de México*. Libra. México.
- Guedea, Virginia. (1992) *En busca de un gobierno alterno: Los Guadalupes de México*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Guedea, Virginia. (1993) "Una nueva forma de organización política: la secreta de Jalapa 1812". En *Un hombre entre Europa y América. Homenaje a Juan Antonio Ortega y Medina*. UNAM. México.
- Guedea, Virginia. (2007) *Textos insurgentes (1808-1821)*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Gutiérrez Siañez, María Isabel. (2011) *La escuela lancasteriana en México independiente*. Universidad de Durango. México.
- Guzmán Pérez, Moisés. (2010) "Mujeres de amor y de guerra. Roles femeninos en la Independencia de México". En *Mujeres insurgentes*. Senado de la República LXI Legislatura/Siglo XXI. México.
- Harding, Sandra. (1992) "¿Existe un método feminista?". En Eli Bartra (Comp.) *Debates en torno a una metodología feminista*. UAM Xochimilco, México.
- Hernández, E.; Rodríguez, F, J; Quintana, P. (2000) "Marginación e Intervención Social: Actuaciones y Necesidades de Colectivos en Riesgo de Exclusión Social." Universidad de Oviedo. España.
- Herren. Ricardo. (1992) *La conquista erótica de las Indias*. Planeta. México.
- Holländer Cartes, M. V. (2009) "Al encuentro de una historia, el pueblo Rom (Gitano) en Nuestra América". En *FETE-UGT: Aula Intercultural. El Portal de la Educación Intercultural*. Leído el 17 de agosto 2013.
- Hurtado, Fray Juan. (1614) *Sermones para los Domingos y Fiestas de Adviento*. Convento de Fitero y Señor de la Propia Villa de Zaragoza. España.
- Hernández Franyuti, Regina. (1994) "Ideología, proyectos y urbanización en la ciudad de México 1760-1850", en Regina Hernández F. (comp.) *La Ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX*. Tomo I. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. México.
- Hernández y Dávalos, Juan E. (2008) "Declaraciones decimosexta y decimoséptima ante la Inquisición de México". Declaraciones de Fray Servando Teresa de Mier. En *Colección de Documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de 1808 1821*. Tomo VI. UNAM. Noviembre 1817. México.
- Herr, Richard. (1958) *The Eighteenth Century Revolution in Spain*. New Jersey. Princenton University Press. U.S.A.
- INEHRM. (1985) "Carta dirigida a Don Lucas Alamán". En *Serie Cuadernos Conmemorativos* No. 22. Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana/Comisión Nacional para las Celebraciones del 175 Aniversario de la Independencia Nacional y 75 Aniversario de la Revolución Mexicana. México.
- Ibarra González, Ana Carolina. (2000) *El Cabildo Catedral de Antequera, Oaxaca y el movimiento insurgente*. El Colegio de Michoacán. México.

- Ibáñez, Ricard. (2004) *La monja alférez: la juventud travestida de Catalina de Erauso*. Devenir. Barcelona.
- Iglesias, María del Carmen y Anes Gonzalo. (1999) *Nobleza y sociedad*, Nobel. Oviedo.
- Izcara Palacios, Simón-Pedro. (2004) *Mujer y cambio de valores en el Madrid del siglo XVIII*. Universidad Autónoma de Tamaulipas. México.
- Jaime Lorén, José María de. (1998) "Josef de Ibáñez y Gassia (Fuentes Claras, s. XVIII): Benemérito de las ciencias exactas, ingenioso inventor y noble de Aragón" En *Xiloca*, Revista del Centro de Estudios del Jiloca, No. 21. Calamocha. Aragón.
- Jaiven, Ana Lau. (1993) *De usos y costumbres: aproximación a la vida cotidiana de las mujeres en la ciudad de México (1821-1857)*. Tesis Maestría en Historia UNAM, México.
- Jaime Lorén, José María de. (2011) "María Ignacia Ibáñez: actriz oriunda de Fuentes Claras y musa de José Cadalso". En *Xiloca* Revista del Centro de Estudios del Jiloca, No. 39. Aragón. España.
- Jiménez Marce, Rogelio. (2010) *La palabra reprimida. El control social sobre el imaginario del más allá, siglos XVIII y XVIII*. Editora del Gobierno del Estado de Veracruz. México.
- Jiménez Marce, Rogelio. (2012) "“Pecar con el pensamiento” o de cómo se lograba penetrar en la intimidad de los individuos". En Enrique J. Nieto Estrada (coord.) *El pecado en la Nueva España*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. México.
- Jiménez Rueda, Julio. (1947) *Documentos para la historia de la cultura en México*. AGN/UNAM. México.
- Joyce, Arthur A. y Winter, Marcus. (1996) "Ideology, Power, and Urban Society in Pre-Hispanic Oaxaca". En *Current Anthropology*, Vol1 No 37 Chicago Press. U.S.A.
- Juárez Martínez, Abel. (1995) "Las ferias de Xalapa 1720-1778" En *Las ferias de Xalapa y otros ensayos*. Gobierno del Estado de Veracruz. México.
- Kamen, Henry. (2000) *Felipe V. El rey que reinó dos veces*. Editorial Temas de Hoy. Madrid.
- Kant, Immanuel. (2007) *¿Qué es la Ilustración?* Alianza Editorial. Madrid.
- Koch, Paul. (2006) *Los secretos de la secta más temida de la Iglesia católica*. Planeta. Barcelona.
- Kelly-Gadol, Joan. (1976) "The Social Relation of the Sexes: Methodological Implications of Women's History". En *Chicago Journals* Vol. 1, No. 4, Summer. U.S.A.
- Kelly-Gadol, Joan. (1977) "Did Women Have a Renaissance?" En Renate Bridenthal, Claudia Koonz y Susan Stuard (editoras) *Becoming Visible: Women in European History*. Houghton Mifflin Company. U.S.A.
- Kelly Gadol, Joan. (1984) "La relación social entre los sexos: implicaciones metodológicas de la Historia de las Mujeres" En Joan Kelly Gadol *Women, history and theory*. Universidad de Chicago Press, Chicago U.S.A.
- Konrad, Herman W. (1995) *Una hacienda de los jesuitas en el México colonial: Santa Lucía, 1576 - 1767*. FCE. México.
- LG (2000) *Lumen Gentium, Constitución dogmática sobre la Iglesia*. Santa Sede Vaticano Página WEB Oficial. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html
- Lagarde, Marcela. (1990) *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Colección Posgrado. UNAM, México.
- Landavazo, Marco Antonio. (2001) *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis Nueva España, 1808-1822*. El Colegio de Michoacán. Zamora, Mich. México.
- Landavazo, Marco Antonio. (2002) «Fernando VII y la insurgencia mexicana: entre la máscara y el mito». En Marta Terán y José Antonio Serrano Ortega. *Las guerras de independencia en la América española*. El Colegio de Michoacán. Zamora, Mich. México.
- Larp.com (1998a) Sobre la "Ley gitana", consulta 10 de enero 2014 en: <http://larp.com/jahavra/gypsylaw.html>.

- Larp.com (1998b) Sobre "Costumbres raciales" de los gitanos, consulta 10 de enero 2014 en: <http://larp.com/jahavra/rcstm.html>
- Larroyo, Francisco. (1994) "El concepto de persona". En Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, marzo-abril 1949, tomo 2. Argentina.
- Lasamotrancia.com (2010) México. Consulta sobre "La Güera Rodríguez y su papel en la Independencia de México". Romeo Hernández Mendoza, 14 enero 2014. En: <http://lasamotrancia.com/laguera.html>.
- Lau Jaiven, Ana. (1992) "Cuando hablan las mujeres". En Eli Bartra (Comp.) *Debates en torno a una metodología feminista*. UAM Xochimilco, México.
- Ledrut, Raymond. (1987) *Société réelle et société imaginaire*. Cahiers de Internationaux de Sociologie. Paris.
- Lemay, R. (1999). "Roles, identities, and expectancies: Positive contributions of role theory to Normalization and Social Role Valorization". En R. J. Flynn & R. A. Lemay (Eds.), *A quarter-century of normalization and social role valorization: Evolution and impact*. University of Ottawa Press. (SRV). Ottawa, ON.
- Llombart, Vincent. (1996) "Concepción de Castro. Campomanes. Estado y reformismo ilustrado" En *Revista de Economía Aplicada* Número 10 (vol. IV), págs. 193 a 198
- López García, José Miguel. (2006) *El motín contra Esquilache: crisis y protesta popular en el Madrid del siglo XVIII*, Alianza Editorial.
- López Sarrelangue, Delfina E. (1941) *Los colegios jesuitas de la Nueva España*. Tesis de Licenciatura UNAM. México.
- Loredo Coste, Rafael. (2002) *Algunas cuestiones inéditas y fases críticas de Jovellanos*. Conferencia pronunciada el 1 de noviembre de 2002. Editada por la Real Academia de Medicina del Principado de Asturias. España.
- Loy Madera, Ignacio, Susana Carnero Sierra, Félix Acebes Andreu, Patricia Solar Peña, Ismael Álvarez Bernardo y Joaquín Morís Fernández. (2009) "La toma de decisiones como proceso psicológico general: la supuesta excepción de la psicología experimental del condicionamiento". En *Revista de Historia de la Psicología*. Vol. 30. núm. 2-3 junio-septiembre. Universidad de Oviedo/Universitat de Valencia. España.
- Luque Alcaide, Elisa. (1970) *La Educación en la Nueva España*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Sevilla.
- Luján, Pedro de. (2010) *Coloquios matrimoniales*. Biblioteca Virtual de Andalucía, Junta de Andalucía. España.
- Luz de Guadalupe, Joseph. (1992) *En el viejo Acapulco*. Editora de Periódicos. México.
- Lynch, John. (1991) *El siglo XVIII*. Crítica, Barcelona.
- Lynch, John. (2005) *La España Del Siglo XVIII*. Crítica. Barcelona.
- Macías, Anna. (1982) *Contra Viento y Marea. El movimiento feminista en México hasta 1940*. Versión en inglés *Against all odds: Mexican feminism to 1940*, Greenwood Press, London.
- Marizzi, Bernd. (2010) "El nuevo Robinsón de Joachim Heinrich Campe, en la traducción de Tomás de Iriarte (1789)". Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. España.
- Marquez, F.; C. Poyan y otros. (1987) *La Masonería en Madrid*. El Avapies. Madrid.
- Marqués, Ramón. (2006) *La Inteligencia Intuitiva*. Asociación Ideática-Indigo. Barcelona.
- Márquez Villanueva, Francisco. 1975. *Personajes y temas del Quijote*. Taurus. Barcelona.
- Martín Gaité, Carmen. (1972) *Usos amorosos del dieciocho en España*. Lumen. Barcelona.
- Martínez, Francisco. (2001) *Francisco de Miranda. El Precursor*. Serie Líderes de Venezuela. Edicomunicacion. Caracas, Venezuela.
- Martínez López, Cándida y Susanna Tavera. (2000) *Mujeres en la Historia de España*. Planeta, España.
- Martínez Martínez, Manuel. (2004a) "Los gitanos en el reinado de Felipe II (1556-1598). El fracaso de una integración", en *Crónica Nova*, N. 30. España.

- Martínez Martínez, Manuel. (2004b) "Los gitanos y las Indias antes de la Pragmática de Carlos III (1492-1783)", En *Crónica Nova*, Nº. 48. España.
- Martínez Martínez, Manuel. (2007) *Los forzados de Marina en el siglo XVIII. El caso de los gitanos (1700-1765)*. Tesis doctoral, Universidad de Almería. España.
- Martínez Martínez, Manuel. (2012) "Los forzados de la escuadra de galeras del Mediterráneo en el siglo XVII. El caso de los gitanos", en *Revista de Historia Naval*, No. 117. España.
- Martínez Mata, Emilio. (1998) "El texto de las cartas marruecas de José de Cadalso". En *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Tomo II). Centro Virtual Cervantes. Madrid, 6-11 de julio.
- Martínez Millán, José. (1989) "Inquisición y masonería", en *La Masonería Española (1728-1939)*. Exposición, Alicante-Valencia. España.
- Martínez Moreno, Carlos Francisco. (2009) "La Sociedad de los Yorkinos Federalistas, 1834. Una propuesta hermenéutica de sus estatutos y reglamentos generales a la luz de la historia de la Masonería" En *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*. REHMLAC No. 1 Mayo-Noviembre. San José de Costa Rica.
- Martínez Peña, Leandro. (2007b) *El confesor del rey en el antiguo régimen*. Colegio Universitario de Segovia. Editorial Complutense. España.
- Méndez González, Fernando José. (2012) "La ética de los negocios en la Nueva España: Pecados de ayer, pecados de hoy". En Enrique J. Nieto Estrada (coord.) *El pecado en la Nueva España*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. México.
- Menéndez Pidal, Ramón y José María Jover Zamora. (1998) *Historia de España. Época de la Ilustración*, Espasa-Calpe. Madrid
- Mies, María. (1992) "¿Investigación sobre las mujeres o investigación feminista? El debate en torno a la ciencia y la metodología feministas". En Eli Bartra (Comp.) *Debates en torno a una metodología feminista*. UAM Xochimilco, México.
- Miranda, José. (1972) *Vida colonial y albores de la Independencia*. SEP/Setentas. México.
- Moisés y otros. (2010) *La Biblia de Jerusalén*. Desclée De Brouwer. Bilbao.
- Molina Petit, Cristina. (1994) *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Antrophos. Madrid,
- Morales Valerio, Francisco. (1975) *Clero y Política en México, 1767-1834*. SEP. Col. Sep-Setentas. México.
- Morant Deusa, Isabel (Coord.) (2005) *Historia de las mujeres en España y América Latina. De la prehistoria a la Edad Media*, Volumen I, Cátedra, España.
- Morant Deusa, Isabel y María Ángeles Querol. (Coord.) (2005a) *Historia de las mujeres en España y América Latina. Mundo Moderno*. Volumen II, Cátedra, España.
- Morant Deusa, Isabel y María Ángeles Querol. (Coord.) (2005b) *Historia de las mujeres en España y América Latina. Del siglo XIX a los umbrales del XX*, Volumen III Cátedra. España.
- Morant Deusa, Isabel y María Ángeles Querol. (Coord.) (2006) *Historia de las mujeres en España y América Latina. Del Siglo XX a Los Umbrales Del XXI*, Volumen IV Grupo Anaya Comercial. España.
- Muñoz Saldaña, Rafael. (2009). *México independiente. El despertar de una nación*. México: Editorial Televisa Internacional. México.
- Muriel, Josefina. (1946) *Conventos de Monjas en Nueva España*. Santiago. México.
- Muriel, Josefina. (1974) *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Historia Novohispana, No. 24. México.
- Muriel de la Torre, Josefina. (1989) "La legislación educativa para las niñas y doncellas del virreinato", en *Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1989, T. II, Serie Estudios Históricos, No. 26. México.
- Muriel, Josefina. (2000) *Cultura Femenina Novohispana*. UNAM. México.

- Muro Orejón, Antonio. (1960) "Las capitulaciones descubrimiento, conquista y población" En *Anuario de Estudios Americanos*. XVII UNAM. México.
- Narváez Lora, Adriana. (2010) "Guadalupe, cultura barroca e identidad criolla". En *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana. Núm. 35. México.
- Nash, Mary. (1990) "Identidad cultural de género, discurso de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres en la España del siglo XIX" En Georges Duby y Michelle Perrot (Coord.) *Historia de las Mujeres*. Vol 3. Del Renacimiento a la Ilustración. Altea/Taurus/Alfaguara. España.
- Nash, Nash. (1991) "Replanteando la historia: mujeres y género en la historia contemporánea". En *Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia*. Actas de las VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Madrid. Universidad Autónoma de Madrid. España.
- Nash, Mary. (1999) *Gaceta Sindical*. Noviembre. Universidad de Barcelona, España.
- Nash, Mary. (2006) *Mujeres en el mundo: Historia, retos y movimientos*. Alianza Editorial. Barcelona.
- Nausia, Pimouier, Amaya. (2010) "Comentario" en *Arte Historia*, Página WEB del Arte y la Cultura en Español. Junta de Castilla y León. <http://www.artehistoria.jcyl.es/v2/contextos/12721.htm>
- Navarro Durán, Rosa. (2012) *La "rara belleza" de las damas en las novelas de María de Zayas y Mariana de Carvajal*. Universidad de Barcelona. España.
- Nielfa Cristóbal, Gloria. (1992) "Historia de las mujeres en España" En Bonnie S. Anderson y Judith P. Zinsser (1988) *Historia de las mujeres: Una historia propia*. Vol 2. Editorial Crítica, Serie Mayor. España.
- Nieto, Felipe y Gabino Mendoza. (1979) "Los Borbones del siglo XVIII", En *Historia de España*, vol. 12 Manuel Tuñón de Lara (ed.), Labor-Círculo de Amigos de la Historia. España.
- Notimex. (2012) "Josefa Ortiz, la madre de la patria". 02/03/2011, 03:41am En <http://www.zocalo.com.mx/seccion/articulo/josefa-ortiz-la-madre-de-la-patria> Consultado 14 mayo de 2011.
- Olmos, Andrés de. (1996) *Tratado sobre los siete pecados mortales, (1551)* Introducción y notas de George Baudot. UNAM. México.
- Oñate, María del Pilar. (1938) *El feminismo en la literatura española*. Espasa-Calpe. Madrid.
- Ornstein, Jacob. (1941) "La misoginia y el profeminismo en la literatura castellana" En *Revista de Filología Hispánica*, julio-septiembre, tomo III Universidad de Buenos Aires y Columbia University. Argentina.
- Orozco Linares, Fernando. (1985) *Gobernantes de México*. Panorama Editorial. México.
- Orozco Linares, Fernando. (1988) *Fechas Históricas de México*. Panorama Editorial. México.
- Orozco, Rebeca. (2009) *Tres golpes de tacón*. Planeta. México.
- Ortega, Margarita (1995) "Historia y género". En *Realidad*. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Centroamericana de San Salvador. El salvador.
- Ortega, Sergio. (1986) *El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales*. UNAM. México.
- Ortiz Córdoba, Ángel. (1992) *Aldea, sitio, pueblo: Aranjuez 1750-1841*. Ediciones Doce Calles. Madrid.
- Ortiz Escamilla, Juan. (2009) "Cuando las armas hablan, callan las leyes". En Ortiz Escamilla, Juan y María Eugenia Terrones. *Derechos del hombre en México durante la Guerra Civil de 1810*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos – Instituto Mora. México.
- Osorio Romero, Ignacio. (1979) *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*. UNAM. México.
- Palacio, Celia del. (2010a) *Leona*. Santillana. Suma de Letras. México.
- Palacio, Celia del. (2010b) *Adictas a la insurgencia*. Santillana. Punto de lectura. México.
- Pasqualini, M y Valeria Manzano. (1998) "Raymond Williams: Aportes para una teoría marxista de la cultura" En *Razón y Revolución* No. 4, otoño de 1998, reedición electrónica en <http://www.razonyrevolucion.org/textos/revryr/arteyliteratura/ryr3Pasqualini.pdf>
- Pasquel, Leonardo. (1949) *Perfiles de Xalapa. Mosaico histórico*. Ediciones Logos. México.

- Pasquel, Leonardo. (1975) *Cincuenta distinguidas veracruzanas*. Citlatepetl. Xalapa, Veracruz. México.
- Pateman, Carol. (1995) *El contrato sexual*. Anthropos/UAM. México.
- Pavón, Dalmacio Negro. (1976) "La filosofía liberal de David Hume". En *Revista de estudios políticos*. Madrid.
- Paz, Octavio. (1982) *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. FCE. México.
- Perdices de Blas, Luis. (1995) *Pablo de Olavide (1725-1803). El Ilustrado*. Madrid: Editorial Complutense. Madrid.
- Peredo, Roberto. (2009) *El umbral. María Teresa de Medina, la dama insurgente*. Borrador inédito de novela histórica. Xalapa, Veracruz. México.
- Pérez Baltasar, María Dolores. (1985) "Orígenes de los recogimientos de mujeres" en *Cuadernos de historia moderna y contemporánea*, N^o. 6 Departamento de Historia Moderna de la Universidad Complutense de Madrid. España.
- Pérez Baltasar, María Dolores. (1994a) "La marginación femenina en la época de los Austrias" en *Historia de la mujer e historia del matrimonio*, Congreso Internacional de Historia de la Familia. Murcia.
- Pérez Baltasar, María Dolores. (1994b) *Las mujeres en el antiguo régimen: imagen y realidad (S. XVI-XVIII)*. Icaria. Madrid.
- Pérez Cantó, Pilar y Esperanza Mó Romer. (2005) "Las mujeres en los espacios ilustrados", en *Signos Históricos*, núm. 13, enero-junio, 43-69. UAM. México.
- Pérez Colosía, María Isabel. (1986) "La mujer y el Santo Oficio de Granada durante la segunda mitad del siglo XVI", en *Ordenamiento jurídico y realidad social de las mujeres*. Cuartas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Universidad Autónoma de Madrid. España.
- Pérez-Fuentes Hernández, Pilar. (1995) "El Trabajo de las Mujeres en la España de los Siglos XIX y XX: algunas consideraciones metodológicas" En *Revista Arenal "Los trabajos de las mujeres"*. Vol. 2, n^o 2. Julio – Diciembre. Granada. España.
- Pérez-Fuentes Hernández, Pilar. (1993) "Misión social de la mujer". En María de los Ángeles Durán, *La Formación del pensamiento igualitario*. Universidad del país Vasco. España.
- Pérez-Fuentes Hernández, Pilar. (2003) "La historia económica y social frente al trabajo femenino: Estado de la cuestión y perspectivas". En *Seminario balance y Perspectivas de los Estudios de las Mujeres y del Género*. Universidad del país Vasco. España.
- Pérez-Fuentes Hernández, Pilar. (2003) "*Ganadores de pan*" y "*amas de casa*": otra mirada sobre la industrialización vasca. Universidad del País Vasco. España.
- Pérez-Fuentes Hernández, Pilar. (2009) "Mujeres, trabajos y economías familiares en España, siglos XIX y XX". En Cristina Borderías (Coord.) *Historia de las Mujeres: perspectivas actuales*. Universidad de Barcelona. España.
- Pérez-Fuentes Hernández, Pilar. (2012) (Coord.) *Entre dos orillas: las mujeres en la historia de España y América Latina*. Icaria. Barcelona.
- Pérez-Fuentes Hernández, Pilar. (1990) "Condicionamientos de la participación política de las mujeres". En M. Judith Astelarra (Comp.) *Participación política de las mujeres*. Universidad del país Vasco. España.
- Pérez-Fuentes Hernández, Pilar. (2005) "Las desigualdades de género en el sistema político". En *Demografía, Feminismo y Universidad en el siglo XXI*. XV Jornadas de investigación interdisciplinaria. IUEM Madrid.
- Pérez Galdós, Benito. (2008) *La corte de Carlos IV: el 19 de marzo y el 2 de mayo*. Alianza Editorial. Madrid.
- Piera, Montserrat. (2010) *Minerva y la reformulación de la masculinidad en Cristalián de España de Beatriz Bernal*. Temple University. En revista electrónica *Tirant*, 13. U.S.A.
- Pollen J.H. (2011) "Apuntes de la Historia de los Jesuitas". En *Enciclopedia Católica*. Universidad de Loyola. AMDG. Chicago.

- Porrúa. (1945) *Diccionario Porrúa de Historia. Biografía y Geografía de México*. Editorial Porrúa Hermanos S.A. de C.V. México.
- Prado Núñez, Ricardo. (2013) "La ex iglesia del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, hoy Museo de las Constituciones" En Revista *Academia, Ciencia y Cultura*, AAPAUNAM Vol. 5 Enero-Marzo México.
- Prenotados. (s/f) *Misal Romano Ritos de la Iglesia Católica*. Santa Sede Vaticano.
- Quincey, Thomas de. (1972) *La monja alférez*. Barral. Barcelona. Gerardo González de Vega 1999. *Mar brava: historias de corsarios, piratas y negreros españoles*. Ediciones B. Barcelona.
- Radkau, Verena. (1986) "Hacia una Historiografía de la mujer". En *Nueva Antropología*, Vol. VIII No. 30 UNAM. México.
- Ragón, Jean Marie. (2009) *Masonería. Curso filosófico de las iniciaciones antiguas y modernas*. Librería Argentina Ediciones. Buenos Aires.
- Ramos Escandón, Carmen (1992) "La nueva historia, el feminismo y la mujer". En Carmen Ramos Escandón *Género e Historia*. Antologías Universitarias. Instituto Mora/UAM, México.
- Ramos Escandón, Carmen. (1997) "Quinientos años de olvido: historiografía e historia de la mujer en México". En Suoto, Matilde (Dir.) *Secuencia Revista de historia y ciencias sociales*. No. 36. Instituto Mora.
- Ramos Medina, Manuel. (Coord.) (1995) *El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*. Memoria del 11 Congreso Internacional. CONDUMEX. México.
- Ramos Soriano, José Abel. (2012) "Libros contra la moral cristiana. ¿Las lecturas más perniciosas del México colonial?". En Enrique J. Nieto Estrada *El pecado en la Nueva España* Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. México.
- Rallo Gruss, Asunción. (2010) "Cómo y para qué casarse en el Siglo de Oro. Los Coloquios matrimoniales de Pedro de Luján". Biblioteca Virtual de Andalucía. Consejería de Cultura y Deporte. España.
- Rebold. (1868) *Historia General de La Francmasoneria*. Libro en línea. Web: <http://es.scribd.com/doc/8012386/>
- Redworth, Glyn. (2008) *The she-apostle. The extraordinary life and death of Luisa de Carvajal*. Oxford University Press, UK.
- Reeder, John. (1975) *Pedro R. Campomanes. Discurso sobre el fomento de la industria popular y Discurso sobre la educación popular de los artesanos*. Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Hacienda. España.
- Rees, Peter. (1976) *Transportes y comercio entre México y Veracruz, 1519-1910*. SEP Col. SepSetentas No. 304. México.
- Rhodes, Elizabeth. (1998) "Luisa de Carvajal's counter-reformation journey to selfhood", en la Revista *Renaissance Quarterly* 51. UK.
- Rhodes, Elizabeth (2000) *This tight embrace: Luisa Carvajal y Mendoza (1566-1614)*. Maequette University Press, Milwaukee. U.S.A.
- Ricard, Robert. (1947) *La conquista espiritual de México*, FCE. México.
- Rivera, José. (1985) *Diálogos de la Independencia*. INBA/SEP México.
- Rivera, Mariel. (2007) "La magia gitana y los cuatro mandamientos". En Sitio Hispano de Astrología. http://www.ritualesymagia.com/magia_gitana.htm#.UnCS_46FDIU
- Rivera, Reyna Lorena. (2012) "La Güera Rodríguez, vital en la independencia". En <http://www.excelsior.com.mx/2012/11/18/comunidad/870341>
- Rivera Cambas, Manuel. (1964) *Los gobernantes de México*. Tomo III 1779-1821. Col. Suma Veracruzana. Citlaltepétl. México.
- Rivera Cambas, Manuel. (1971) *Historia Antigua y Moderna de Xalapa y de las revoluciones del Estado de Veracruz*. Vol. 12. Citlaltépétl. Xalapa. México.

- Rivera Garretas, Ma. Milagros. (2003) "La licencia de impresión de Don Cristalián de España, de Beatriz Bernal (siglos XV-XVI)", en *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*. Homenatge a la professora Dra. Maria Josepa Arnall i Juan, 2003. Barcelona.
- Rocafuerte, D. Vicente. (1822) *Bosquejo ligerísimo de la Revolución de México*. Filadelfia United Press. U.S.A.
- Rodríguez Guerrero, María de J. (2009) "México, independencia, mujeres, olvido, resistencia, rebeldía, dignidad y rescate". En revista *Alegatos*. Num. 73. Septiembre/diciembre. México.
- Rodríguez, Jaime E. (2008). *La independencia de la América española*. Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México. México.
- Rojas González, Francisco. (1943) "La institución del compadrazgo entre los indios de México" En *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 5 No. 2 Instituto de Investigaciones Sociales UNAM. México.
- Romero de Terreros y Vinet, Manuel. (1919) "Venus y las Tres Gracias". Apud. Ex Antiquis. *Boceto de la vida social de la Nueva España*. Imprenta de Guadalajara, México.
- Romero de Terreros y Vinet, Manuel. (1921) *La Corte de Agustín de Iturbide*. Talleres Gráficos de la Nación. México.
- Romero de Terreros. Manuel. (1920) *Un bibliófilo en el Santo Oficio*. Librería de Pedro Robredo. México.
- Romero Ramírez, Raúl. (2000) "La mujer hispana del siglo XVI: María, Isabel y la castellanía" En *Conferencias sobre el derecho Español y la mujer hispana del siglo XVI*. Facultad de Derecho. Universidad Veracruzana. Xalapa, Veracruz. México.
- Romero Ramírez, Raúl. (2001a) "El espíritu del pueblo y la conciencia histórica en la princesa de Lamballe. Una aproximación a la temprana ideología burguesa". En el *Ciclo de Conferencias sobre la Revolución Francesa*. Facultades de Sociología, Antropología e Historia. Unidad de Humanidades. Universidad Veracruzana. Xalapa, Veracruz. México.
- Romero Ramírez, Raúl. (2001b) "La condición de la mujer en España y Nueva España durante los siglos XVI, XVII y XVIII". Tesina acreditatoria del Segundo Ciclo de Doctorado. Universidad País Vasco. España.
- Romero Ramírez, Raúl. (2004) "Problemas de género en las investigaciones históricas de los siglos XVIII y XIX". En *Historia, Sociedad y Cultura en México*. Facultad de Historia. Universidad Veracruzana. Xalapa, Veracruz. México.
- Ros Torres, María Amparo. (1978) "La Fábrica de Cigarros y Puros de México (1770-1800)". En *Simposio sobre la organización de la producción y las relaciones de trabajo en el siglo XIX en México*. Departamento de Investigaciones Históricas INAH, 109-125. México.
- Rubio, María José. (2009) *Reinas de España. Siglos XVIII al XXI. De María Luisa Gabriela de Saboya a Letizia Ortiz*. La Esfera de los Libros. Madrid.
- Rubio Mañé, J. Ignacio. (1955) "La Feria de Jalapa y los proyectos para erigirla en ciudad, 1736". En *Boletín del Archivo General de la Nación* No. 26. México.
- Rubio Mañé, José Ignacio. (2005) *El Virreinato* IV. Obras públicas y educación universitaria. FCE/UNAM. México.
- Rubio, Siliceo. (1929) *Mujeres célebres en la Independencia de México*. s/e. México.
- Ruiz, Cristina. (1997) "Panorama de escritoras españolas", vol. 1. Publicaciones de la Universidad de Cádiz. España.
- Ruiz de Alarcón, Juan. (2010) *Todo es ventura*. Biblioteca Virtual Intratext. Página WEB http://www.intratext.com/ixt/ESL0808/_P2C.HTML
- Ruiz Ham, Emma Paula. (2013) *El carácter insurgente de una "Leona"*. Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México/Secretaría de Educación Pública. México.
- Ruiz Torres, Pedro. (2008) "Reformismo e Ilustración". En *Historia de España* Vol. 5. Dirigida por Josep Fontana y Ramón Villares. Crítica/Marcial Pons. Barcelona.

- Sagredo García, Santiago. (1997) *Jovellanos y la Educación en Valores*, Editado por el Foro Jovellanos el 7 de noviembre de 1997. Madrid, España.
- Salceda, Alberto G. (Ed.) (1957) *Sor Juana Inés de la Cruz. Obras completas "Respuesta a Sor Filotea de la Cruz"*, t. IV, FCE. México.
- San Román, T. (1986) *Entre la marginación y el racismo. Reflexión sobre la vida de los gitanos*. Cap.1 "Evolución y Contexto Histórico de los Gitanos Españoles". Alianza Universidad. Madrid.
- San Román, Teresa. (1997) *La diferencia inquietante Siglo XXI*. Madrid.
- Sánchez Corredera, Silverio. (2004) *Jovellanos y el jovellanismo*. Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- Sánchez Gómez, Rosa Catalina. (1979) *El Encero: Historia de una hacienda xalapeña*. Tesis de Licenciatura en Historia. Universidad Veracruzana/ Unidad Docente Interdisciplinaria de Humanidades/ Facultad de Historia. Xalapa, Veracruz. México.
- Sánchez Menchero, Mauricio y Rosa Angélica Morales. (2007) "Lecturas y prácticas culturales de novohispanos ilustrados Libros y gacetas científicas en México (s. XVIII)". UNAM. México.
- Sánchez Ortega, Ma. Elena. (1984) "Hechizos y conjuros entre los gitanos y los no-gitanos", en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*. Vol. 5 Universidad Complutense de Madrid.
- Sánchez Ortega, Ma. Elena. (1988) *La Inquisición y los Gitanos*. Taurus. España.
- Sánchez Ortiz, Juan Edgar. (2006) *El libro y las bibliotecas de México Siglos XVI-XVIII*. Trabajo Recepcional para obtener el grado de Licenciatura en Historia. Raúl Romero Ramírez (Dir.) Universidad Veracruzana. Xalapa, Ver. México.
- Savchenko, P. (1987) *¿Qué es el trabajo?* Progreso. Moscú.
- Seed, Patricia. (1991) *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574- 1821*. Conaculta/ Editorial Alianza. México.
- Seidner, Stanley S. (1989). "Köhler's Dilemma", En *Issues of Language Assessment*. vol 3. Ed. Stanley S.Seidner, State Board of Education. Springfield, U.S.A.
- Siete Partidas del Rey D. Alfonso el Sabio glossadas por el Sr. D. Gregorio López del Consejo Real de las Indias*. (1767) Reimpresión de la edición de Salamanca de 1555. 4 Vol. Imprenta de Benito Montfort. Valencia, España.
- Simón Palmer, María del Carmen. (1990) "Mujeres rebeldes" En Georges Duby y Michelle Perrot (Coord.) *Historia de las Mujeres*. Vol 3. Del Renacimiento a la Ilustración. Altea/Taurus/Alfaguara. España.
- Simón Palmer, María del Carmen. (1991) *Escritoras españolas del siglo XIX o el miedo a la marginación*. Instituto Miguel de Cervantes. C.S.I.C. Madrid.
- Simón Palmer, María del Carmen. (1992) *Escritoras españolas. 1500-1900* Microfichas Biblioteca Nacional de España. Madrid.
- Solís Vicarte, Ruth. (1997) *Las sociedades secretas en el primer gobierno republicano (1824-1828)*. ASBE. México.
- Sims, Harold D. (1985) *La expulsión de los españoles de México (1821-1828)* Lecturas Mexicanas No. 79. SEP/FCE. México.
- Somovilla, Claudia Gabriela. (2011) "Una aproximación al rol de la mujer a mediados del siglo XVI español a través de las epístolas familiares de fray Antonio de Guevara". Argentina. <http://www.revistapersona.com.ar/Persona18/18somovilla.htm>
- Soriano Vallès, Alejandro. (2011) "Sor Juana y sus libros", en *Relatos e historias en México*. núm. 40, diciembre. México.
- Suárez, Marcela. (1997) "Sexualidad, ilustración, religión y transgresión. Los bígamos adúlteros y amancebados novohispanos". En Noemí Quezada (Coord.) *Religión y sociedad en México*. UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas UAM. México.
- Suárez Escobar, Marcela. (1999a) *Sexualidad y norma sobre lo prohibido. La ciudad de México y las postrimerías del virreinato*. Cultura Universitaria No. 68. UNAM. México.
- Suárez, Marcela. (1999b) "Familia, ideología y género en México (1780-1850)". En Revista *Tramas, Subjetividad y Procesos Sociales*. n. 14-15, junio/diciembre. UAM Xochimilco. México.

- Taillandier, Madame Saint-René. (1926) *La princesse des Ursains, une grande dame française a la cour d'Espagne sous Louis XIV*, Hachette. París.
- Tanck de Estrada, Dorothy. (1985) *La ilustración y la educación en la Nueva España*. El Caballito. México.
- Tanck de Estrada, Dorothy. (1993) "Los catecismos políticos: de la revolución francesa al México independiente". En Alberro y otros (coord.) *La Revolución Francesa en México*. Colegio de México. México.
- Tellechea Idigoras, José Ignacio. (2011) *La Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País. Cien años de investigaciones*. Euskomedia.org. País Vasco.
- Torales Pacheco, Josefina María Cristina. (2001) *Ilustrados en la Nueva España. Los Socios de la Real Sociedad Bascongada de los Amigo del País*. Universidad Iberoamericana. México.
- Torales Pacheco, María Cristina. (2003) "Cartas de jesuitas y comerciantes en la Nueva España (ss. XVI-XVIII)", en Toulouse, *II Seminario Peñaflores*, 2003. San Sebastián, Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País. España.
- Torales Pacheco, María Cristina. (2004) "Historia, arte y devoción: jesuitas y servitas, a propósito de la devoción a los Dolores de María en la Nueva España", en Humanitas. Anuario del Centro de Estudios de Humanidades de la Universidad Autónoma de Nuevo León, No. 31, agosto. México.
- Torales Pacheco, María Cristina. (2007) "Jesuitas y comerciantes novohispanos: sus redes transoceánicas", en *Des marchands entre deux mondes. Pratiques et représentations en Espagne et en Amérique (XVe-XVIIIe Siècles)*. Presses de l'Université Paris-Sorbonne. París.
- Torales Pacheco, María Cristina. (2008) "Los Jesuitas y la independencia de México: Algunas aproximaciones" En *Revista Electrónica Destiempos.Com*. Marzo-Abril. Año 3 No. 14. México, D.F.
- Tordera Sáez, Antonio. (1997) "Historia e historias del teatro: la actriz Rita Luna", En Evangelina Rodríguez Cuadros (ed.) *Del oficio al mito: el actor en sus documentos*. Servei de Publicacions de la Universitat. Valencia.
- Torbágyi, Péter. (2003) "Gitanos húngaros en América Latina" En *Acta Universitatis Szegediensis*, Tom VIII. Universidad de Szeged. Hungría.
- Trens, Manuel B. (1950) *Historia de Veracruz*. Ayuntamiento de Veracruz. VI Tomos. Xalapa. México.
- Tuñón, Julia C. (1987) *Mujeres en México, Recordando una Historia*. Planeta. México.
- Universidad Veracruzana. (2009) Videoteca. "Aniversario de María Teresa Medina de la Sota y Riva" Universidad Veracruzana. En <http://videoteca.uv.mx/video/play/Aniversario-de-Maria-Teresa-Medina-de-la-Sota-y-Riva>
- Urías Horcasitas, Beatriz. (1996) *Historia de una negación: la idea de igualdad en el pensamiento político mexicano del siglo XIX*. UNAM. México.
- Urritia, Elena. (1975) *Imagen y realidad de la mujer*. SEP, Col. SepSetentas No. 172. México.
- Vaca de Osma, José Antonio. (1997) *Carlos III*, Rialp. Madrid.
- Val Valdivieso, María Isabel. (Coord.) (2004) *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*. Universidad de Valladolid. España.
- Valverde Lamsfus, Lola. (1994) *Entre el deshonor y la miseria: infancia abandonada en Guipúzcoa y Navarra, siglos XVIII y XIX*. Universidad del país Vasco. Bilbao. España.
- Valverde Lamsfus, Lola. (1992) "Entre la corrección y el castigo: la casa de la Galera de Pamplona en los siglos XVIII y XIX". En *Príncipe de Viana: órgano oficial de la institución*. Año 53, anexo 16. II Congreso de Historia de Navarra de los Siglos XVIII-XIX y XX. Pamplona. España.
- Valverde Lamsfus, Lola. (1999). "La época de la reglamentación de la prostitución en el País Vasco, siglos XIX y XX". En César González Mínguez, Iñaki Bazán Díaz e Iñaki Reguera (eds.) *Marginación y exclusión social en el País Vasco* Universidad del País Vasco. Bilbao, España.
- Valverde Lamsfus, Lola. (2012). *Estrategias de supervivencia de las mujeres pobres en Guipúzcoa. Los casos de San Sebastián y Tolosa 1885-1915*. U.P.V./E.H.U. Bilbao. España.

- Valera Uriostegui, Mónica Heidi; y Verónica Villagran García. (1996) *Conductas adquiridas de la mujer ejecutiva y empresaria en el ámbito laboral*, Tesis Profesional. Fac. de Psicología, UNAM, México.
- Valle Arizpe, Artemio de. (2005) *La Güera Rodríguez* Lectorum México.
- Vanguardia.com (2014) Coahuila, México, consultada 14 de abril de 2014 en: http://www.vanguardia.com.mx/masoneria_en_mexico-90124.html
- Vaquero Serrano, s/n. (2000) "Una posible clave para el Lazarrillo de Tormes: Bernardino de Alcaraz, ¿el arcipreste de San Salvador?" <http://parnaseo.uv.es/lemir/revista/revista5/arcipreste/Vaquero.htm>
- Vascones, Alonso de. (1732). *Destierro de ignorancias*. Imprenta de Andrés Sánchez. Madrid.
- Vásquez, Josefina Zoraida. (1989) "Algunas consideraciones sobre la mujer en el siglo XIX". En Galeana, Patricia (Coord.) *Seminario sobre la participación de la mujer en la vida nacional*. UNAM. México.
- Vázquez Semadeni, María Eugenia. (2011) "La masonería en México, entre las sociedades secretas y patrióticas, 1813-1830". En *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*. REHMLAC Vol. 2 No. 2 Diciembre 2010-Abril 2011. San José, Costa Rica.
- Varios. (1975) *La mujer y el movimiento obrero mexicano en el siglo XIX. Antología de la prensa obrera*. Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano (CEHSMO), México.
- Vattimo, Gianni. (1996) *Creer que se sabe* Paidós. Buenos Aires.
- Vigil, José María. (1803) *Poetisas mexicanas*. Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento. México.
- Vigil, Mariló. (1986) *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Siglo XXI. Madrid. 1986.
- Villaseñor y Villaseñor, Alejandro. (1962) *Biografía de los héroes y caudillos de la independencia*. Jus. México.
- Villa-Señor, y Sánchez, D. Joseph Antonio de. (1746) *Teatro Americano. Descripción general de los reinos y las provincias de la Nueva España*. Imprenta de la viuda de D. Joseph Bernardo de Hoyal. Ciudad de México.
- Villoro, Luis. (1982) *Crear, saber y conocer*. Siglo XXI. México.
- Villoro, Luis. (1986) *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*. SEP Cien de México. México.
- Villoro, Luis. (1992) *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica. México.
- Villoro, Luis. (2009) "La revolución de Independencia" En Cosío Villegas, Daniel. *Historia general de México*. Colegio de México, Centro de Estudios Históricos. México.
- Viqueira, Juan Pedro. (1987) *Relajados o reprimidos' diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, Fondo de Cultura Económica. México.
- Vives, Juan Luis. (1944) *Instrucción de la mujer cristiana*. Espasa-Calpe Col. Austral, No. 138. Buenos Aires, Argentina.
- Viveros, Germán. (1992) "El teatro como instrumento educativo en el México del siglo XVIII" en, *Estudios de Historia Novohispana*. Universidad Nacional Autónoma de México Vol. 12 No. 12. México.
- Voltes, Pedro. (1998) *La vida y la época de Fernando VI*. Planeta. Barcelona.
- Whitenack, Judith. (1997) "Emphasis Added: An Introduction to Beatriz Bernal's Don Cristalián de Espana" *Monographic Review*, 12. U.S.A.
- Williams, Raymond. (1958) *Culture and Society, 1780-1950*. Columbia University Press. U.S.A.
- Williams, Raymond. (1989) "Culture Is Ordinary." En *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*. Verso, Londres.
- Wobeser, Gisela Von. (1999) *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las Capellanías de Misas en la Nueva España, 1700-1821*. UNAM. México.
- Zahino Peñaflor, Luisa. (1996) *Iglesia y sociedad en México. 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*. Instituto de Investigaciones Jurídicas. UNAM. México.

- Zárate, Julio. (1945) "La Guerra de Independencia", En Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos*, Volumen III Ballezá y compañía. México.
- Zayas y Soto Mayor, María de. (1950) *Desengaños amorosos Segunda parte del Sarao y entretenimiento honesto* Aldus. Madrid.
- Zendejas, Adelina. (1993) "Ellas y la vida, lucha y conquista de los derechos femeninos", En *Debate feminista*, Año 4 vol.8 sept. México.
- Zúñiga Ortega, Alejandra Verónica. (2010) "Pasado y futuro del concubinato en México" En *Revista Electrónica Letras Jurídicas* Universidad Veracruzana, México.
<http://www.letrasjuridicas.com/Volumenes/22/vzuniga22.pdf>.