

El marianismo en México: una mirada a su larga duración

Marialba Pastor

Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *Con base en la historia del marianismo, en particular del marianismo en México, se destacan las características psicosociales de este fenómeno, se reflexiona en torno a su función social y a las formas de relación y los conflictos entre los géneros masculino y femenino.*

ABSTRACT: *Based on of the history of Marianism, particularly of Marianism in Mexico, the psycho-social characteristics of this phenomenon are detailed, and its social function, its forms of relationship and the masculine-feminine gender conflicts are reflected upon.*

PALABRAS CLAVE: *Marianismo, guadalupanismo, apariciones, catolicismo, Contrarreforma*

KEYWORDS: *Marianism, Guadalupanism, appearances, Catholicism, Counter-Reformation*

La historia de los géneros femenino y masculino en México está enraizada en el fenómeno del marianismo, ya que la virgen María, en su advocación mexicana, María de Guadalupe, ha sido el modelo de conducta que tradicionalmente se ha impuesto a los jóvenes, sobre todo a las mujeres; aunque en las últimas décadas se haya alterado sustancialmente con la introducción de modelos anglosajones, sobre todo a través de los medios de comunicación masiva.

Este artículo se remonta a la génesis del marianismo en México, en la época colonial, con el objetivo de buscar en el pasado elementos que permitan comprender mejor este fenómeno, no con la intención de realizar un seguimiento cronológico o exhaustivo de su historia, sino de reflexionar y proponer una lectura distinta, orientada a explicar por qué la intención cristiana de que los atributos de la figura de María (virginidad, fertilidad, maternidad, abnegación, capacidad curativa, etcétera) armonicen las diferencias entre hombres y mujeres y sean la base del orden y la cohesión

sociales no se ha hecho realidad; en cambio, ha generado conflictos entre los sexos.¹

LAS APARICIONES MARIANAS

Desde las primeras incursiones en el territorio que más tarde se conocería como Nueva España, Hernán Cortés dice haber prohibido los sacrificios humanos y haber sustituido a los ídolos adorados por las comunidades indígenas por “imágenes de Nuestra Señora y de otros santos” [Cortés, 1963:355; 1985:64].² Más adelante, cuando la conquista lo había favorecido, en las “Ordenanzas dadas para el buen tratamiento y régimen de los indios” estableció:

[...] que en las estancias o en otras partes donde los españoles se sirviesen de los indios, tengan una parte señalada donde tengan una imagen de Nuestra Señora, e cada día por la mañana antes que salgan a fazer fazienda, los lleve allí e les diga las cosas de Nuestra Santa Fé, e les muestren la oración del Paternóster e Ave María, Credo e Salve Regina... [Cortés, 1963:355].

Aquella primera introducción de la figura de María —obligada, en tanto su culto y devoción eran parte de la formación de los soldados y condición necesaria de quienes se ordenaban caballeros en España— fue acompañada de la promoción que le hicieron los frailes evangelizadores. Así lo muestra Toribio de Benavente, llamado por los indígenas Motolinia, uno de los primeros doce franciscanos llegados a Nueva España en 1524, al afirmar que al lado de los ídolos que los religiosos derribaban y destruían, se encontraban “la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita Madre”. Además, explica: a los indios “fue menester darles también a entender quién era Santa María” [Benavente, 2001:81-83].

Numerosos sitios, como puertos, ríos y ciudades, llevarían el nombre de alguna advocación mariana y su figura quedaría estampada en los es-

¹ Agradezco a Rodrigo Martínez Baracs la lectura de este artículo, sus observaciones y comentarios.

² Motolinia confirma hechos relacionados con esta sustitución: “Destruídos los ídolos, puso allí la imagen de Nuestra Señora” y devoción: los indios “[...] rogarían a Dios y a Santa María...” [Benavente, 2001:325]. Bernal Díaz del Castillo dice que Cortés portaba una cadena con la imagen de “la Virgen Santa María con su Hijo precioso en los brazos” y “Tenía por su muy abogada a la Virgen María, Nuestra Señora, la cual todos los fieles cristianos la debemos tener por nuestra intercesora y abogada...”. Asimismo, en el relato que hace sobre lo que Cortés le dijo a Xicoténcatl en Tlaxcala, Bernal asegura que el conquistador quería que la población indígena tuviera como modelo a María al convertirse a la santa fe [Díaz del Castillo, 1969:147, 515].

cudos de armas de las ciudades y de los caballeros, en los retablos y en numerosas obras de arte [Rubial, 1995:16].

En Nueva España, María mostró las mismas virtudes para convertir al cristianismo a los paganos que antes había mostrado en otras tierras; al igual que las mismas capacidades guerreras, particularmente las desplegadas en España en el siglo xv en la guerra de Reconquista contra los musulmanes.³ Si se torna la vista atrás, es posible advertir cómo en Europa, en el proceso de cristianización, la figura de María absorbió la larga y rica tradición del culto a las diosas-madre desarrollada en las culturas antiguas, tanto en Oriente (China incluida) como en Occidente, y sus principales atributos, conservándose como símbolo de la fertilidad y de la domesticación de la naturaleza (V.V.A.A., 1993; Nebel, 1996:42-46), así como de la victoria en la guerra. En sentido análogo, es posible advertir la conservación de sus poderes milagrosos para detener las catástrofes naturales, curar a los enfermos, salvar a los moribundos, inspirar a los guerreros, poner en entredicho la virilidad de los enemigos y decidir cuándo se acaba la guerra y se extermina a quienes —al igual que los violadores que desfloran a las doncellas— han manchado con sangre el suelo de la nación.

La convicción de que el atributo femenino más importante es la fertilidad y de que las mujeres son la base de la producción y reproducción de la especie humana es evidente en las figurillas de las diosas-madre de muchas culturas de la antigüedad: senos y vientre abultados; posición de parto; multiplicidad de senos o brazos; atavíos de trigo, maíz, frutos y plantas, etcétera. Su vinculación con la tierra, la siembra y la cosecha, pero sobre todo con fuerzas de la naturaleza a menudo inexplicables, como concebir y dar

³ A principios del siglo xx, durante el reinado de Alfonso XIII, el reconocimiento de Nuestra Señora de Guadalupe como Reina de la Hispanidad en España se fundó en lo siguiente: la intervención que la Iglesia católica le atribuyó a esta figura en el descubrimiento, la conquista y la evangelización del Nuevo Mundo; en especial por el recuerdo de las visitas de Cristóbal Colón a la Virgen de Guadalupe de Extremadura antes y después de sus viajes a las Indias entre 1486 y 1496; su visita para darle gracias por haber tocado nuevas tierras y retornar a España con vida después del primer viaje en 1493; la asignación del nombre de Guadalupe a una pequeña isla caribeña; y la realización de los primeros bautizos (dos criados de Colón trasladados a España), es decir, el primer acto de cristianización de indios en 1496. Otros hechos también son considerados para tal reconocimiento: la firma de un acuerdo de los Reyes Católicos en junio de 1492 para apresurar el descubrimiento de nuevas tierras; la devoción de muchos conquistadores extremeños, entre quienes destacaron Hernán Cortés, Francisco Pizarro, Núñez de Balboa, Pedro Alvarado, Hernando de Soto y Pedro de Valdivia, y la de los Doce apóstoles franciscanos de México; los numerosos templos, altares y ermitas erigidas en honor de Guadalupe en todo el continente americano, sobre todo la Basílica de Guadalupe en México, y la formación de numerosas cofradías.

a luz, hizo que las mujeres se tomaran como objetos de elevado valor a los cuales fue necesario someter para garantizar la vida, esto es, la continuidad de la comunidad [Bachofen, 1992:86-135; Frazer, 1996:399-423]. Si por sacrificio se entiende la acción de “hacer sacro, sacralizar o divinizar” (tal como lo indica la etimología del término), los numerosos sacrificios de doncellas que se registran en las culturas antiguas fueron una manera de enaltecerlas y entablar comunión con los dioses al entregarles el tesoro más preciado de la comunidad a cambio de nuevos nacimientos, es decir, significaron una primera forma de economía [Kurnitzky, 1992].⁴ Pero el que las vírgenes y las mujeres en general fueran consideradas un tesoro, no contradujo la necesidad de su domesticación y sometimiento al obligarlas a acatar las normas sexuales fijadas por las autoridades masculinas, sobre todo por los sacerdotes, para garantizar la reproducción organizada de la comunidad. De este modo —si se dejan a un lado las aparentemente pocas sociedades regidas por una estructura matriarcal—, ahí donde prevaleció la dominación masculina, las mujeres compartieron con los varones, en algunos casos con mayor peso, la responsabilidad de hacer que las reglas de la sexualidad, sobre todo la abstinencia y la prohibición del incesto, se cumplieran [Lévi-Strauss, 1969].⁵

En los sistemas patriarcales, las diosas se sacrifican por la comunidad, de ahí su alta consideración, culto y alabanza. Del sacrificio de su libertad y, sobre todo, del sacrificio de su libertad sexual surge el orden que reclama la supervivencia y la cohesión sociales [Kurnitzky, 1992]. La idea de que el hombre representa la cultura y la mujer la naturaleza asegura el dominio del género masculino. Una de las funciones básicas de esta idea es conferirles virilidad a los hombres al aprender, entre otras cosas, generalmente en la adolescencia, a domar o domesticar a las mujeres que en muchas religiones son concebidas como criaturas irracionales que por su voluptuosidad terrenal simbolizan a la serpiente [Saintyves, 1985:66-72]. Domesticar a la mujer, ligarla a la casa y el hogar, es controlar a la naturaleza salvaje que amenaza con exterminar a la especie humana. De ahí que el sacrificio de la feminidad, el confinamiento de la mujer a su función meramente reproductora y, por lo tanto, su deserotización, hayan constituido uno de los puntos de partida del control de los instintos, de la superación de la vida puramente

⁴ Esta es una de las tesis desarrolladas por Kurnitzky [1992] que difiere de las tesis sustentadas por la antropóloga Marija Gimbutas [1982], en tanto él no encuentra la relación equilibrada entre los sexos que pudiera traducirse en la convivencia social placentera y pacífica que ella observa en las comunidades preindoeuropeas.

⁵ En la obra citada de Lévi-Strauss pueden ser destacadas sus tesis en relación con el intercambio de las mujeres con fines económicos, de defensa y estabilización de las comunidades.

animal [Kurnitzky, 1992; Hinkelammert, 1991; Bourdieu, 1999]. Esto está narrado en la mitología griega, y la Biblia se inicia con la calificación de una Eva que es presa predilecta del Demonio (débil, desobediente e inclinada a dejarse seducir con facilidad). A Eva le antecedió Lilit, la primera mujer de Adán, la cual, según una versión del mito, rechazó someterse a él, compartió su sexualidad con muchos hombres y, por ello, procreó monstruos [Kurnitzky, 1992:100]. En relación con las conductas sexuales, el “Levítico” establece la manera de alcanzar la pureza y la santidad; las causas de la impureza; las normas que rigen la relación entre los sexos, y los castigos por prostitución, adulterio e incesto [SB 1971:Lev.].

Como ha analizado extensamente la historiadora y antropóloga italiana Luisa Accati, la concepción inmaculada del Hijo de Dios y de la eterna virginidad de María sirvió a los cristianos para separarse de los dioses, las creencias y conductas religiosas del mundo grecorromano. Además, al afirmar que Ana, la madre de María, de una u otra forma, también había concebido milagrosamente, los cristianos borraron su herencia judía y se presentaron como sucesores de un linaje totalmente nuevo [Accati, 2006:41].

Visto con detenimiento, el marianismo cumplió una función similar siglos más tarde en América al incluir a los indígenas como “hijos de María” y al atribuir el culto y la veneración de las distintas advocaciones marianas a creaciones autóctonas del Nuevo Mundo.

Para la religión católica, María es la aliada de Dios porque logra ganar su benevolencia y, con su misericordia, suaviza la aplicación de la justicia divina y encamina a los seres humanos a la salvación. A la nave de los militantes de la Iglesia se suma la nave de los triunfantes de María, quien atraviesa inmaculada las tinieblas para llevar a los marineros al puerto seguro de la vida eterna. El purgatorio —el lugar de la purificación de las almas y el tránsito al más allá— también es el lugar de María; pues ella es madre de los vivos y los difuntos, esfera de la luna que muestra a los pecadores arrepentidos el camino hacia el sol.

Cuenta el fraile y cronista español Juan de Abreu Galindo que a mediados del siglo xv María se apareció a los indios guanches de las islas Canarias en la advocación de la virgen de Candelaria. Los guanches vieron en ella a Chaxiraxi, su principal deidad agrícola, la diosa-madre principal y “Madre del Sol”, y así la llamaron en un principio. Al ser una virgen negra, también se conoció como “La Morenita” [Abreu, 1977:301].

Dado que en las Canarias se detenían quienes viajaban a América, el culto a esta advocación se difundió por el Nuevo Mundo, para lo cual, en los antiguos lugares sagrados de los indios americanos, se llevaron a cabo numerosos procesos de sustitución de diosas de la fertilidad por advocacio-

nes marianas. Las más famosas fueron: la virgen de Guadalupe en México, la virgen de Copacabana en Bolivia y la virgen de Cocharcas en Perú.

A manera de breve ilustración de cada uno de estos tres casos, según los relatos, la virgen de Guadalupe se apareció al indio Juan Diego cerca de la capital de la Nueva España, en un lugar donde los indígenas adoraban a Tonantzin: la madre de los dioses, del sol, la luna y las estrellas [León-Portilla, 2000]. Esta imagen absorbió los cultos solares y se colocó en un lugar simétrico al de Cristo-sol, como reina del mundo y reina de los cielos. En su transfiguración como santa María Tonantzin, Guadalupe fue un eficaz agente para neutralizar los conflictos, “aflojar los nudos entre españoles e indígenas” [O’Gorman, 1986:38], poner fin a las idolatrías e indicar el inicio de la cohesión y la civilidad del tipo católico mediterráneo. Aparentemente, con ella se permitía que los indios ejercitaran aquellas costumbres y prácticas del antiguo culto idólatrico “que no fueran incompatibles con la enseñanzas del cristianismo” [O’Gorman, 1986:138], pero, en realidad, al destruir el lugar sagrado donde acostumbraban realizar sus sacrificios a Tonantzin y erigir ahí el primer templo dedicado a Guadalupe, se dio por terminado el pasado indígena y se impusieron las normas hispano-católicas, en especial las relacionadas con la sexualidad.

Hechos similares al anterior fueron narrados en los casos boliviano y peruano. La Santísima Virgen de la Candelaria, Nuestra Señora de Copacabana, apareció en una península del lago Titicaca (hoy una región de Bolivia), en lugares sagrados de los aimaras y los incas, cuando Francisco Tito Yupanqui, un inca evangelizado por los dominicos, labró una efigie de María tomando como modelo a la virgen del Rosario. Él mismo labró también la efigie de la virgen de Cocharcas, conocida como “Mamacha Cocharcas”, a petición del indio Sebastián Quimicchi y como agradecimiento por el milagro recibido de la virgen de Copacabana. Ésta se instaló en un santuario en la provincia de Chincheros (Apurímac, Perú).

LA PROMOCIÓN DEL MARIANISMO

Aunque la difusión del culto guadalupano por el territorio novohispano alcanzó su pleno apogeo en el siglo XVIII, el impulso de la devoción se puede ubicar hacia el año 1556, en la Ciudad de México, cuando el arzobispo Alonso de Montúfar ofreció un sermón acerca del hecho. En los años siguientes, Nueva España se sumió en una crisis social que se caracterizó por el elevado descenso de la población indígena, a causa de diversas epidemias, el consiguiente ocaso de las culturas precolombinas, el fin del sistema de la encomienda, el declive de los ideales utópicos de las órdenes mendicantes y

el arribo de nuevos y emprendedores colonos a quienes los criollos novohispanos consideraron advenedizos. En las tres últimas décadas del siglo *xvi*, sobre todo a partir de la llegada de la Compañía de Jesús (1572), la reforma católica —mejor conocida como Contrarreforma— se impulsó en Nueva España con la instrucción de que el clero trabajara intensamente para que los españoles y los indígenas neófitos en el cristianismo acataran los acuerdos del Concilio de Trento tomados entre 1545 y 1563 [Pastor, 1999].

El objetivo central de la Contrarreforma fue combatir al protestantismo y recuperar el poder de las autoridades eclesiásticas. Para ello, la Iglesia retomó el esquema aristotélico-tomista de la división jerárquica del mundo a partir de la cual la sociedad entera debía quedar agrupada en estamentos ordenados de lo alto o más cercano a lo divino, a lo bajo o más cercano a lo terrenal. La Iglesia también decidió establecer seminarios para preparar mejor al clero y hacerlo responsable de sus obligaciones religiosas [Pastor, 1999].

La Contrarreforma promovió la asistencia semanal a misa y la práctica regular de la confesión, un mecanismo de vigilancia para detectar a los herejes, pero, sobre todo, un medio eficaz para erradicar las idolatrías, conocer la vida de los fieles y encauzar adecuadamente sus impulsos y emociones, sobre todo la sexualidad.

Como contraparte del protestantismo, las autoridades eclesiásticas decidieron generar un clima de religiosidad externa, y con tal fin, aparte de los relacionados con Jesucristo, dieron a conocer numerosos relatos sobre la vida de abnegación y sufrimiento de la virgen María y el martirio de los santos. Estos relatos se propagaron como modelo de conducta y se acompañaron de una iconografía de contenido sagrado y de la abundante ornamentación que caracterizó a los templos barrocos. Asimismo, los sermones, los autos sacramentales, las obras de teatro, las procesiones y las fiestas se multiplicaron con la finalidad de servir como vehículos de adoctrinamiento y propaganda religiosa. Con todo esto se renovó la idea del purgatorio, el miedo al infierno y al Demonio, se activó la atracción al misterio y el milagro, y se motivó una mayor participación de las comunidades en el fortalecimiento de la fe, la unidad, el espíritu de hermandad y la ayuda mutua. Para que esta nueva política religiosa fuera efectiva, la Iglesia y la monarquía españolas fomentaron la reorganización de la sociedad en corporaciones (órdenes religiosas, órdenes de caballería, cabildos, gremios, colegios, cofradías y congregaciones) cuyo culto y fiesta anual en honor de los santos patronos, de alguna advocación mariana o de la vida y pasión de Cristo constituyeron el centro de la cohesión comunitaria [Pastor, 2004].⁶

⁶ La obra citada aborda los orígenes del corporativismo en México.

Como la finalidad del movimiento contrarreformista fue sacar a la Iglesia católica de la crisis provocada principalmente por la Reforma protestante, y colocarla de nuevo en el centro de la vida cotidiana, esta institución requirió mayores recursos económicos para financiar al clero y sus servicios. Este financiamiento lo obtuvo de las donaciones, las obras pías y la venta de indulgencias presentadas como excelentes vehículos para alcanzar la salvación eterna. A ello contribuyeron las cofradías, las cuales, además de tomar a su cargo la caridad y la ayuda mutua, aseguraron la realización de los sacramentos y los ritos fúnebres [Pastor, 2004].

La política religiosa emprendida por los contrarreformistas y promovida fundamentalmente por los jesuitas no fue muy novedosa, pues, en realidad, muchos de los cambios introducidos fueron actualizaciones de prácticas y creencias de la Baja Edad Media. Entre toda esta nueva política, el retorno del culto a la virgen María, de sólida tradición en la Iglesia ortodoxa y popularizado en los siglos XII y XIII en Europa, se utilizó para depositar en las mujeres el compromiso de cuidar la honra y educar moralmente a los jóvenes de ambos sexos. Así se intentó “regenerar” a la familia cristiana, sobre todo su actividad como protectora, reproductora y divulgadora de la religión católica, y su posibilidad de ser el más sólido muro de contención de luteranos, moros y judíos [Peristiany, 1968; Pitt-Rivers, 1979].

En los siglos XV y XVI, la Iglesia católica había difundido por el Mediterráneo europeo la imagen dogmática de la virgen María adorando a su hijo: María da la vida a Cristo, se une a su sufrimiento y, ante su muerte, comparte su resurrección en la vida eterna. La participación de la virgen en la Pasión y el ascenso de su hijo le permiten su propia asunción, y la admisión de ambos en el cielo [Accati, 2006:111]; con ello María queda redimida de la naturaleza pecaminosa de Eva. Si se mira la iconografía de la época, puede interpretarse que la sangre que fluye de las heridas de los costados de Cristo y la leche que mana de los senos de María simbolizan el doble sacrificio que se funde en el drama del nacimiento y la muerte. El fin del dolor se halla en ese romance libre de tensiones que conduce a la madre y al hijo al placer paradisíaco, a la plena satisfacción. En la iconografía María se conserva siempre bella, joven y virgen, y su hijo, siempre joven también, renuncia al resto de las mujeres y se mantendrá casto y fiel a la Virgen [Accati, 2006:13-79].

La difusión de esta relación paradigmática parece haber tenido algunas consecuencias en el mundo católico que a continuación se intenta rastrear.

ALGUNAS CONSECUENCIAS DEL CULTO MARIANO

La plena identificación del hijo y la madre —pues la vida de uno no tiene sentido sin la otra— fue garantizada por la Iglesia al promover el reconocimiento, la protección y la veneración de esta unión por parte de toda la comunidad cristiana. Pero esta unión, este modelo social de conducta que desde el siglo xvi es reclamado como irrenunciable, excluye otras relaciones sociales. El amor y la complicidad entre la madre y el hijo reducen su espacio de comunicación real con otras personas y promueven la limitación de la participación de las figuras masculinas —no de los sacerdotes, pero sí de los padres y los esposos— en los ámbitos espirituales, emocionales y sentimentales [Accati, 2006:13-79], confinándolos a actividades vinculadas con la vida económica y material, la política, la violencia, la guerra, la defensa, etcétera. De ahí el estereotipo del padre silencioso, firme e impositivo ante las calamidades, que deja a las mujeres el llanto y todo lo relacionado con la socialización y exteriorización de las penas.

A diferencia de las religiones que celebran ritos de paso en la pubertad o la adolescencia para que los varones transiten del mundo femenino —donde han sido cuidados y protegidos en la infancia— al mundo masculino, el catolicismo impulsa la conservación de la intensa y emotiva relación del hijo y la madre, prolongando con ello la función de ésta como primer objeto del deseo y como figura femenina central durante toda su vida. El idilio madre-hijo afianza los mutuos lazos de dependencia: las madres tienden a reconocer en sus hijos a seres superiores o excepcionales; ellos son objeto de su devoción y atención, a cambio de que permanezcan a su lado como fieles protectores; y, por su parte, los hijos ven en las madres a santas o diosas, al modelo de perfección femenina.

En el intercambio entre madre e hijo, sobre todo en casos extremos, el hijo desarrolla una personalidad egocéntrica y se prepara para ejercer el autoritarismo que reclamará su propia familia conyugal. La renuncia de la madre y el hijo a sus respectivas autonomías individuales, así como la sobreprotección de uno hacia el otro ocurren en un ambiente de rivalidad entre el hijo y el padre y de competencia por la madre. Esta relación puede llegar al grado de excluir al padre y confinarlo como mero proveedor de semen y dinero. Al identificarse con esta relación, el hijo asimila sus mecanismos, repite y defiende el sistema patriarcal. El posible abandono de la esposa y los hijos, el retorno al hogar materno, una vida paralela, o la búsqueda de una relación satisfactoria en otra familia, arrastrarán consigo los conflictos provocados por la permanencia inconsciente de la identidad madre-hijo que dificulta el establecimiento de relaciones sociales y sexuales libres.

Si bien es cierto que en la época colonial la transgresión de la normativa establecida y las negociaciones que echaron mano del mecanismo culpa-arrepentimiento-perdón fueron comunes [Roselló, 2008:107], el sistema simbólico y los imperativos sociales transmitidos por medio del modelo mariano, con sus responsabilidades maternas, sus prohibiciones sexuales e inhibiciones con respecto al contacto corporal, incidieron en la educación de los sentimientos y las emociones de los católicos desde la infancia y contribuyeron a la mayor concentración del poder del clero. Como señal de pureza y virtud superiores, y de amor y lealtad a la madre representada por la virgen María, la confesión periódica de los pecados y el celibato para los sacerdotes se hicieron obligatorios [CT, 1828]. Integrado sólo por hijos célibes, el clero se colocó como el mediador más importante entre Dios y la comunidad, supeditando a las mujeres a la estricta vigilancia de la institución eclesiástica a través de las cofradías, los conventos, los colegios y la misma familia. Aunque la alteración de los mandamientos cristianos constituyó una práctica frecuente en Nueva España, ésta fue reprobada y perdonada al mismo tiempo en tanto el clero la consideró una debilidad humana.⁷ No obstante, el círculo vicioso del mecanismo culpa-arrepentimiento-perdón impidió la construcción de una vida libre del peso y la angustia producidos por los sentimientos pecaminosos.⁸

Después del Concilio de Trento, la Iglesia católica asumió la total autoridad sobre el matrimonio y la fertilidad femenina, lo cual se tradujo en el intento de controlar la conducta sexual de las mujeres con mayores exigencias para los estratos altos y urbanos, es decir, para los descendientes de españoles. La consideración de la sexualidad como pecaminosa y la prohibición de la sexualidad con fines no procreativos hicieron que las pulsiones libidinales femeninas se desviaran hacia la idealización de la maternidad. De este modo, la virginidad fue el medio más importante del control de la fertilidad, el linaje y la herencia [Accati, 2006:207-224].

Los jesuitas, llegados a Nueva España en 1572, siguieron las instrucciones dadas por los peninsulares de aliarse con la oligarquía y educar a los

⁷ Las negociaciones entabladas entre indios y españoles, entre grupos sociales de distinta condición económica, entre súbditos y autoridades, y entre hombres y mujeres se caracterizaron por la verticalidad y desigualdad legitimadas por la autoridad autoritaria de las figuras masculinas (padre, amo, sacerdote, etcétera) cuya vida cotidiana les ofreció experiencias para saber colocarse como la parte dominante en cualquier diálogo o negociación.

⁸ Esto no quiere decir que las religiones protestantes lo logren, pues en ellas se presentan otras o similares formas de represión que por razones de temática y espacio no se abordan aquí.

criollos. Para ello crearon literatura, símbolos y representaciones propias con las cuales ayudaron a afirmar la identidad criolla y a generar los primeros sentimientos nacionales. Un hecho que demostró la solidez de esta empresa fue la escritura de los relatos sobre la aparición de Guadalupe, con plena conciencia de hacerlo en un terreno abonado previamente por el marianismo. Así, a partir de 1648, los autores de las primeras versiones impresas del mito guadalupano, Miguel Sánchez (en español) y Luis Lasso de la Vega (en náhuatl), difundieron la idea de que los mexicanos habían sido elegidos por Dios como depositarios de una milagrosa joya, símbolo de la fusión de las razas [Lafaye, 1991:352-355].

Guadalupe funcionó como constatación de la nueva nación mestiza. Su presencia dio armas a los criollos para identificarse con los indios y para que los indios vieran en ellos, a menudo, a sus protectores e intermediarios contra los gachupines. Al tiempo que el mito guadalupano se expandió e impuso, españoles, criollos [O’Gorman, 1970]⁹ y mestizos (Francisco Cervantes de Salazar, Baltazar Dorantes de Carranza, Diego Muñoz Camargo, Juan Suárez de Peralta y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, entre otros) produjeron una considerable cantidad de textos reclamando para Nueva España un lugar en la historia providencial cristiana. Para estos autores, esta fue una manera de responder al menosprecio con el cual los peninsulares trataban a los nacidos en tierras americanas y a la mala fama que les hacían al sostener que eran flojos, inmaduros e impotentes.

Al prevenir a los peninsulares de “la barbarie” y afirmar que la naturaleza americana ejercía una influencia nefasta en sus habitantes por razones geográficas, y por haber estado tentada por el Demonio y contaminada con las mayores impurezas, los españoles atacaron lo más profundo de la estructura emocional de los novohispanos que era poner en duda su tierra, su procedencia, la honorabilidad de sus madres y la pureza de sus mujeres [O’Gorman, 1970; Manrique, 1971:101-124; Díez-Canedo, 1990]. Desde entonces, la literatura destacó, como un rasgo característico de la personalidad de los varones mexicanos, su violenta reacción ante tales cuestionamientos. Vivir bajo el sentimiento de desamparo, de inseguridad en torno al legítimo nacimiento, o de miedo por la permanente amenaza de traición e infidelidad, creó un clima de latente rechazo a las mujeres y de cuestionamiento de su honestidad, lo cual contribuyó a su sometimiento y maltrato.

Las crónicas criollas reinventaron el mundo indígena y se lo apropiaron. Para ello procuraron borrar la parte infame y deshonrosa de su pasado,

⁹ Si la condición de criollo atañe a un comportamiento y a un sentimiento y no a la accidental circunstancia del lugar de nacimiento o de procedencia, tal y como Edmundo O’Gorman lo propone, a este grupo de escritores puede denominarse criollo.

principalmente los sacrificios humanos y la violencia conquistadora, con el fin de conciliar lo indígena y lo español. Como más tarde lo afianzó el nacionalismo mexicano, en este proceso, los regionalismos y las particularidades se borrarón. En la fusión de etnias, lenguas e historias se condensó el mestizaje como un rasgo propio o una fuerza divina. La historia prehispánica y la historia de la Conquista se narraron en forma de panegírico, es decir, con la intención de unir a la población con frases grandilocuentes relacionadas con las hazañas de los héroes —tanto Moctezuma como Cortés—, las apariciones milagrosas del apóstol Santiago y de María, y los pronósticos enviados por Dios anunciando el nuevo mundo. La alabanza de la Ciudad de México y la Real y Pontificia Universidad estuvo particularmente presente en poemas llenos de superlativos [Balbuena, 1975; Sandoval, 1986; Terrazas, 1941]. La armonización y refundación de la comunidad sobre la base de mitos propios y de toda una “cultura del elogio”¹⁰ [DA, 1963; COD, 1996] trató de mostrar cómo Nueva España no sólo formaba parte de la historia providencial, sino que, por elección divina, estaba destinada a desempeñar un papel único en el mundo.

En el discurso criollo de alabanza de las tierras novohispanas, de su historia, sus varones y mujeres, se advirtió su intención primordial: obtener el reconocimiento de sus padres peninsulares para superar la inseguridad generada por las dudas sobre su genuina procedencia. En forma análoga a lo ocurrido en la Europa mediterránea, la búsqueda del honor, de la fama y del prestigio tuvieron un fundamento libidinal íntimamente conectado con las pruebas de pureza, castidad y virginidad, y con la pertenencia a una familia cristiana decente. Tener honra significó contar con la certeza de proceder de un acto sexual puro, de contar con antepasados de constatada buena conducta. Para comprender esto es importante recordar que la sangre pura es prueba de nobleza, esto es, de descender de un linaje sin manchas ni actos vergonzosos, sin parientes de dudosa reputación, como judíos o moros, sin bastardos ni putas; pues el fundamento del honor es la sangre incólume: esa sangre en la que se afirma la superioridad de una “raza” o comunidad [Pitt-Rivers, 1979].

¹⁰ *Elogium* es un discurso laudatorio o de engrandecimiento. Es una forma de sacralizar, sacrificar o hacer algo sacro. Entre los primeros cristianos, *eulogia* fue un nombre que se aplicó a la eucaristía, esto es, al sacrificio cristiano; y las *eulogias* fueron panes bendecidos que simbolizaron el amor y la hermandad de la comunidad cristiana. En la etimología del término ha quedado grabado el carácter religioso de este tipo de discurso que según la mayoría de los ritos debe pronunciarse para propiciar la unión de las fuerzas divinas y los seres humanos.

Según el código medieval, perder la honra es peor que perder la vida, es barbarizarse. En cambio, con la honra se consigue la fama y el prestigio. En el caso masculino, estar dotado de honra es estar dotado de virilidad; de ahí que la valentía y la fuerza desplegadas por los varones en los torneos, las gestas y en otras competencias como las fiestas bravas o las charreadas sean la manera de probar que se pertenece a un linaje de caballeros machos y poderosos. En todos estos casos, los competidores, hoy en día toreros, boxeadores, futbolistas, etcétera, dedican a la virgen María sus proezas; porque ella es, en primera y última instancia, la dadora de tales cualidades a sus hijos [Peristiany, 1968; Jankelevitch, 1990:23-29; Roux, 1990:9-120; Benjamin, 1990:73].

En relación con lo anterior, cabe recordar que María representó la garantía de la pureza del alma porque se negó a admitir al varón en su cuerpo. Precisamente, la reproducción femenina sin la presencia masculina quiere decir virgen (*parthenos*). Entonces, cuidar el sexo es cuidar la procreación; es conservar a la comunidad limpia y unida entre hermanos y ahuyentar la presencia de extraños; es proteger a la comunidad. Como se señaló antes en relación con las diosas-madre, la única posibilidad de mantener el orden social y garantizar la reproducción controlada es sacrificando los deseos sexuales y alabando la maternidad y la abnegación como cualidades femeninas únicas e indispensables. En el caso de María, el mensaje es claro: si se conservó siempre virgen y fue madre dolorosa, afligida y sufriente ante su hijo divino, por extensión e imitación, todas las mujeres deben pagar con iguales sacrificios el bienestar y la unión comunitarias [Flynn, 1989:29].

Como María, las mujeres han de preservar el honor, la pureza de la sangre, del linaje y la dignidad familiar, pues son ellas, como su matriz, recipientes sagrados que deben estar apartados de la corrupción [Pescatello, 1976:4-7; Lavrin, 1985:38-52]. De este modo, en la tradición católica, desde el primer instante de la concepción de María, Ana, su madre, la preservó de ser manchada por el pecado original. Este hecho, y no las circunstancias en las que la Virgen concibió a Jesús, pesó para dar lugar al culto a la advocación de María como Inmaculada Concepción, una de las más extendidas en España y América.

LA FUNCIÓN UNIFICADORA DE MARÍA

Como había ocurrido en siglos precedentes con la difusión del marianismo, especialmente en la Europa mediterránea, además de Guadalupe, las distintas advocaciones de la Virgen extendieron su dominio por toda Nueva España. De este modo, en el *Zodiaco Mariano*, un compendio elaborado por

el jesuita Francisco de Florencia a fines del siglo xvii, y publicado en el siguiente siglo, es posible advertir cómo todas las regiones de la Nueva España vieron aparecer tantas vírgenes “como estrellas en el cielo”: Nuestra Señora de Izamal y La Laguna, en Yucatán; la Virgen Conquistadora, en Puebla; la de Ocotlán, en Tlaxcala; la de la Soledad, en Oaxaca; las de Zapopan y San Juan de los Lagos, en Jalisco; la de la Salud de Pátzcuaro, en Michoacán; Nuestra Señora del Zape, en Durango; la de la Bufo, en Zacatecas; la Madre Santísima de la Luz, en León, etcétera [Florencia, 1995; Enkerlin, 1991:63-89]. Al igual que en España, fueron muchas apariciones para que cada región tuviera su propia fuerza protectora, pero, en esencia, una sola y unificadora virgen católica.

El despliegue del culto mariano por todo el reino novohispano se intensificó y convirtió en algo cotidiano debido a un conjunto de acciones: el rezo diario del rosario, el canto sabatino del “Salve Regina”, la difusión de las virtudes de María por medio de los sermones, la identificación de la novia con la Virgen en el sacramento del matrimonio, la realización de la Semana Santa con la memoria del encuentro del hijo con su dolorosa madre, el ofrecimiento de las flores espirituales en el mes de mayo, las posadas prenavideñas con el recuerdo de María y José, las procesiones, las fiestas de cada advocación, así como la construcción de parroquias y capillas en honor a la Virgen y la presencia de miles de sus imágenes en lugares públicos y privados.

La fascinación por María respondió a todas esas acciones en un clima en el cual una parte de los fieles indígenas deseaba y necesitaba llenar los huecos dejados por el abandono de sus propias tradiciones culturales. Lejos de ser una mujer de carne y hueso, para muchas comunidades María constituyó la representación del cosmos, el símbolo de la vida y la muerte terrenales, la intercesora para alcanzar la vida eterna. Además, al ser el centro que irradió seguridad y tranquilidad, funcionó como una fuerza unificadora de la diversidad, capaz de cohesionar a todos los hijos de la nación, sin distinción y con justicia, para protegerlos y salvarlos. Por otra parte, fue el recurso máspreciado contra el miedo al mal, pues ante la amenaza y la enfermedad, el rezo a la Virgen fue una fuente de esperanza que alivió las tensiones.

Según las *Leyes de Indias*, los reinos del imperio español estaban bajo el patrocinio de la virgen María y todos los años debían celebrarse fiestas en su honor con la asistencia de los virreyes, las audiencias, los tribunales y los ministros [Recopilación, 1973:I, 1, 1]. Siguiendo los acuerdos tridentinos, el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585) prescribió diversas prácticas en honor a la Madre de Dios, señaló sus fiestas y estableció medidas para

difundir su culto. En estas fiestas, los templos se adornaron con joyas; los altares y retablos se ornamentaron profusamente y las procesiones se acompañaron con cantos vivos y comparsas de músicos y danzantes. Toda esta exuberancia intentó encauzar a los fieles al entusiasmo mariano. Los trabajadores nombraron a María patrona de su gremio, y el interés de la población por dejar herencias, capellanías y obras pías para las fiestas en honor a alguna advocación mariana creció. Por supuesto, a los que visitaban sus santuarios se les concedían indulgencias y remisión de sus pecados, y a los que entraban en sus congregaciones y cofradías más indulgencias y perdones [Vera, 1887:II, 115-128; Pastor, 2004:193-211].

La difusión de los atributos de María como donadora de vida, pureza, riqueza, fertilidad y salvación de almas había constituido en España una de las estrategias más sobresalientes para combatir al paganismo y detener las herejías. En Mesoamérica, funcionó para prohibir los sacrificios cruentos, sustituir los cultos prehispánicos, dismantelar las estructuras indígenas de parentesco y transformar las conductas sexuales y de reproducción de la población indígena. Cada vez que en Europa se había querido impulsar el culto mariano, se habían formado corporaciones de laicos supervisadas por la Iglesia para organizarlo. Estas corporaciones tenían la capacidad de producir ingresos económicos y difundir un nuevo sentido de la solidaridad comunitaria. Por ello, al fundar los primeros conventos y hospitales, los conquistadores y los evangelistas establecieron en ellos las primeras cofradías cuya función central fue la promoción y conservación del culto a la Virgen. Según las circunstancias de cada lugar, algunas de estas corporaciones fueron sólo para indios, otras para españoles, en otras se mezclaron ambos grupos, y en otras más convivieron pardos y morenos o negros. De esta manera, el espíritu de protección y amor representado por la Virgen, así como las funciones de unificación y estabilidad, se prolongaron a las cofradías y las instituciones de beneficencia pública, las cuales funcionaron como piezas clave para mostrar las virtudes cristianas al resto de la sociedad.

A través de los colegios, los conventos, las cofradías, las congregaciones y las terceras órdenes, el modelo de María penetró en las conciencias femeninas. Desde las primeras décadas coloniales, en Nueva España hubo intentos de establecer monasterios y congregaciones de mujeres indígenas para que fueran “instruidas en las cosas espirituales” y guardaran “perpetua castidad” y para que, las que lo alcanzaran, se convirtieran en matronas de otras, de modo que la cristiandad y las buenas costumbres se multiplicaran. Más adelante, a fines del siglo XVI, con la búsqueda de la omnipresencia religiosa acordada en Trento, se abrieron beaterios, recogimientos y orfanatos con el objetivo de no dejar abandonadas a las viudas, las pobres y las

huérfanas. En esas fechas empezaron a proliferar conventos pertenecientes a órdenes religiosas femeninas como las concepcionistas, dominicas, capuchinas, clarisas, carmelitas, jerónimas y agustinas, la mayor parte de ellas adscritas a órdenes monásticas masculinas, orientadas a educar a las hijas de los conquistadores y los primeros colonos, principalmente. En muchos de los conventos se crearon escuelas de niñas. Éstas podían ingresar a los conventos a partir de los once o doce años y ahí permanecerían “guardadas” si no conseguían una oferta de matrimonio.

El matrimonio monogámico, el alto valor de la procreación y la virginidad, la condena de la homosexualidad, la reprobación de cualquier tipo de prácticas sexuales improductivas o de obtención de placer en el coito y las relaciones sexuales fuera del matrimonio, constituyeron reglas morales cristianas que, aparte de los fines religiosos, se orientaron al mayor crecimiento demográfico. En Europa estas reglas habían dado buenos resultados [Brown, 1988:339-447; Warner, 1991; Chaunu, 1982:85-89], pues se había logrado que en las figuras de María, su hijo y José, su casto marido, quedara condensado el ideal de familia, núcleo básico de la reproducción biológica y espiritual de la comunidad cristiana. Del mismo modo, la devoción mariana fue un factor decisivo en la integración de la familia novohispana [Cuevas, 1942:II, 390-393]. A ello contribuyeron las leyes y las costumbres hispanas reclamadas por la monarquía a los funcionarios virreinales e implantadas por el clero. Entonces, no sólo se atacó la poligamia que en el caso de los grandes señores mexicas había sido el fundamento del sistema de parentesco, a través del cual establecían su dominio político, sino otros “malos ejemplos” como la bigamia practicada por los inmigrantes europeos casados que llegaban a Nueva España sin sus legítimas esposas [Gonzalbo, 1997].

Al determinar la reglamentación de las relaciones sexuales y la configuración de la familia y las relaciones de parentesco, la figura de la Virgen repercutió en la estructuración de la jerarquía social y la distribución del excedente económico. Aunque en algunos casos las familias de la oligarquía reconocieron a los hijos bastardos, una de las principales intenciones del matrimonio monogámico fue asegurar que las herencias quedaran en manos de hijos legítimos para posibilitar un mayor control de la propiedad privada y una mejor delimitación de las fronteras estamentales garantizando la concentración del poder y la riqueza [Lavrín, 1991:18-20]. Por otra parte, la fama y la buena reputación tendieron a generar el respaldo social necesario para ocupar cargos públicos y hacer buenos negocios, mientras, en algunos casos, las conductas sexuales desviadas de la norma cristiana derrumbaron el prestigio de las familias y, con ello, su patrimonio. La prác-

tica de la “doble moral” y los intentos por ocultar o disimular la frecuente violación de estos códigos de conducta fue una prueba del valor y el peso que alcanzaron.

Por último, cabe observar que una de las armas más importantes para mantener la sumisión femenina se encuentra en la ambivalencia que encierra la figura de María, pues, frente a sus virtudes, sus beneficios y sus facultades para armonizar el cosmos, Eva, su correlato, es la fuente del caos y la destrucción. En esta ambivalencia, lo bueno y lo malo proceden de la mujer: es fuente de la reproducción ordenada de la comunidad, que purifica con sangre y usa sus poderes mágicos para imponer la paz y la concordia, pero de ella también brota el deseo de pecar [Lavrin, 1985:38].

El poder de la fertilidad femenina, su capacidad de reanudar continuamente los ciclos de la reproducción y conservación de la especie, se ha adjudicado, en muchas religiones, al pacto de la creación y la destrucción de la vida —en unos casos misterioso y en otros milagroso— establecido entre las mujeres y la Naturaleza. Por ello ha sido común que a las mujeres se les asigne el papel de hechiceras o brujas aliadas del Demonio y que los varones deban vigilarlas y someterlas para evitar el despliegue de sus poderes maléficos y su natural predisposición al pecado.

Con el catolicismo, la ambivalencia mariana se extremó: la mujer siguió siendo ese subproducto de la especie humana que cumple un papel subalterno frente al varón, pero ocupa un lugar central en la cohesión y salvación de la comunidad: es Eva, la mejor amiga del Demonio, y al mismo tiempo María, su peor enemiga; es Malinche, la violada, y al mismo tiempo Guadalupe, la guardiana de la honra; es la fusión de la madre y la esposa, de la virgen y la ramera; la dominante y la dominada; la reina y la esclava... [Bartra, 1987:209].

EPÍLOGO

Con la intención de conectar algo del pasado y el presente de México y de referir brevemente algunos resultados de lo expuesto en este texto, se puede subrayar cómo el conflicto entre los sexos, propio de la ambivalencia mariana, se ha alargado en el tiempo y, se podría sostener, pertenece a una estructura de “larga duración”.

En los prolegómenos de la Independencia, la virgen de Guadalupe fue el símbolo de la integración de la familia, la unidad y la solidaridad de los mexicanos, de la patria elegida por Dios; en suma, el centro de la cultura nacional. De ahí que sirviera como estandarte a los insurgentes y que Hidalgo tomara su imagen como la bandera de los mexicanos. Más adelante,

las reformas emprendidas por los liberales mexicanos en 1833, iniciaron un lento proceso de secularización en México, el cual tuvo su punto de mayor ebullición en las reformas del gobierno de Juárez.

Con la adopción de algunos principios ilustrados y el surgimiento de la nación mexicana; con la separación del Estado y la Iglesia, todo parecía indicar que las mujeres adquirirían las mismas libertades que los varones. Sin embargo, aunque se decretó la igualdad entre los sexos y se abrieron posibilidades de mayor movilidad en la escuela, la familia, el trabajo y los ámbitos públicos, las restricciones a la vida de las mujeres se conservaron en forma similar a las coloniales. Estas restricciones procedieron de la indiscutible convicción de que el sistema patriarcal era incuestionable y la maternidad era una determinante biológica del género femenino que constituía, si no el único, el mejor destino de la mujer [Bourdieu, 1999:17-71].

El nacionalismo mexicano recuperó el marianismo guadalupano al constituirse en la ideología de una nación dominada por el género masculino que metafóricamente reconoció a una sola madre, a una madre protectora que guarda y protege a sus hijos, pues comparten la misma sangre, el mismo suelo, la misma tierra. La nación fue entendida como una comunidad de sangre y linaje confiada en la salvación eterna de sus hijos.

Al parecer, en los dos siglos transcurridos desde la Independencia, la consideración de la naturaleza inferior de las mujeres, su situación subalterna y el reclamo social de su sacrificio, presentes en la moral católica, han conservado muchos de sus elementos estructurales, aunque en forma secularizada.

BIBLIOGRAFÍA

Abreu Galindo, fray Juan de

1977 en Alejandro Cioranescu (Ed.), *Historia de la Conquista de las siete islas Canarias*, Goya, Tenerife.

Accati, Luisa

2006 *Beauty and the Monster. Discursive and Figurative Representations of the Parental Couple from Giotto to Tiepolo*, Firenze, European Press Academic Publishing.

Bachofen, J. J.

1992 *El matriarcado*, Madrid, Akal.

Balbuena, Bernardo de

1975 *Grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, México, Porrúa.

Bartra, Roger

1987 *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo.

Benjamin, Walter

1990 *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus.

Bourdieu, Pierre

1999 *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.

Brown, Peter

1988 *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, Columbia University.

Cortés, Hernán

1963 *Cartas y documentos*, México, Porrúa.

1985 *Cartas de relación*, México, Porrúa.

The Compact Oxford English Dictionary

1996 Oxford, Clarendon.

Cuevas, Mariano

1942 *Historia de la Iglesia en México*, 4 vols., México, Patria.

Chaunu, Pierre

s/f (con la colab. de Jean Legrand), *Historia y población. Un futuro sin porvenir*, México, FCE.

Díez Canedo, Aurora

1990 "Los desventurados barrocos", en *Historia*, Universidad Pedagógica Nacional, México, año 1, vol. 1, diciembre.

Diccionario de Autoridades

1963 Real Academia de la Lengua Española, Madrid, Gredos, (1726-1739, 1ª. ed.)

Enkerlin, Luise M.

1991 "Texto y contexto del *Zodiaco Mariano*", en *Relaciones*, México, El Colegio de Michoacán, núm. 45, vol. XII, pp. 63-89.

Flynn, Maureen

1989 *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700*, Cornell University, Ithaca.

Frazer, James

1996 *The Golden Bough*, Hertfordshire, Wordsworth Reference.

Gimbutas, Marija

1982 *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500: Myths and Cult Images*, Londres, Thames and Hudson.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar

1997 "Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús", en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH-Centro de Estudios de Historia de México Condumex-Universidad Iberoamericana, pp. 258-259.

Hinkelammert, Franz J.

1991 *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Jankelevitch, Vladimir

1990 *Lo puro y lo impuro*, Madrid, Taurus.

Kurnitzky, Horst,

1992 *La economía libidinal del dinero. Contribución a la teoría de la feminidad*, México, Siglo XXI.

Lavrin, Asunción (comp.)

1985 *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, México, FCE.

Lavrin, Asunción (coord.)

1991 *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Conaculta-Grijalbo.

Lafaye, Jacques

1991 *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, FCE.

León-Portilla, Miguel

2000 *Tonantzin-Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*, México, El Colegio Nacional-FCE.

Lévi-Strauss, Claude

1969 *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós.

Manrique, Jorge Alberto

1971 "La época crítica de la Nueva España a través de sus historiadores", en *Investigaciones contemporáneas sobre la Historia de México. Memorias de la Tercera Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos*, México, UNAM-El Colegio de México-The University of Texas at Austin.

Maldonado Macías, Humberto (Est., intr. y notas)

s/f "La teatralidad criolla del siglo XVII", en *Teatro mexicano, Historia y dramaturgia*, vol. VIII, México, Conaculta.

Nebel, Richard

1996 *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, México, FCE.

O'Gorman, Edmundo

1970 *Meditaciones sobre el criollismo*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex.

1986 *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Ntra. Sra. De Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM.

Pastor, Marialba

1999 *Crisis y recomposición social. El tránsito del siglo XVI al XVII en Nueva España*, México, FCE-UNAM.

2004 *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México FCE-UNAM.

Peristiany, J. G.

1968 *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Labor, Barcelona.

Pescatello, Ann M.

1976 *Power and Pawn. The Female in Iberian Families, Societies and Cultures*, Londres, Greenwood.

Pitt-Rivers, Julian

1979 *Antropología del honor o política de los sexos*, Barcelona, Crítica.

Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias

1973 (facsimilar de la edición de Julián Paredes de 1681), 4 vols., Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.

Roselló Soberón, Estela

2006 *Así en la Tierra como en el Cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, México, Colmex.

Roux, Jean-Paul

1990 *La sangre. Mitos, símbolos y realidades*, Barcelona, Península.

Rubial, Antonio

1995 "Introducción", Francisco de Florencia, *Zodiaco Mariano*, México, Conaculta.

El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento

1828 Barcelona, Imprenta de Sierra y Martí.

Saintyves, Pierre

1985 *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos*, Madrid, Akal.

Sandoval y Zapata, Luis

1986 *Obras*, México, FCE.

Sagrada Biblia

1971 Versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Terrazas, Francisco de

1941 *Poesías*, México, Porrúa.

VV. AA.

1993 *Guadalupe de Extremadura: Dimensión hispánica y proyección en el Nuevo Mundo*, Madrid, s/e.

Vargas Ugarte, Rubén

1956 *Historia del culto de María en Iberoamérica y sus imágenes y santuarios más celebrados*, Madrid, s/e.

Vera, Fortino Hipólito (Comp.)

1887 *Colección de documentos eclesiásticos de México o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana*, 3 vols., México, Imprenta del Colegio Católico, Amecameca.

Warner, Marina

1991 *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la virgen María*, Madrid, Taurus.