

CONSTRUCCIONES DISCURSIVAS EN TORNO A LA MUJER COLONIAL: DESDE LO HABLADO A HABLAR POR SÍ MISMA

Marcela Weintraub-Yadlin

I. Introducción

El período colonial latinoamericano tuvo como característica, una visión eurocéntrica y dualista del mundo. Primero los conquistadores españoles, luego los criollos americanos, conformaron una construcción del “Otro”, donde todo sujeto distinto al hombre blanco, pertenecía a una categoría de inferioridad.

En esta tradición occidental, se definió a la mujer como “la que no era, el sujeto subalterno e inferior en un mundo ordenado por el logos masculino” (Pastor, 1999, p.292). Durante la Colonia en América Latina, esto se expresó en los discursos en torno a la mujer, y las formas de vida y conducta exigidas de éstas.

Como plantea Violi (1991), “el lenguaje, como sistema que refleja la realidad social pero que al mismo tiempo la crea y la produce” (p.12), se constituye como el ámbito donde se forma la subjetividad. Para abordar la construcción discursiva del sujeto femenino durante la época colonial, se tomarán tres tipos de discurso, que permiten tener una noción de lo que se habla de las mujeres, y de lo que estas hablan de sí mismas.

En primer lugar, dos obras del siglo XVI dan luces sobre el discurso masculino dominante, el cual apunta a la construcción de un ideal femenino: “la buena mujer”. Luego, los escritos testamentarios en la época colonial, conforman un acercamiento discursivo de las propias mujeres. Finalmente, Sor Juana Inés de la Cruz representa una excepción en un mundo donde las mujeres no tienen voz.

¹ Socióloga Universidad Católica de Chile, Magister Estudios Latinoamericanos Universidad de Chile, investigadora del Centro de Estudios de la Realidad Social. Correo Electrónico: marcela.weintraub@ongceres.cl

II. La mujer en el orden patriarcal

Es necesario partir de la siguiente afirmación: no es posible asimilar la situación de inferioridad de la mujer blanca, a la que sufrían hombres y mujeres indígenas o negros, en términos de condiciones y (mal)tratos en la Colonia. Sin duda, su situación era notablemente mejor que la de otros grupos oprimidos en América Latina.

Sin embargo, la mujer nunca dejó de ser un “Otro” subordinado e inferior al hombre durante la época colonial. Como plantea Beatriz Pastor, “la dominación femenina que construye el discurso patriarcal dominante de la cultura occidental a través de los siglos es la de un ser mutilado, incompleto, inferior. El lugar que le corresponde es subalterno; sus opciones de desarrollo se definen entre dos extremos: ser objeto de posesión o ser objeto de subyugación” (Pastor, 1999, p.319).

La experiencia de las mujeres blancas estaba totalmente definida por la oposición masculino/femenino que, a partir del discurso masculino, relegaba a la mujer a un plano de subordinación, en donde sus derechos y deberes estaban, por una parte diferenciados de los masculinos y, por otra, constituían una clara limitación a las posibilidades de desarrollo de la mujer, siendo prácticamente las únicas alternativas aceptadas socialmente, el matrimonio o el convento.

En este sentido, es posible tomar lo planteado por Bourdieu cuando señala que la división de los sexos suele aparecer –aún sin serlo- como algo natural que no requiere de justificación. Se constituye y se articula desde la diferencia anatómica como fundamento objetivo, y desde la división social, como construcción subjetiva. Así, “el orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya” (Bourdieu, 2000, p.22). Desde una visión androcéntrica impuesta como neutra, esta dominación no requiere un fundamento ni necesita legitimarse.

En la época colonial, no queda mayor opción para la mujer que asimilar esta dominación, operando una violencia simbólica que la lleva a percibirse bajo los esquemas del hombre, es decir, bajo el principio de diferenciación e inferioridad.

Esta construcción androcéntrica del sujeto femenino se relaciona con la idea de debilidad física y moral de la mujer. Al igual que en España, la Colonia Latinoamericana elaboró un sistema social y legal cuyo objeto fue la protección de la mujer, lo que significó diversas restricciones en el ámbito social, político, legal, y familiar.

Esta protección y restricción implicaba para la mujer, pasar desde el control del padre al control del marido, de modo tal que la mayoría de las mujeres estaba sujeta y limitada al ámbito familiar, siendo el matrimonio el eje articulador de su existencia. La institución del matrimonio fue en la época colonial, “uno de los pilares de la sociedad hispanoamericana, como fundamento de la familia y como base para la legitimación de los descendientes” (Lavrin, 1990, p.111).

Si bien no constituyó siempre una práctica masiva, el matrimonio fue una forma de movilidad y posicionamiento social. En este contexto, la mujer tuvo básicamente un rol reproductor de los herederos que podrían aspirar a un reforzamiento o ascenso en la sociedad, no teniendo mayor injerencia en el ámbito público fuera del hogar o en las decisiones políticas y sociales. En el matrimonio, base del orden social, la mujer aparece como objeto de intercambio, entre los hombres –sujetos-, que mantienen la producción y reproducción del capital simbólico (Bourdieu, 2000).

En palabras de Rubin (1985), existe un intercambio de mujeres en referencia a la asimetría de derechos entre hombres y mujeres, donde los primeros tienen derechos sobre sus parientes mujeres, mientras que ellas no tienen plenos derechos ni sobre sí mismas ni sobre los hombres. En el intercambio producido en los sistemas de parentesco, no solo se transan las mujeres, sino también estatus, linaje y derechos, constituyendo el matrimonio y el intercambio de mujeres una forma de producción y organización social.

En este ordenamiento, cobra especial énfasis la protección del honor familiar, recayendo una imposición moral sobre la mujer, cuya virtud –expresada en la virginidad de las solteras y la fidelidad de las casadas- conforma un pilar fundamental en la honorabilidad de la familia. Al considerar a las mujeres más débiles moralmente que los hombres, su conducta y comportamiento estuvo dictada por reglas y discursos acordes a lo esperado de la femineidad en el período.

III. Discursos sobre mujeres

Como plantea Foucault (1992), “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (p. 11).

El control de los discursos está en estrecha relación con el poder social o institucional, por lo que quienes ostentan la dominación controlan la acción comunicativa y los discursos que producen, pero también pueden controlar las formas de pensamiento de sus receptores (Van Dijk, 1987). Asimismo, todo discurso destinado a ser valorado y obedecido representa un “signo de autoridad”, y remite a un “mercado” específico, contexto que enmarca el intercambio y la capacidad de cada discurso para imponer sus criterios. Esta imposición dependerá del capital simbólico del emisor y su reconocimiento entre los receptores. Más allá de un acto únicamente comunicacional, hay también una voluntad de poder y dominio (Bourdieu, 1985).

En el contexto colonial, el poder está en manos masculinas, y la construcción discursiva en torno a la mujer es producida por los hombres. A la dominación que ejercen social, política y culturalmente, se suma el hecho que son los hombres los que manejan casi exclusivamente la escritura y, por lo tanto, quienes tienen un acceso preferente a la generación y reproducción de los discursos.

A su vez, los discursos sobre la mujer durante la Colonia, provinieron principalmente de España para ser difundidos en América Latina, y trazaron la educación y conducta que debían seguir las mujeres; instrucción dirigida a ser esposas y madres. En general, los textos y discursos se expresaban en términos de la debilidad e inferioridad de la mujer, por lo que “teólogos y educadores crearon un mundo modelo en el que su pureza y su honor las apoyaba y las redimía, tanto a ellas como a sus familias” (Lavrin, 1985, p.39).²

² Ejemplo de esto, sería el *Malleus Maleficarum* de 1484, donde los inquisidores Kramer y Spranger desarrollan una idea dual de la mujer, en que conviven vicio y virtud. Por una parte, se crea una imagen demonizada de lo femenino, por su carácter tendiente a la debilidad y la lujuria, y su falta de capacidad intelectual. En el otro extremo, se contraponen el misticismo y virtud de Santa Rosa de Lima (Valdés, s/f).

La construcción de este ideal de mujer se puede apreciar en dos textos del siglo XVI: “Instrucción de la Mujer Cristiana” de Luis Vives, y “La Perfecta Casada” de Fray Luis de León. En ambos casos, abundan las citas a las Sagradas Escrituras, y los ejemplos históricos y míticos para definir lo que es considerado como “la buena mujer”.

Aun cuando estos textos pueden no haber sido acatados cabalmente por todas las mujeres, constituyen las normas y metas de conducta femenina, transmitidas especialmente a aquellas de la élite colonial latinoamericana.

En “Instrucción de la Mujer Cristiana”, se exponen en extenso las distintas reglas y normativas que deben regir la vida de la mujer soltera, en ámbitos tan diversos como el hogar, sus lecturas y conversaciones, las relaciones sociales, y la vestimenta. El texto plantea un modelo de mujer cuya mayor virtud es la castidad, por lo que su formación y su vida deben conducir hacia su preservación: “Sólo una cosa se requiere de ella [la mujer] y ésta es la castidad, la cual, si le falta, no es más que si al hombre le faltara todo lo necesario” (Vives, 1943, p.49), refiriendo la prudencia, sabiduría, ingenio, grandeza de ánimo, y justicia.

Lo anterior nos remite a una dualidad hombre/mujer, donde el primero tiene la posibilidad de un desarrollo amplio de todas sus capacidades. Mientras que a la mujer se le limita a guardar el “tesoro” de su virginidad; perdida ésta, sólo queda la vergüenza y la deshonra. En esta línea, Vives sugiere que la “doncella” debe salir poco de su hogar, y hacerlo siempre acompañada, a la vez que sus relaciones con el sexo masculino son desautorizadas, incluso en la niñez, ya que la mujer “naturalmente es más inclinada a cosas de placer que no el varón” (Ibídem, p. 13).

Si bien el autor no rechaza la educación para la mujer, esta debe estar dirigida a un virtuoso vivir y a cosas santas: “aprenderá, pues, la muchacha, juntamente letras, hilar y labrar, que son ejercicios muy honestos (...) y muy útiles a la conservación de la hacienda y honestidad, que debe ser el principal cuidado de las mujeres” (Ibídem, p.16).

Asimismo, la educación de la mujer debe orientarse al servicio de los *otros* masculinos: del padre y hermanos siendo soltera, y de su esposo e hijos, si es casada. Pero Vives, aún cuando señala que algunos hombres sospechan de las mujeres que saben de letras, aprueba la lectura de “buenos libros escritos por santos hombres”.

En definitiva, lo planteado en el texto da cuenta de una situación de dominación de la mujer, limitada por su género, donde las mínimas concesiones deben ser supervisadas y normadas por un hombre. Todo en la mujer debe estar dirigido a lograr y conservar una imagen de honestidad y virtud, siendo casi su único valor, la castidad.

Por otra parte, “La Perfecta Casada” de Fray Luis de León, nos presenta un texto en que abundan opiniones de desprecio por el género femenino. El autor parte de la base que “cosa de tan poco valor como es esto que llamamos ‘mujer’, nunca ni emprende ni alcanza cosa de valor ni de ser” (De León, 1946, p.28). Por lo tanto, la mujer, para ser una “perfecta casada”, debe tener ciertas virtudes: ser honesta, piadosa, recatada, hacendosa, casera, y de valor.

Fray Luis de León establece una dualidad entre la buena y la mala mujer, definiendo a la primera como dichosa, santa y honesta, y comparando a la segunda con “los escorpiones”. La buena mujer es la que ocupa gran parte del texto, y el rol delimitado para ella es el de servir al marido y la familia, sin perder el temor a Dios ni la limpieza de su conciencia.

De esta forma, mientras el hombre fue creado y preparado para las labores fuera del hogar, la mujer está hecha para el “encerramiento”, para permanecer en el hogar: “el oficio natural de la mujer y el fin para que Dios la crió, es para que sea ayudadora del marido” (Ibídem, p.47).

Todas sus conductas, deben estar dirigidas al buen servir del marido, y al cuidado del hogar y la familia. Y es que, de acuerdo al autor, las capacidades de la mujer no sobrepasan este ámbito, ya que “la naturaleza no la hizo para el estudio de las ciencias (sic), ni para los negocios de dificultades, sino para un solo oficio simple y doméstico” (Ibídem, p.158).

Este discurso sobre la “mujer- esposa”, nos remite al intercambio de mujeres, donde estas no cuentan con derechos sobre sí mismas. Fray Luis presenta a la mujer en constante inferioridad al hombre, tanto en sus capacidades como en las conductas y movimientos que le son permitidos.

Partiendo de la afirmación de inferioridad y debilidad de la mujer, estos dos textos plantean la necesidad de normar la vida de las mujeres y encauzarlas hacia la “virtud”. Al considerarlas como un “sujeto moral” deficiente, el respeto y reconocimiento como mujer solo es logrado a través del “cautivarse a sí misma en el propio cuerpo y en sus gestos: dependencia de otros, encierro, auto-represión” (Araya, 1999, p.78).

En suma, ambos libros nos presentan una construcción discursiva sobre la mujer presente en el período colonial, que se afirma en un sistema de valores patriarcal, y que relega a la mujer a una situación de pasividad, subordinación y dependencia. En estos casos, la mujer se constituye en aquello de lo que se habla, pero que no habla por sí misma, es decir, en un sujeto “sin voz”.

IV. Testamentos de mujeres

Los testamentos de mujeres nos remiten a un segundo tipo de discurso, donde “las testadoras no hablan por sí mismas de manera directa sino mediatizadas por la escritura del escribano” (Invernizzi, 2002).

Como documento notarial, el testamento constituye un tipo de discurso rígido que se ajusta a estructuras y esquemas fijos y preestablecidos³. Al pasar por el escribano, representante del orden masculino dominante, se reproduce la situación de dominación de la mujer en la sociedad, y su reclusión a un ámbito privado que ofrece pocas opciones de desarrollo y educación.

No obstante, se destaca en el texto testamental, la posibilidad de reconocer una variedad de voces femeninas, que dan cuenta de diferentes tipos de mujeres, situaciones, emociones, y valores. Hay una constitución de sujeto que, mediado por reglas y normas masculinas, expresa su voluntad.

En esta línea, Cruz (1995) señala tres lecturas de los testamentos en el período barroco: como rito religioso, como autoafirmación y biografía del testador, y como una forma con alcances literarios. En cuanto autoafirmación, el testamento sería una expresión de individualismo, donde queda asentada una identificación biográfica del sujeto. En este sentido, podemos encontrar una serie de características de vida en los testamentos de mujeres, que permiten identificar y dar voz al sujeto femenino, a la vez que describen su contexto.

En un testamento de 1605, por ejemplo, se lee: “yo, doña Isabel de Acurcio, viuda, mujer que fui de Don Cristóbal de la Cueva, vecino encomendero de indios que fue de la ciudad deste reino de Chile, ya difunto, digo que por cuanto yo estoy en camino para ir a la ciudad de La Concepción a negocios que me convienen a mí y a mis hijos, y en el camino hay ríos y otros peligros de muerte a causa de los indios de guerra” (Kordic, 1998, p.272).

El testamento, además de constituirse como un discurso de auto afirmación e identificación del sujeto, revela a una mujer que se aleja de la imagen tradicional de subordinación y dependencia

³ Es posible apreciar en testamentos de mujeres, la repetición de temáticas en un mismo orden: 1. Presentación de la testadora, declaración del estado de salud y de su fe cristiana 2. Encomendamiento del ánima a Dios 3. Peticiones para el

impuesta en la época (Azúa, s/f). Así, se encuentran testamentos de mujeres que refieren a los bienes adquiridos y su voluntad para legarlos entre sus herederos: “declaro que con mi diligencia y trabajo y solicitud he adquirido otros mil y tantos pesos”; “dejo y nombro por mi universal heredero a Diego Baraona, mi hijo natural y del capitán Juan Baraona, mi amo, para que herede los dichos bienes” (Ibídem).

En suma, los testamentos constituirían un tipo de discurso en que las mujeres, mediadas por una autoridad legal del orden masculino, logran dar voz a su existencia y a su última voluntad.

V. La voz de Sor Juana Inés de la Cruz

Sin duda, Sor Juana Inés de la Cruz representa un caso particular en el contexto colonial latinoamericano. Su genio y voluntad la instalan entre las contadas mujeres “con voz” de la época, situándola y situándose como un sujeto hablante que, desde la posición de subalternidad de las mujeres, transgrede el espacio acotado a ellas. Estamos en presencia de un tercer tipo de discurso, donde la mujer, sin mediaciones en su escritura, toma la palabra y habla por sí misma.

Sor Juana nace en 1651 en San Miguel de Nepantla, México. Como ella misma relata en su “Respuesta a Sor Filotea”, aprende a leer a temprana edad, engañando a su maestra para que le diera lecciones. La educación que recibe constituye un primer logro, en un período donde la gran mayoría de las mujeres son analfabetas, y solo una élite recibe una formación básica en lectura y escritura.

Como plantea Lavrin (1990), “la mayoría de las mujeres de la colonia (...) aspiraban a poco más que una educación informal y algún conocimiento rudimentario de los principios del catolicismo, con énfasis en la preservación del honor y en los modelos femeninos de conducta” (p.124).

El monjío ofrece más posibilidades de desarrollo y educación que el matrimonio, constituyendo el convento un espacio único donde la mujer puede acceder, aun cuando sea de forma vigilada y restringida, a algún tipo de instrucción.

Sor Juana opta por este camino ya que “la celda era preferible al matrimonio; aprender era superior a criar hijos” (Franco, 1993, p.58). Desde esta mayor libertad que ofrece el convento –sobre el matrimonio- Sor Juana se instruye y escribe. Muchas veces debe defenderse contra los reproches de las autoridades eclesiásticas, que no ven con buenos ojos su irrupción en el ámbito masculino de la escritura y la racionalidad.

Y es que si bien el convento permitía una educación a la mujer, la Iglesia establecía “una separación más rígida entre lo masculino y lo femenino, una separación entre el conocimiento racional y el

conocimiento místico” (Ibídem). De esta forma, la escritura de las monjas estaba restringida a sus revelaciones místicas, y se desarrollaba bajo la vigilancia y autoridad del confesor.

Sor Juana, por el contrario, apela a una educación en todas las áreas, y a una escritura que sobrepasa el ámbito religioso. Para responder a los reproches que recibe, dirige y posiciona su vocación por el conocimiento, hacia la vocación religiosa: “proseguí, dirigiendo siempre, como he dicho, los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas” (De la Cruz, 1999, p.38).

Sobre sus textos, Sor Juana plantea que “el no haber escrito mucho de asuntos sagrados no ha sido desafición, ni de aplicación la falta, sino sobra de temor y reverencia debida a aquellas Sagradas Letras, para cuya inteligencia yo me conozco tan incapaz y para cuyo manejo soy tan indigna” (Ibídem, p.34).

Desde esta posición del “no saber”, y desde la afirmación de escribir por una “fuerza ajena”, Sor Juana responde a las acusaciones en su texto “Respuesta a Sor Filotea de la Cruz” (1691). Como plantea Ludmer (1997), existe una aceptación del lugar subalterno, pero a la vez, el no decir lo que se sabe, constituye su treta. “Esta treta del débil, que aquí separa el campo del decir (la ley del otro) del campo del saber (mi ley) combina, como todas las tácticas de resistencia, sumisiones y aceptación del lugar asignado por el otro, con antagonismo y enfrentamiento, retiro de colaboración” (p.51).

Sor Juana defiende su derecho a la ilustración, y al serle prohibido el estudio plantea que “aunque no estudiaba en los libros, estudiaba en todas las cosas que Dios crió”, proponiendo la posibilidad de conocimiento más allá de la educación formal, en toda la realidad.

Con esto, se disuelve “la división entre saber sagrado y profano (...) en la medida en que no hay división ninguna en su campo, no es posible escindir mujeres y hombres para el saber” (Ludmer, 1997, p.52), y solo existe diferencia entre sabios y necios.

Desde aquí, Sor Juana aboga por el derecho a una educación para todas las mujeres. Aun cuando no sea de forma pública en las escuelas, ya que esto puede atentar contra la “honestidad” de las mujeres, defiende el derecho a estudiar de manera privada y particular.

En su “Autodefensa espiritual” (1681) escrita a su confesor, pregunta: “¿quién los ha prohibido [los estudios] a las mujeres? ¿no tienen alma racional como los hombres? Pues, ¿por qué no gozará el privilegio de la ilustración de las letras con ellos?”. Y luego, se cuestiona por la religión y el

conocimiento: “¿por qué para salvarme he de ir por el camino de la ignorancia, si es repugnante a su natural?”.

Tanto por sus escritos, como por su defensa de la educación femenina, Sor Juana representa un ser único durante la Colonia Latinoamericana, que no puede ser generalizado a la realidad del resto de las mujeres en el período. En ella, la voz femenina cobra forma y, en un mundo patriarcal, es escuchada por los otros masculinos. Tanto así, que es finalmente acallada por la autoridad de la Iglesia, y obligada a firmar con su propia sangre “*yo, la peor de todas*”.

VI. Consideraciones finales

Esta aproximación a distintos tipos de discurso en torno a la mujer del período colonial, ha tenido presente que “no hay sujeto sin palabra, de igual modo que no se da palabra sin sujeto” (Violi, 1991, p.122).

Desde los discursos que hablan de lo femenino, pasando por los testamentos, hasta la escritura de Sor Juana, existe un proceso desde la desubjetivización de la mujer hasta la constitución de un sujeto femenino con voz, desde una construcción de mujer como “objeto intercambiable” a la constitución de una mujer “hablante” que produce valor y sentido.

En una historia escrita por hombres, las representaciones de la mujer se construyen a partir del mundo masculino. En esta elaboración del ser femenino, presente en los discursos dominantes del siglo XVI, encontramos un modelo ideal de “la buena mujer” que impone normas y restricciones, impidiendo un desarrollo fuera de los ámbitos delimitados por el hogar y la familia.

En este contexto y a lo largo de la historia, “los discursos han ocultado a la mujer en los saberes establecidos, la han dejado ‘sin voz’ en el sistema de normas y valores patriarcales, o han producido sobre ella una imagen apegada a la pasividad interiorizada en los procesos de socialización y recreada en el imaginario colectivo” (Ramos y Vera, 2002, p.7-8).

La mujer debe permanecer en la esfera privada, en el espacio de la “indiscernibilidad”, de las “idénticas”, donde no es posible la individuación. Esta esfera femenina, en oposición a la pública masculina, concentra las actividades menos valoradas socialmente, y no permite la constitución de “sujetos de poder” (Amorós, 1990).

En tanto, los testamentos conforman una aproximación al sujeto femenino; por una parte, permiten conocer la identidad de mujeres, generalmente acallada, y su situación social. Por otra, dan luces sobre ciertas irrupciones femeninas al ámbito público masculino, a través de la posesión y el legado de bienes materiales. A pesar de estar mediados por reglas estructuradas y por un representante del

orden patriarcal –el escribano–, los testamentos nos remiten a un tipo de discurso donde la voz femenina es hablada y escuchada.

Finalmente, quizás el más emblemático caso de transgresión femenina en la época colonial lo constituye Sor Juana Inés de la Cruz. En ella, existe una conformación de sujeto autónomo, a pesar de las restricciones eclesiásticas, que irrumpe en el mundo masculino de la escritura y la racionalidad. Su experiencia es pionera por su defensa de los derechos femeninos, y principalmente, por ser una mujer que “habla por sí misma”, en un período donde lo común para las mujeres es ser “lo hablado”.

REFERENCIAS

- Amorós, C. (1990). *Participación, cultura política y Estado*. Ediciones La Flor. Buenos Aires.
- Araya, A. (1999). *Cuerpos aprisionados y gestos cautivos: el problema de la identidad femenina en una sociedad tradicional (Chile 1700-1850)*. Revista Nomadías, Serie Monográficas 1. Editorial Cuarto Propio. Chile.
- Bourdieu, P. (2000). *La Dominación Masculina*. Editorial Anagrama. Barcelona.
- Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar?* Ediciones Akal. España.
- Cruz, I. (1995). *El testamento barroco: ¿una forma literaria?* Revista de Humanidades N°16. Universidad de Chile.
- De la Cruz, Sor Juana Inés (1999). *Cartas*. El Aleph Editores.
- De la Cruz, Sor Juana Inés. (1651- 1695). Respuesta a Sor Filotea de la Cruz. Recuperado de: <http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/31000000339.PDF>
- De la Cruz, Sor Juana Inés. (s/f). *Autodefensa Espiritual*. Recuperado de: www.identidades.org
- De León, Fray Luis (1946). *La Perfecta Casada*. Librería General de Victoriano Suárez. Madrid.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Tusquets Editores. Buenos Aires.
- Franco, J. (1993) *Las Conspiradoras. La representación de la mujer en México*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Invernizzi, L. (2002). Imágenes de mujer en testamentos chilenos del siglo XVII. Revista Chilena de Literatura, (61). Recuperado de: <http://auroradechile.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/1669/1543>
- Kordic, R. (1998). *Seis testamentos chilenos de los siglos XVI y XVII*. Cuadernos de Historia N°18. Universidad de Chile. Diciembre.
- Lavrin, A. (comp.) (1985). *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Lavrin, A. (1990). La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana. En Bethell, L. (ed.). *Historia de América Latina. Volumen 4*. Editorial Crítica. Barcelona.
- Pastor, B. (1999). *El jardín y el peregrino. El pensamiento utópico en América Latina (1492-1695)*. UNAM. México.
- Ramos, M. y Vera, M. (2002). *Discursos, realidades, utopías. La construcción del sujeto femenino en los siglos XIX y XX*. Anthropos Editorial. España.

Rubin, G. (1985). *El tráfico de mujeres. Notas sobre una 'Economía Política del Sexo'*. Serie Documentos N° 2. Ediciones CEM.

Valdés, A. *Sor Úrsula Suárez (1666-1749): Aproximación a su cuerpo*. Recuperado de: www.uchile.cl/cyberhumanitatis/cyber19/valdes.html

Van Dijk, T. (1987). *Racismo y análisis crítico de los medios*. Editorial Paidós. Buenos Aires.

Violi, P. (1991). *El Infinito Singular*. Ediciones Cátedra. Madrid.

Vives, J. (1943). *Instrucción de la mujer cristiana*. Espasa- Calpe. Argentina.