RELIGIÓN Y SEXUALIDAD EN MÉXICO

Religión y sexualidad en México

Noemí Quezada
Coordinadora

Ana Amuchástegui - Elvira Buelna - Patricia Corres
Noemí Quezada - Edelmira Ramírez - Marta Rivas
Ana María Salazar - Marcela Suárez
Colaboradoras

Universidad Nacional Autónoma de México
Universidad Autónoma Metropolitana
Instituto de Investigaciones Antropológicas
México, 1997

Primera edición: 1997

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA AZCAPOTZALCO

ISBN 968-36-6323-0

Impreso en México
Printed in Mexico

A Roberto Moreno de los Arcos

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

La sexualidad humana es un tema de gran interés para las ciencias sociales. En la antropología y la historia ha sido motivo de estudio en diferentes culturas antiguas y contemporáneas; en la mayoría de ellas, la religión ha definido la normatividad para su control reglamentándola a partir de complejos ritos religiosos. En torno a la religión giran las normas morales concernientes a la sexualidad para la mayor parte de los seres humanos; explicar esta articulación entre religión y sexualidad, y como parte de esta última las emociones y afectos inherentes al ser humano como el amor, el odio, el placer y el deseo en distintos contextos culturales y épocas históricas, son temas de estudio en los capítulos que componen esta obra, expuestos por sus autores en el *Simposio Religión y Sexualidad*, en el *XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones*, llevado a cabo en la ciudad de México en agosto de 1995.

Los trabajos representan una aportación por los diversos enfoques teóricos con los cuales se abordan la religión y la sexualidad, ya que los participantes pertenecen a diferentes disciplinas. Es interesante señalar que en todos los estudios aparece un eje integrador común que es el poder, cuyo estudio se hace indispensable para explicar las relaciones sociales y las relaciones entre los sexos, y también para definir la vinculación entre la sexualidad y la religión a través de investigaciones históricas, de etnología histórica, de etnografia y de psicología filosófica.

Temas de interés para establecer las normas de comportamiento concernientes a la religión y la sexualidad son los mitos y los ritos. Los primeros narran los acontecimientos en el tiempo sagrado de la creación, hablan de las diosas y dioses, de sus esferas de acción y atributos, y de sus relaciones y afectos, en función de los cuales se establecen los modelos

para los hombres; explican la norma para el control de la sexualidad y marcan los límites de relación que dan origen al parentesco, a la posición de la mujer en relación con el varón, a la expresión de los sentimientos en la relación de pareja, señalando asimismo los comportamientos fuera de la norma que deben ser castigados. Entre los ritos, es en función del matrimonio que se reglamentó la sexualidad para la mayoría de las sociedades humanas, la pareja heterosexual reproductora ha sido el modelo y la familia la institución que asegura la transmisión de los patrones culturales.

Los estudios giran en torno a los orígenes míticos, a la reglamentación de la sexualidad impuesta y vigilada por la religión, a las relaciones asimétricas entre mujeres y varones y a los sentimientos que las permean, en un mundo cotidiano marcado por esa relación dialéctica que existe entre religión y sociedad.

Los trabajos conciernen a México, desde los mexicas prehispánicos con una cosmovisión basada en la dualidad, al México colonial y la época contemporánea, en medios tanto urbanos como rurales indígenas, permeados por la cosmovisión occidental y sobrevivencias de la mesoamericana. Es interesante destacar las normas y valores impuestos por el catolicismo de tradición judeo-cristiana, ideología dominante a partir del siglo XVI, que tiene vigencia hasta nuestros días. En función de esa visión del mundo católica se establecieron modelos sociales para reglamentar la relación de pareja basada en el matrimonio heterosexual monogámico, que cumplía con la función de reproducción biológica y social en el seno de la familia, institución básica de la sociedad, con la relación conyugal caracterizada por el amor ideal. La realidad novohispana, primero de conquista y después de colonización, favoreció las relaciones fuera del matrimonio entre españoles pertenecientes al grupo hegemónico y las indias y negras primero, y mestizas y mulatas después; relaciones mixtas en las cuales existía una expresión más abierta de los sentimientos. Esta reglamentación de la sexualidad en relaciones conyugales y extraconyugales, caracterizando a las primeras el amor y el erotismo presente en las segundas, ha condicionado y limitado, por género, la expresión espontánea de los sentimientos, marcando la

diferencia entre las mujeres y los varones históricamente en nuestro país.

Los estudios se ubicaron en torno a cuatro temáticas:

Mito y sexualidad

En el trabajo de Marta Rivas y Ana Amuchástegui, *Mitos y dogmas sobre la sexualidad femenina*, las autoras estudian dos mitos de la religión católica: el de la creación del hombre y el de la Inmaculada Concepción de María. Mitos refuncionalizados por diversas estrategias de poder que fueron y son impuestos como dogmas, "verdades únicas", consideradas como organizadoras de la visión del mundo, ya que establecen modelos de comportamiento que favorecen la interrelación entre las generaciones a través de discursos y prácticas eclesiales. Las autoras vinculan ambos mitos para derivar definiciones de género y la constitución de los sujetos de sexualidad con base en los modelos establecidos por la dicotomía entre el bien y el mal. Confrontando aspectos teóricos como el imaginario constituido y el imaginario real, la Eva lúdica y la inmaculada pureza de María, proponen para el análisis la subjetividad dual Eva-María; dicha confrontación les permite construir su planteamiento teórico para investigar la muestra de tres generaciones de mujeres en el estado de Oaxaca, México; en ella destacan las técnicas de poder y prácticas de resistencia en las relaciones entre las mujeres, y entre éstas y los varones. Identifican la sexualidad como eje de los comportamientos y de los valores morales que han permitido a la Iglesia el control y el dominio para regir la vida de las personas.

Religión y sexualidad en el México colonial

Noemí Quezada, en su estudio *Sexualidad, amor y erotismo*, plantea que la religión en diferentes culturas norma y controla a la sexualidad estableciendo los modelos de comportamiento y la normatividad que

debían seguir hombres y mujeres, destacando la importancia de las emociones y su expresión. Con el objetivo de mostrar la diferencia, utiliza la categoría de género para analizar dos sociedades masculinas con cosmovisiones diferentes: la mexica basada en la dualidad de lo femenino y lo masculino como opuestos complementarios, con un dios y una diosa creadores, en la cual las relaciones entre las mujeres y los varones eran más igualitarias, y los sentimientos relacionados con la pareja aparecen en un concepto unificado de *amor-erótico*. Y la sociedad novohispana, multiétnica y pluricultural, con una visión cristiana occidental, impuesta por los españoles con la conquista en el siglo XVI, con un dios creador masculino único, en la cual las relaciones de pareja fueron asimétricas, con superioridad del hombre sobre la mujer, y la expresión del amor y el erotismo como emociones escindidas. Este estudio comparativo de las dos cosmovisiones permite a la autora concluir que la asimetría en las relaciones entre la mujer y el varón es cultural, como cultural es la reglamentación y el control que sobre la sexualidad ejerce la religión. Señala como un mecanismo de resistencia al poder masculino el uso de prácticas de magia amorosa por parte de las mujeres coloniales.

Marcela Suárez, en *Sexualidad, religión, ilustración y transgresión. Los bígamos, adúlteros y amancebados novohispanos*, analiza durante las tres últimas décadas del siglo XVIII la influencia del despotismo ilustrado y los cambios en la normatividad de la sexualidad, sobre todo en aquellos comportamientos reprobados socialmente por estar fuera del modelo del matrimonio cristiano, cambios permeados por intereses políticos, económicos y doctrinales. Esta modernización la presenta la autora a partir del análisis de leyes, sermones y discursos, algunos vigentes de siglos anteriores y otros emergentes propios de ese periodo. Destaca como características la nueva visión sobre la sexualidad, en la cual se pretendía no sólo controlar el cuerpo, sino también el pensamiento y los sentimientos, bajo la amenaza del pecado. Al estudiar el amancebamiento, el adulterio y la bigamia, señala la contradicción entre el discurso y la realidad cotidiana. Analiza las causas sociales y las instituciones que

protegen al matrimonio confrontándolas con las vivencias afectivas y económicas de las mujeres y varones novohispanos, en el marco de la normatividad moral y legal, para puntualizar las relaciones de poder que señalaban como desviantes estas relaciones amorosas.

Edelmira Ramírez, en su estudio *Sexo, culpa y deleite. Un proceso inquisitorial del siglo XVIII*, menciona que la religión católica impuso creencias e ideas que regularon la conciencia moral y ética de la sociedad novohispana vinculando sexualidad y moral. Los valores morales fueron la virginidad, la pureza y la castidad que debían observar como modelos sociales los novohispanos; dichas virtudes eran doblemente exigidas a los religiosos de diferentes sexos. La autora presenta el caso de Agustina de Jesús Vera Villavicencio Palacios, quien a partir de los 12 años padecía las "tentaciones de la carne". A través de su análisis logra un acercamiento a la vida sexual de una mujer beata de la época, que plantea temas de gran interés como la autosatisfacción erótica considerada pecado y la vivencia de la culpa, agudizados por la confesión y el remordimiento. Estudia asimismo la relación de poder entre la mujer religiosa y los confesores, sus guías espirituales. Señala cómo la beata, mujer inteligente, manipula el poder de los débiles y usa la posesión demoniaca como vía para liberar la pasión erótica, llegando a ejercer su poder sobre los varones religiosos pretendiendo le sea reconocida una santidad ejemplar. El juicio inquisitorial señala los principios oficiales para expiar la culpa por medio de la penitencia y el castigo.

Elvira Buelna, en *El caso del cura perverso o del ejercicio del poder*, analizando al religioso Diego Díaz hace un ensayo sobre las relaciones de poder en la sociedad colonial durante el periodo de 1539 a 1542, dentro y fuera de la Iglesia. En la sociedad novohispana, con los privilegios para los españoles, el religioso participaba de ellos, y como representante de la Iglesia y de Dios abusaba de su poder sobre los indios y sus cuerpos. La manipulación ideológica de la religión le permitía ejercer un poder arbitrario. En nombre de Dios sancionaba la idolatría: sometía, encerraba y daba muerte a los hombres, y torturaba, violaba y asesinaba a las mujeres. Estas transgresiones a los códigos morales y

religiosos servían para liberar su desenfreno sexual y la agresión contra el cuerpo de las mujeres: niñas y doncellas, feligresas o esclavas, y demuestran el poder que los varones tenían sobre las mujeres, su cuerpo y, en este caso, también sobre su conciencia y su alma. La autora en su estudio muestra las deficiencias legales y eclesiásticas para castigar a los transgresores religiosos; escapar de la cárcel, tejer intrigas y manipular el poder para obtener la protección del rey de España y de la Iglesia, demuestran la impunidad que caracterizaba a los españoles religiosos o laicos en la sociedad colonial.

Religiosidad popular

Ana María Salazar, en su trabajo *Tlacalli: religión y sexualidad en la narrativa indígena de Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos, México,* estudia el complejo sistema ideológico indígena con características mesoamericanas, en el cual la religión, la cosmovisión y la naturaleza se unen formando una fuerte matriz cultural que rige actualmente la vida de los habitantes del norte de Morelos, advirtiendo una diversidad de explicaciones del mundo. A través de mitos y cuentos destaca la relación entre la religión y la sexualidad contenidas en las narraciones sobre el *Tlacalli* o "chimenea de la casa", que en su interpretación simbólica percibe a la sexualidad como fuente de vida y equilibrio del cosmos. La autora aborda temas de gran interés para la antropología simbólica como la cosmovisión indígena, la corporalidad, el tiempo y el espacio.

Sexualidad y espiritualidad

Patricia Corres, en su artículo *Modernidad y espiritualidad. Ausencia de Dios o Humano diosificado*, considera el estado de la espiritualidad en las sociedades modernas con el objetivo de establecer la trayectoria del pensamiento humano en la historia. Analizando el planteamiento positivista, que se presenta como la liberación de la razón con respecto

a los sentimientos, la autora cuestiona esta corriente filosófica en su intención por resignificar la espiritualidad en el contexto de las sociedades actuales inmersas en relaciones de poder. Con temáticas como el laicismo del liberalismo, y espiritualidad y delirio, llega al tema central que le preocupa, el de la espiritualidad y el placer. Señala que la experiencia espiritual es un placer en sí misma, que desgraciadamente ha perdido valor y reconocimiento. Reinvindica la espiritualidad como fuente de placer, y piensa que la espiritualidad mística permite al ser humano la expresión del sentimiento de crearse y recrearse, de trascender. Partiendo de la premisa "el que controla tus placeres te controla", construye el marco para presentar resultados parciales de su investigación sobre *El placer en hombres y mujeres universitarios.*

Agradezco a Graciela Hierro y a Sergio Ortega sus valiosas observaciones y sugerencias.

Noemí Quezada

MITO Y SEXUALIDAD

MITOS Y DOGMAS SOBRE LA SEXUALIDAD FEMENINA

Marta Rivas Zivy y
Ana Amuchástegui Herrera
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

Introducción

El presente trabajo contiene algunas reflexiones emanadas de distintas investigaciones, algunas terminadas y otras en desarrollo,[1] que exploran la relación entre prácticas sexuales, sus significaciones sociales y el peso que éstas adquieren en la constitución de los sujetos y en el carácter de sus intercambios. El eje que relaciona los estudios se organiza a partir de algunas consideraciones sobre la sexualidad surgidas del pensamiento de Michel Foucault. Nos interesa destacar

[1]G. Rodríguez, M. Rivas, A. Amuchástegui y M. Bronfman, "Mitos y dilemas de los jóvenes en tiempos del SIDA", en M. Bronfman, (ed.), *Aspectos sociales del SIDA* (en prensa). Este trabajo se realizó bajo los auspicios de CONASIDA con la colaboración de la UAM-Xochimilco. Marta Rivas y Ana Amuchástegui, "Doce historias sobre el aborto" (en prensa). Este trabajo fue financiado por The Population Council. A. Ortega, M. Rivas, A. Amuchástegui, G. Musaleme e Y. Henze, "El caso de México. Una voz entre el silencio". Investigación realizada por el International Reproductive Rights Research Action Group (IRRRAG) como parte de un programa de investigación internacional. Ana Amuchástegui Herrera, *Culturas híbridas. El significado de la virginidad y la iniciación sexual para jóvenes mexicanos.* Reporte de investigación. The Population Council, México, 1994. M. Rivas Zivy, *Cambios y permanencias en la sexualidad femenina. Un estudio de tres generaciones.* Reporte de investigación. The Population Council, México, 1994. Estos dos últimos trabajos se realizaron con el apoyo de The Population Council y la UAM-Xochimilco.

cómo las prácticas sociales que la rigen y las disciplinas y saberes que la enmarcan y definen, especialmente aquellas que se desprenden de la moral judeo-cristiana, producen un tipo de subjetividad sexual. El matrimonio, la virginidad y el débito conyugal, instituciones organizadas y legitimadas por la *Eclessia* inducen, de cierta manera, la acción, percepción de los sujetos en torno a su vida sexual. Asimismo, reconocemos que los valores, atributos y sentidos adscritos a estas prácticas coadyuvan en la construcción de las experiencias sexuales y en la mirada específica que nos otorgamos como sujetos de sexualidad.

Con estas aseveraciones no queremos negar los efectos que otras instancias sociales, otros discursos especializados y saberes como los jurídicos, médicos, demográficos, educativos, publicitarios, etcétera, además de los religiosos, tienen sobre las expresiones de la sexualidad, Reconocemos, asimismo, los procesos de secularización[2] a los que se ha visto enfrentado el pensamiento eclesial, y a partir del cual algunos de sus dogmas y premisas atinentes a la sexualidad han disminuido sus efectos. Sin embargo, sabemos también que aunque los asuntos de la moralidad católica se han deslizado y mezclado con otros discursos y prácticas o, inversamente, la Iglesia ha asimilado nociones "modernistas" que necesariamente matizan el influjo normativo y prescriptivo de sus definiciones; no ha perdido, del todo, su eficacia en la conformación de las significaciones en torno a la sexualidad y sus prácticas.

Es necesario señalar que la elección de imágenes y escenas de los mitos de *La Caída* y de *La Encarnacion virginal del Hijo de Dios* obedece al interés por desmontar las relaciones ideologizadas de poder entre los géneros y la expresión de tal situación en las experiencias sexuales de las mujeres. Es innegable que el pensamiento judeo-cristiano conlleva la división tajante entre los géneros magnificando el poder masculino y secundarizando a la mujer. Estos mitos y dogmas religiosos aluden y apuntalan tales diferencias, y convalidan junto con

[2]Roberto Blancarte, "Modernidad, secularización y religión: la iglesia católica, el Estado y la sociedad mexicana", en José de Jesús Blanco y José Woldenberg (compilador), *El umbral del siglo XXI*, t. II, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

otras instituciones una correlación de fuerza extremadamente desbalanceada.

En razón de que son las mujeres quienes históricamente se han encontrado en posiciones de inferioridad y desigualdad, y en virtud de que, todavía, algunas narraciones y percepciones de mujeres mexicanas con respecto a la sexualidad rememoran y evocan tradiciones milenarias emanadas del pensamiento judeo-cristiano, nos pareció interesante elaborar este ejercicio de análisis y relacionarlo, justamente, con algunos relatos femeninos que se desprenden de nuestros trabajos de investigación.

Mitos y dogmas

Para comprender el impacto que algunas figuras femeninas —representantes de mitos y dogmas religiosos— han tenido en la subjetividad de las mujeres, en la constitución de los atributos de género y de su sexualidad, es necesario mencionar ciertos caminos, a través de los cuales se han transformado en ejemplos morales y en modelos que coadyuvan en la vigilancia de la sexualidad. Compartimos la idea de que los mitos son espacios privilegiados de significaciones colectivas que otorgan un sentido vital y orientador a la organización empírica de las sociedades. Es decir, responden a la necesidad humana de adscribir al caos de vivencias, sentimientos, relaciones y acciones un significado que las constituya en experiencias inteligibles.[3] Pero además de otorgar sentido a las vivencias, transformándolas en experiencias organizadas, la construcción de los mitos, según Kolakowsky,[4] emerge como una necesidad de conservar los valores propios de una sociedad que le han permitido cohesionarse y, en cierta medida, mantener su estabilidad y permanencia. En el caso que nos ocupa, los mitos de la religión católica

[3]Pierre Grimal, *La mitología griega,* Paidós, Barcelona, 1989. François Laplantine, *Las voces de la imaginación colectiva*, Barcelona, Granica, 1977. Edgar Morín, *El método. El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1988.

[4]Leszek Kolakowsky, *La presencia del mito,* Madrid, Cátedra, 1990.

a la vez que funcionaron como principios organizadores, abriendo derroteros para construir un nuevo orden de ideas frente a la decadencia de ciertos sistemas sociales, se instituyeron como representantes de la palabra y designio de Dios a partir de erradicar su procedencia y autoría terrenal y desarraigarlos de su contexto histórico. Su afianzamiento y permanencia estriba en haberlos transformado en verdades únicas, incuestionables y sólo asequibles a través de la fe. Desposeídos de su terrenalidad y refuncionalizados a través de distintas estrategias de poder, se instalaron como dogmas colocándose a salvo del análisis de sus adeptos. Transformados en "verdades únicas" han tenido mayor posibilidad de circulación y tránsito entre las generaciones, dado que sus códigos se tornan infranqueables al análisis de la racionalidad; ya no responden, propiamente, a las tradiciones locales sino a los discursos y prácticas eclesiales que lo reactivan y apuntalan.

Como ejemplo de tal circulación y afianzamiento vale la pena mostrar cómo la iglesia católica ha debido recrear y refuncionalizar, periódicamente, el mito mariano y revitalizar la imagen de la virgen atribuyéndole distintas cualidades en razón de las condiciones sociales que imperen. Ha requerido disponer de modelos ejemplares que representaran símbolos femeninos *ad hoc* a las circunstancias, en tanto se sucedían periodos transicionales, convulsivos, movimientos sociales y políticos que podían contravenir las relaciones de poder eclesial.[5] No es casual que en la últimas dos décadas se hayan sucedido apariciones y milagros en distintas partes del mundo, como la virgen de Medjugorye de Yugoslavia en 1981, o la imagen balanceante de Irlanda en 1985. Es comprensible que frente al nuevo papel que la mujer tiene en el mundo y a los movimientos feministas, asuntos a los que el actual papa Juan Pablo II se ha opuesto tenazmente, se revivifiquen la imagen y virtudes de María cuyo mensaje es asegurar y enfatizar ".. que está todavía al lado de sus devotos, por muy golpeados que se sientan por los cambios de la sociedad, la secularización y las dudas".[6]

[5]Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991.

[6]*Ibidem*, p. 439.

Pensamos entonces que los mitos católicos fueron en algún momento imaginarios de carácter radical[7] que ofrecieron cohesión y resistencia frente a sistemas opresivos, y que al institucionalizarse se transformaron en verdades únicas y configuraron un imaginario instituido[8] y oficializado, que se difunde e impone a partir de una serie de prácticas como las mencionadas.

Mitos y sexualidad

El cristianismo batalló, indefectiblemente, con la carne y sus emanaciones como los símbolos de una materialidad que servía de lastre imposibilitando el acceso a la espiritualidad y a la vida eterna. La negación y renuncia a sus necesidades y placeres se catalogaron como las máximas virtudes para acceder a la santidad y a la recuperación del amor de Dios perdido por el pecado de desobediencia y la expulsión del paraíso. El mito de *La caída y la salida del Edén* es un claro ejemplo de cómo el cuerpo es el lugar en donde se asienta el castigo por desobediencia. El hambre, el frío, el dolor y el sufrimiento físicos aludidos en los mandatos divinos "ganarás el pan con el sudor de tu frente y parirás con dolor" son los padecimientos a los que nos induce una carne corrupta y finita que hay que denegar para conseguir la salvación. La reproducción misma, actividad que representaría en la tierra la creación divina, tendría que desembarazarse, en la medida de lo posible, de la pasión y consunción carnal.[9]

Vale la pena destacar que, durante esta batalla contra la materialidad y la carne, el énfasis del combate se efectuó a través del cuerpo de la mujer. Eva, la transgresora, había sido el motivo por quien el género humano había perdido la eternidad; por cuestiones de su sedición, los

[7]Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988.

[8]Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets 1983, vol. I.

[9]Philippe Ariès, "El amor en el matrimonio", en *Sexualidades Occidentales*, México, Paidos, 1987.

hombres se enfrentaban a las fatigas del trabajo y las mujeres al peso de la maternidad. A estas últimas se les imponía una serie de trastornos y malestares que se identificaban solamente con su corporeidad. "Puesto que dar a luz era una función especial de la mujer y sus angustias el castigo especial decretado por Dios después de la Caída, y puesto que el hijo que llevaba en su vientre estaba manchado por el pecado desde el momento de su concepción, los males del sexo fueron particularmente identificados con lo femenino. Mujer era vientre y vientre era mal..."[10] De esta forma, tanto el embarazo, la menstruación y finalmente el parto con todas sus emanaciones representaron la decadencia femenina; hechos que si no se podían evitar, al menos había que controlar. Bajo estas reflexiones, Eva la pecadora se asoció a la imagen de una hembra lúdica cuyas apetencias y banalidades era necesario someter, y quien a su vez fue identificada con lo femenino.

Por otra parte, el hijo de Dios nacería de mujer común pero su divinidad sólo se sostendría a partir de la encarnación sin mancha en donde el intercambio sexual no interviniera. "En el Imperio Romano precristiano el nacimiento virginal era un símbolo abreviado, comúnmente usado para designar la divinidad de un hombre".[11] Tal característica, al parecer, se desliza al cristianismo en la persona de María. Con estas consideraciones en mente, el dogma de la *Encarnación virginal del Hijo de Dios* responde a dos ideas cruciales: la necesidad de sostener la pureza e inocencia de la madre de Dios y el rescate de la feminidad que estaba ligada a los vicios de Eva, mujer infractora cuya imagen y atributos serían incompatibles con los requerimientos de la maternidad legítima.

A partir de este combate y desprecio a las expresiones del cuerpo —representadas en la imagen de Eva y recuperadas por María— los intercambios sexuales fueron un motivo prioritario de control, sobre los que la Iglesia regularía y administraría sus prácticas. Es a través de las manifestaciones sexuales con sus consecuentes atributos morales, como:

[10]Warner, *op. cit.*, p. 92.
[11]*Ibidem*, p. 61.

puro y sucio, bueno y malo, santo y diabólico, que la Iglesia construiría definiciones de subjetividades aceptadas y repudiadas.

Las cualidades y defectos mencionados se tejieron, en una relación recíproca y conjunta, con los mitos, premisas y dogmas religiosos, los que, a su vez, se sostuvieron a través de prácticas y tecnologías de poder, como la institución confesional. Los modelos femeninos "Eva pecadora y la asexuada María" fueron motivo de contraste para las mujeres católicas. Al anudar sus imágenes y atributos con el examen de conciencia, la confesión misma y el posterior acto de contrición los simbolismos de maldad y bondad que las representan fueron los ejemplos óptimos para que las mujeres midieran sus vicios y cualidades, y realizaran un reconocimiento minucioso de sí mismas y una revisión exhaustiva de cualquier falta que aludiera a la intemperancia de sus sentidos. Las taxonomías religiosas, como las confesionales, lograron con gran eficacia segregar la integridad de las personas, disecando palmo a palmo sus pulsiones, emociones y afectos derivados y relacionados con la sexualidad.[12] De esta forma, la confesión se ocupó de individualizar las faltas, instituyendo en cada católico y católica "el conocimiento de sí" como una práctica individual de control sobre las apetencias corporales. Con la identificación de la sexualidad como eje de los comportamientos y de las valoraciones morales la iglesia contribuyó, en gran medida, a certificarla como la esencia última de las apreciaciones y atributos personales: la medida misma de la condición humana. De esta manera la sexualidad se torna el sitial predilecto de dominio y control, y a través del cual se rige la vida de las personas. Más adelante, y con el desarrollo de la racionalidad, otros saberes especializados que argumentan "científicamente" sobre la sexualidad la transforman en uno de los objetos de estudio prioritarios en nuestro siglo. El interés por conocer sus enigmas, si bien ha contribuido a realizar avances sustanciosos, también ha colaborado con la estigmatización de identidades sexuales que por ubicarse fuera de la moral establecida se catalogan dentro de la patología

[12]Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, 3a. ed., México, Siglo XXI, 1978.

o la marginalidad. En la actualidad, "El tema del sexo se ha desplazado para ocupar el centro de la atención en el discurso contemporáneo de la política y la moral. Se espera que, a través de él, expresemos nuestra subjetividad, nuestro sentido íntimo del yo y de nuestra identidad".[13]

Los modelos ejemplares

Es indudable que los valores femeninos reiterados por el marianismo: virgen-mártir asexuada, reina y madre intercesora, con su contraparte diabólica simbolizada por Eva, se traman dentro del sistema de poderes de la Iglesia afiliados a una ideología patriarcal, jerárquica y autoritaria, y se deslizan y conjugan con otras formas culturales de expresión de la sociedad. Algunos valores del modelo mariano, y las ligerezas y vicios de la imagen de Eva son, a la fecha, asuntos reiterados en los discursos de un buen número de mujeres y hombres. Aunque sus evocaciones no aluden directamente a las descripciones originales, sí rememoran, de manera indiscutible, los preceptos que organizan la vida de las mujeres decentes, de familia y madres entregadas.

A continuación se transcriben comentarios de distintas mujeres mexicanas pertenecientes a localidades, edades y estratos sociales diversos. Queremos apuntar que si bien es cierto que los últimos 25 años han representado cambios sustanciales en la subjetividad femenina, y que los comportamientos y prácticas de las mujeres han roto con tradiciones e instituciones impuestas, también encontramos que, bajo la aparente secularización de sus enunciados, subyace una moralidad que nos remite a los principios judeo-cristianos. Una de las diferencias que emergen en sus relatos estriba en que, más que aludir directamente a los códigos y doctrinas religiosas o a la vigilancia social, ahora los comentarios se asocian con la honorabilidad y respeto a sus familias y en especial a la figura de la madre.

[13]Jeffrey Weeks, *El malestar de la sexualidad,* Madrid, Talasa, 1993.

Al preguntarle a una mujer de 28 años, casada y profesionista, residente de la ciudad de Oaxaca, en torno al inicio de sus relaciones sexuales nos comenta:

> No, no tuvimos relaciones, pero llegamos a muchas cosas cercanas a las relaciones ...Porque ya teníamos seis años de novios ... Pero yo decía, es que si tengo relaciones y se enteran ... yo creo que mi mamá se sentiría defraudada, si con un beso se sintió defraudada imagínate si se entera que tuve relaciones, entonces no cabía tener relaciones con el novio. Por un lado, la moral, que siempre traes, que es lo que te inculcan y todo ... la moral, los principios, la religión... todo.

Esta misma mujer reseña las trifulcas que padecía en la escuela, en donde la obligaban a mantener el decoro en su vestimenta para impedir que incitara a los maestros.

> Cómo crees que un día que no nos poníamos chaleco... [la monja decía:] "Niñas pónganse el chaleco"; y aquí [en Oaxaca] hace un calor tremendo y nosotras así, de chaleco y blusas blancas, y las monjas que se pongan el chaleco... [nosotras] preguntábamos: "¿Bueno, madre, qué pasa?" —Es el pudor niñas, el pudor, el maestro les puede ver la tirita del brassiere y se puede excitar.

Para ilustrar la valoración existente en torno a la sexualidad autoerótica y a la imagen de la mujer que la practica, una joven de 33 años, casada y del Distrito Federal comenta:

> No, no, no, no me gusta... Si tengo deseos, me pongo a hacer cualquier cosa y se me pasa...Me parece una cosa muy cochina, como si estuviera loca o como si de veras necesitara, ya de veras estuviera necesitada de un hombre... Yo veo cómo es la televisión y ciertas mujeres que solitas se hacen... No, no me gusta. Las veo como cochinas haciéndose eso.

Alrededor de la demostración del deseo y del cumplimiento del placer sexual frente a la pareja otra de las mujeres entrevistadas, casada y de 50 años, nos relata:

> Si el tenía deseos, bien; si él no tenía, pues tú quédate con tus deseos... Porque yo no me atrevía... Con eso de que andaba con fulana, que andaba con perengana, para mí eso era traumático, entonces yo decía: pues qué va a pensar, que ya estoy igual de loca, como con las que anda; entonces reprímete y aguántate, hasta que a él se le antoje...

En la investigación realizada por Ana Amuchástegui sobre la primera relación coital, en una pequeña comunidad mestiza de Oaxaca, menciona que la virginidad femenina "aparece como un ámbito de carácter sagrado y que es profanada en el primer coito. Además, el varón aparece como el instrumento de tal transgresión; el emisario de la maldad". Es interesante destacar cómo el discurso de un joven de esta comarca convalida la virginidad como un valor constitutivo de las mujeres (limpias) y a quienes hay que emular para entablar relaciones adecuadas. "Bueno, yo soñaba con... este, con un amor limpio, así, de pareja, y llegar al matrimonio así, como la mujer, ¿no?, queriendo... y este, igualmente así, cómo se dice, virgen, ¿no?, y que fuera realmente bonito, ¿no?, pero las tentaciones a veces son otras".

En voz de otra mujer de 40 años, casada, se escucha el temor al repudio de su pareja cuando confirmó que no era virgen: "Tuvimos relaciones y [él] me dijo: 'Tú no eres virgen, ¿por qué no me lo dijiste?' Yo sentía que el mundo se me cerraba, que ahora sí me iba a dejar".

Los ejemplos reseñados muestran una serie de condiciones morales y de atributos adecuados y rechazados para el ejercicio de la sexualidad, los cuales se relacionan con algunas premisas, instituciones y encargos que se sustentan en los mitos y dogmas de la religión católica.

Reflexiones finales

Las prácticas en torno a la sexualidad que realizan las mujeres y los hombres, que muchas veces son consideradas como instintivas o intuitivas, han sido fruto de formas de organización de la experiencia y de los vínculos sociales. El poder constitutivo de los mitos judeo-cristianos y las técnicas de poder y control que los apuntalan se encuentran tejidos con una serie de instituciones sociales que rigen a la sexualidad y al género.

Las formas de concebirse como sujetos de sexualidad y de relación entre géneros han sido moldeadas históricamente a través de una minuciosa operación de conocimiento y vigilancia. Los mitos han

funcionado aquí como materia prima para la elaboración de modelos y valores acordes con la ideología del catolicismo.

Sin embargo, es necesario confesar una falta. Así como existe la permanencia de los mitos y la efectividad de las técnicas de poder, también está presente, en nuestra sociedad, una serie de prácticas de resistencia ante los mismos. No ha sido objetivo de este trabajo describirla, pero es innegable que en la historia y en la actualidad los sujetos se han opuesto en diferentes formas a tales imposiciones. Muchos han logrado el gobierno de sí mismos.

RELIGIÓN Y SEXUALIDAD EN EL MÉXICO COLONIAL

RELIGIÓN Y SEXUALIDAD. AMOR Y EROTISMO

Noemí Quezada
Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

Introducción

La Antropología de la Religión centra su interés en estudiar cómo el hombre de cualquier cultura y época histórica aborda el campo de lo sagrado y construye el imaginario religioso, y cómo establece las relaciones con los seres sobrenaturales, sean éstos concebidos como dioses o demonios.[1]

Dentro del ámbito de lo sagrado se ubica la relación entre religión y sexualidad, y como parte de esta última las emociones inherentes al ser humano. El amor y el odio como polos opuestos son expresiones que revisten atributos culturales con significados simbólicos propios a cada cultura. Con base en este planteamiento es necesario señalar que, para este estudio sobre la religión y la sexualidad, la categoría de género permite profundizar sobre las relaciones sociales y las relaciones entre los sexos, vistas como relaciones de poder;[2] por lo tanto, se abordará al amor y al erotismo, emociones inherentes a mujeres y varones, como procesos sociales que generan diferencias entre los sexos, con contenidos diversos según la cultura y la época histórica.

[1]Michel Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, España, Ediciones Cristiandad, 1978, p.13-21.

[2]Joan Scott, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", *Historia y género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, James Amelang y Mary Nash (eds.), Valencia, Ediciones Alfons El Manganim, Institució Valenciana d'Etudis I Investigació, 1990, p. 44.

El interés por construir categorías que respondan al análisis de realidades concretas, para explicar los comportamientos concernientes a la sexualidad y las emociones que las permean, remite forzosamente al estudio de la sociedad y de la religión que establecieron las normas para su control.

La religión como sistema de creencias norma a la sociedad y establece una relación dialéctica con ella, los límites se definen en función de la cosmovisión. De esta manera, en sociedades cuya normatividad moral y social fue establecida por la religión, la cosmovisión señala las diferencias simbólicas, y puede observarse que la sexualidad es también reglamentada de manera diversa, como diversas son las percepciones y concepciones que inciden no sólo en la normatividad de la sexualidad, sino también en la definición y expresión de las emociones presentes tanto en las relaciones hombre-mujer, como en las relaciones entre padres e hijos en el ámbito de la familia.

Las hipótesis planteadas fueron: la cosmovisión determina que la mujer y el varón vivan su sexualidad en función de la normatividad establecida por la religión y sancionada por la sociedad. En sociedades con una cosmovisión basada en la dualidad creadora, con lo femenino y lo masculino como planos organizativos, las relaciones entre los sexos fueron más igualitarias, y el amor y el erotismo aparecen unificados como amor erótico, presente en la relación hombre-mujer. En tanto que, en sociedades cuya cosmovisión se basa en un dios único creador masculino, las relaciones entre los sexos son asimétricas, con superioridad del hombre sobre la mujer; en ellas el amor y el erotismo son conceptos separados, el amor dentro del campo del matrimonio, lo institucional y socialmente aceptado y ligado a la religión; en tanto que el erotismo se encuentra en las relaciones extraconyugales, como parte de lo prohibido, lo sancionado y no aceptado socialmente, se ubica por ello en el campo de la magia.[3]

En la regulación que impone la religión sobre la sexualidad, lo simbólico trasciende a lo social, por lo que es de importancia señalar los

[3]Roger Bastide, *Eléments de sociologie religieuse*, Paris, A. Colin, 1947, p. 41-84.

ritos de paso que indican los cambios de edad en cualquier cultura y marcan, desde el punto de vista de los estudios de género, la asignación genérica, la adquisición de género y la identidad génerica permitiendo la construcción del sujeto social plenamente identificado como mujer o varón, preparado para cumplir con su papel de productor y reproductor biológico y social.[4] Son estos procesos de formación los que permiten que mujeres y varones asuman y se identifiquen con el rol social que deben cumplir, respondiendo a los modelos ideales construidos como ejemplos por la sociedad; modelos que pueden, en un caso, ser vividos plenamente y sin contradicción para mantener el equilibrio cósmico, social e individual; en otro, pasar de la violación constante a las normas, a la culpa consecuencia del pecado, provocando la desigualdad social y amorosa.[5]

Mexica. Sociedad dual

El estudio de reglamentación de la sexualidad y de la expresión de las emociones entre los mexicas se hará a través de los mitos y el ritual, partes fundamentales de la religión, así como del análisis de los *huehuetlatolli*, discursos que daban los padres y madres a sus hijos e hijas como parte importante del rito de paso a la edad adulta, cuando los jóvenes de diferentes sexos eran considerados como sujetos sociales maduros para el matrimonio, marco institucional para la reproducción biológica y social.

Los mexicas, como otros pueblos mesoamericanos, basaban su cosmovisión en la dualidad de los femenino y lo masculino como

[4]Noemí Quezada, *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y colonial*, México, Ed. Plaza y Valdés, IIA-UNAM, 303 p.

[5]Michel Foucault, "El sujeto y el poder", *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow (eds,), México, UNAM, 1988, p.231, el autor afirma que la resistencia es una forma de poder, "Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos".

opuestos complementarios, indispensable el uno para la existencia del otro. El buen funcionamiento de estos ámbitos llevaba al equilibrio, concepto central para el funcionamiento del cosmos, la sociedad, la naturaleza y el individuo. De esta manera, cada sujeto social, hombre, mujer o niño, tenía un lugar en la sociedad, la naturaleza y el cosmos; toda explicación la daba la religión, es decir, todo se ubicaba en el campo de lo sagrado. Dioses y diosas por igual fueron creadores y protegieron las actividades de hombres y mujeres, así como las relaciones sociales y las relaciones entre los sexos que aseguraban la reproducción social y biológica. De esta manera, hombres y mujeres en su relación dialéctica con el cosmos fueron responsables de mantener el equilibrio desde lo individual, custodiando su salud y asumiendo las normas morales y sociales. Todo ello se obtenía por medio del ritual individual y colectivo; lograr la templanza, como virtud central para encontrar el justo medio en el comportamiento social y emocional, era el objetivo.[6]

Como otras sociedades, la mexica contaba con ritos de paso que marcaban las rupturas para el cambio de edad. Desde el nacimiento, el libro de los destinos o *Tonalamatl* pronosticaba no sólo el destino y personalidad del sujeto con base en su signo calendárico, sino también su ubicación en la sociedad y su función dentro de ella. Al cuarto día después del nacimiento se hacía la asignación genérica con una ceremonia, en la cual la partera colocaba los utensilios propios del varón (rodela y flechas) o de la mujer (un telar y un huso). Hasta los 3 o 4 años, que los niños de diferentes sexos eran amamantados por la madre, estaban ligados a ella y en consecuencia a lo femenino. Después, con la educación por sexos, basada en la atención y disciplina para adquirir la templanza, la valentía y el amor al trabajo, virtudes sociales más valoradas,[7] los niños bajo la tutela del padre y las niñas de la madre se

[6]Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencias en el México colonial*, México, UNAM, 1975, p.50.

[7]Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, Facs., México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Archivo General de la Nación,1979, t.II, l.6, f.97, menciona que el hombre era "recio y hábil para el trabajo corporal, ligero, recio y diligente"; t.III, l.10, f.35, cuando habla de la mujer popular dice que era "trabajadora, recia, diligente, animosa, varonil y sufrida".

preparaban en la adquisición genérica hasta los 14 - 16 años, edad a la que entraban los varones en la educación formal del *Tepochcalli* o el *Calmecac*; en tanto que algunas doncellas prometidas desde pequeñas ingresaban a los templos a servir por un año,[8] y otras permanecían al lado de la madre demostrando su capacidad para cumplir con el papel socialmente asignado a las doncellas aptas ya para el matrimonio. La presencia de los jóvenes de distintos sexos en las ceremonias religiosas era indispensable para propiciar la fertilidad agraria y humana. En esta etapa, aún formativa para jóvenes mujeres y varones, se buscaba retardar el matrimonio esperando la madurez.

La religión normaba la sexualidad a través del matrimonio originado míticamente por los dioses del amor *Xochiquetzal y Piltzintecuhtli* advocación de *Xochipilli.*[9] La pareja heterosexual fue el modelo impuesto por estos dioses para la procreación.[10] Era el hombre quien elegía a la futura esposa, y las negociaciones las llevaban a cabo mujeres ancianas de la comunidad o de la familia, observando la residencia patrilocal y la descendencia patrilineal. Los jóvenes se conocían, pues en general pertenecían al mismo *calpulli* o barrio. El matrimonio estaba basado en el respeto y la templanza, y la relación emotiva surgía o se consolidaba después de la ceremonia de casamiento. Las características que permiten inferir una relación más igualitaria entre los sexos son, precisamente, el respeto y el afecto, el placer y la satisfacción sexual para ambos cónyuges, dando contenido al amor-erótico como sentimiento unificado en la pareja.[11] De existir insatisfacción y maltrato podían, la mujer o el

[8]Fray Diego Durán, *Historia de la Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, Ángel Ma. Garibay (ed.), México, Editorial Porrúa S.A., 1967, t. I, p. 26-28.

[9]"Historia de los Mexicanos por sus Pinturas", *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Ángel Ma. Garibay (ed.), México, Editorial Porrúa, 1965, p. 27.

[10]Michel Foucaul, *La volonté de savoir. Histoire de la Sexualité I*, Paris, Editions Gallimard, 1976, p. 9-10, afirma que la pareja, legítima y procreadora hace la ley, se impone como modelo y hace valer la norma.

[11]Sahagún, *op. cit.*, t.II, l.6, f.97. Noemí Quezada, "Amor, erotismo y deseo entre los mexica y en el México colonial", *Antropológicas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, abril 1994, p.15, plantea el concepto unificado de amor- erótico para los mexicas.

varón, solicitar la separación y el divorcio.[12] Para cumplir cabalmente con estas normas los jóvenes se preparaban antes del matrimonio, se buscaba afinidad en los signos calendáricos para lograr la armonía, base para consolidar el amor erótico. No abusar ni hacer uso indebido del deseo sexual y el acto carnal aseguraba, asimismo, un buen matrimonio y evitaba el adulterio.[13]

La relación sexual entre la mujer y el varón representaba, por un lado, la fusión biológica marcada por el amor-erótico y, por otro, la unión cósmica de lo masculino y lo femenino. La pareja disfrutaba el placer otorgado por los dioses a través de la relación sexual; producto de ese placer y resultado del amor-erótico en los padres fueron los hijos, considerados regalos de los dioses, como lo fue *Cinteotl,* hijo de los dioses del amor.[14] Ambos padres guardaban cuidados durante el embarazo y recibían de los ancianos de la comunidad y de sus padres la preparación necesaria sobre el significado de la maternidad y la paternidad.[15]

Dentro de esta concepción de la unión hombre-mujer, masculino-femenino, que se daba en la relación sexual, permeada por el amor-erótico con placer y satisfacción, se puede plantear la hipótesis de que estos principios regían cualquier tipo de relación, dentro y fuera del matrimonio. Las relaciones de pareja eran vigiladas por los padres y ancianos de la comunidad, y protegidas por los dioses y diosas del amor y la fertilidad. En el ámbito de lo sagrado, de la relación armónica entre la mujer y el varón dependía asimismo el equilibrio cósmico.

En algunos casos el amor-erótico se daba desde la etapa prenupcial, a través de miradas socialmente permitidas, hasta la

[12]Sahagún, *op.cit.*, t. II, l.6, f. 97, el autor menciona que la mujer aborrecerá al hombre y buscará otro si no la satisface. Durán, *op. cit.* t.I, p. 57.

[13]*Ibidem*, t.II, l.6, f.109, los días propicios para el matrimonio eran *acatl, oçomatli, cipactli, cuauhtli y calli*

[14]*Historia de los Mexicanos..., op. cit.*, p. 33

[15]Sahagún, *op. cit.*, t.II, l.6, f.125-127. Noemí Quezada, "Concepciones tradicionales sobre embarazo y parto", *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1977, vol. XIV, p. 307-326.

cohabitación de la pareja, relación que era legalizada con la llegada del primer hijo.[16]

La elección del cónyuge estaba determinada por el libro de los destinos o *Tonalamatl;* la afinidad entre el varón y la mujer dependía de sus signos calendáricos, contenido simbólico que construía la personalidad social y moral del sujeto, lo que aseguraba y fortalecía el amor-erótico, componente indispensable del placer y la satisfacción sexual en la relación de pareja para el buen funcionamiento del matrimonio.

En esta concepción integradora, cuando se separaba el amor del erotismo y sólo se buscaba el placer erótico exarcerbado por medio de bebedizos preparados con estimulantes,[17] se caía en la transgresión y se rompía el equilibrio individual ocasionando enfermedades y muerte; esta falta provocaba la ruptura del equilibrio cósmico.

Sociedad novohispana

La sociedad novohispana, de tradición judeo cristiana, basaba su cosmovisión en un Dios único creador masculino. El catolicismo como religión impuesta estableció los patrones sociales, y las normas legales y morales para ordenar la vida de mujeres y varones españoles, pretendiendo fuesen los modelos también para indios, negros, mestizos y mulatos. Dentro de esta normatividad se encontraba la reglamentación de la sexualidad con base en el matrimonio, como lo estipuló Santo Tomás de Aquino, con la libre elección del cónyuge.[18]

En estos modelos sociales aparece una dicotomía fuertemente marcada entre las relaciones conyugales con el matrimonio religioso basado en la pareja heterosexual reproductora, cuyo atributo era el amor idealizado, asegurado por la virginidad en la mujer, frente a las relacio-

[16]Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM, 1971, p. 322-323.

[17]Sahagún, *op. cit.*, t.II, l.6, f.105.

[18]Sergio Ortega, "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales", *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, p.12.

nes extraconyugales que vivían frecuentemente los varones, como el amancebamiento o concubinato, cuyos patrones de comportamiento eran similares a las relaciones conyugales,[19] y las relaciones de simple fornicación o de prostitución.[20] marcadas por el erotismo, en las que era permitido el placer sexual ligado al pecado, y liberaban la expresión del deseo en hombres y mujeres.

Esta cosmovisión, basada en el catolicismo impuesto en la Nueva España, estableció relaciones asimétricas tanto entre los grupos sociales como entre los sexos. Las relaciones sociales estructuraron una sociedad multiétnica y pluricultural fuertemente estratificada, basada en el color de la piel con los españoles como grupo hegemónico, y como sometidos los indios, negros, mulatos y mestizos. Las relaciones entre los sexos se dieron dentro de la normatividad sexual de las relaciones de pareja con base en el matrimonio, de preferencia entre miembros del mismo grupo social-étnico.[21] En los dos primeros siglos de la Colonia, los matrimonios mixtos entre españoles y sujetos de otros grupos no fueron mal vistos, pero en el siglo XVIII, en defensa del grupo hispano en el poder, fueron menos frecuentes por razones políticas y de prestigio personal.[22] Las relaciones extramaritales se dieron mayoritariamente entre varones españoles y mujeres indias y negras, primero, y después con mulatas y mestizas. Los hijos de estas relaciones inter-étnicas fueron, por definición, ilegítimos; el matrimonio con mestizos o mulatos se evitaban a pesar de la libre elección del cónyuge, más por razones de prestigio social que por situación legal y moral. Los matrimonios entre miembros

[19]Solange Alberro, "El amancebamiento en los siglos XVI y XVII: un medio eventual de medrar", *Familia y poder en Nueva España. Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, p. 155-166.

[20]Ana. Ma. Atondo Rodríguez, *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992.

[21]Ramón Menéndez Pidal, *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1973, t.II, f. 285-286, l. VII, Título V, Ley V, "Que se procure que los negros casen con negras y los esclavos no sean libres por haberse casado"; Ley VI, "que vendiéndose hijos de españoles y negras, si sus padres los quisieren comprar sean preferidos".

[22]Magnus Mörner, *Estado, razas y cambio social en Hispanoamérica colonial*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, p. 24-25.

de los grupos de mezcla fueron cada vez más frecuentes, lo que explica el aumento, en términos numéricos, de este sector de la población.

Durante los siglos XVI y XVII se respetó la libertad individual de libre elección del cónyuge, posición defendida por la Iglesia;[23] mientras que en el siglo XVIII, con el desarrollo del capitalismo en la Colonia y el surgimiento del valor del dinero, se impuso la voluntad de los padres sobre la elección de los hijos en función de matrimonios de interés, característica que siempre había prevalecido entre las familias pertenecientes a la oligarquía colonial durante los tres siglos de dominación.[24] Estos cambios afectaron el honor como virtud social, defendida los dos primeros siglos a través de la palabra de matrimonio; en el XVIII, al cuestionar el padre la capacidad de elección de los hijos, se fomentó la irresponsabilidad masculina y la pérdida del honor faltando a la palabra empeñada, aspectos que condujeron al paternalismo y fortalecieron al patriarcado.

En Nueva España, la conquista y colonización favorecieron la apertura en la normatividad moral en el siglo XVI; para el XVII se estableció mayor control sobre la sexualidad, acentuándose en el siglo XVIII.[25] Dicha apertura propició el individualismo, el afán de riqueza estimulaba a los varones, despertando expectativas de vida que propiciaban el constante movimiento de la población masculina, lo que afectaba a las mujeres y a los hijos que quedaban en el abandono.[26]

Es importante darle contenido a las categorías de amor y erotismo para explicar por qué se les separaba y cómo se expresaban en la sociedad colonial y, de esta manera, percibir los sentimientos y emociones de las mujeres y varones novohispanos. Una respuesta, aunque parcial, la proporcionan 221 expedientes del Archivo del Santo Tribunal de la

[23]Patricia Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Alianza Editorial, 1991, p. 296.

[24]Gloria Artis Espriú, *Familia, riqueza y poder. Un estudio genealógico de la oligarquía novohispana*, México, CIESAS, 1994, p. 66-68.

[25]Foucault, *op. cit.*, p. 12.

[26]El 8% de las mujeres declararon haber realizado alguna práctica para evitar el abandono del marido.

Inquisición.[27] Esta institución vigilaba se cumplieran las normas religiosas, morales y sexuales en la sociedad emitiendo *Edictos* que, leídos después de misa mayor, se fijaban en las puertas de las iglesias anunciando los delitos que violaban el código moral y religioso, para controlar el comportamiento honesto de la época y motivar la autodenuncia o denunciar a otros. Desentrañar las concepciones de transgresión y pecado que manejaban las autoridades y analizar cómo eran vividas por hombres y mujeres es un objetivo que puede lograrse a través de esos documentos; también permiten la posibilidad de acercarse a la vida amorosa y erótica cotidiana de los novohispanos, para tratar de percibir los sentimientos y pasiones que atormentaban sus deseos, bajo la flagrante angustia del pecado.[28] Lo que formalmente sancionaba la Inquisición eran los medios para lograr los fines; es decir, la magia, perteneciente al ámbito del mal y del pecado que conducía al infierno en la vida eterna. Violar las normas y expresar los sentimientos y deseos abiertamente era pecado. Un análisis más profundo permitirá deslindar lo que a nivel popular era concebido como pecado, para entender y explicar las relaciones interpersonales que por amor, venganza, rencor, odio o despecho empujaban a los delatores a presentar su denuncia. Estos documentos nos aproximan a la relación entre los sexos, pero dan poca luz sobre la relación entre padres e hijos. El amor y el erotismo permiten el estudio de la relación en pareja dentro y fuera del matrimonio, y proporcionan la oportunidad de definir y conceptualizar estas emociones. En primera instancia, se analizarán las palabras de la época que daban contenido a los conceptos de amor y erotismo.

Seed, en su estudio sobre los problemas prenupciales en la Nueva España, propone que durante los siglos XVI y XVII la *voluntad es amor;*[29]

[27]En la muestra sobre casos de magia amorosa, para el siglo XVII aparece el 75% mujeres y el 25% hombres. En el siglo XVIII el 70% mujeres y 30% de hombres.

[28]Nicolau Eimeric y Francisco Peña, *Manual de inquisidores*, introd. y notas de Luis Sala Molins, Barcelona, España, Muchnik Editores S.A., 1983, p. 75-85, entre los transgresores que conciernen este tema de estudio, menciona a los blasfemos, los videntes, adivinos y los demonólatras o invocadores del Diablo, entre estos último incluye a los que realizaban prácticas de magia amorosa.

[29]Seed, *op. cit.*, p.69.

es decir, la voluntad individual de la elección de pareja era la que contenía la parte emotiva y sentimental, ya que la palabra *amor* no existía en el léxico de la época. Sin embargo, a partir de los documentos consultados, el término *amor* referido al sentimiento ligado a la relación de pareja en matrimonio aparece ya para 1629,[30] haciendo la distinción entre el concepto *extremos de amor,* que refiere a la pasión-atracción-deseo por la persona amada, y la expresión *amores,* que remite a la relación erótica. Analizando estos términos vinculados con el amor se establece la diferencia entre amor y erotismo.

Amor

El amor, como se ha mencionado, se daba dentro del matrimonio, definido en la colonia como "comer y dormir juntos".[31] En los siglos XVI y XVII se caracterizaba al *amor* como *querer*. El deseo de la mujer era que la quisiese bien el marido y, como muestra de ese amor, que la tratase bien. Para el hombre casado no sólo era importante que lo quisiera bien la esposa, sino que lo reconociera como dueño y señor, y se le respetara como jefe de familia.[32]

En esta sociedad, en la cual las relaciones entre los sexos estuvieron marcadas por la asimetría, con el hombre como superior y con todos los privilegios, y la mujer inferior con las limitaciones impuestas por la sociedad, el prestigio masculino tenía manifestaciones frecuentes de prepotencia y era común el maltrato a la mujer, sobre todo a la esposa, quien a partir del matrimonio era considerada como una propiedad a la que se podía no sólo maltratar, castigar y explotar, sino incluso prostituir en beneficio del marido y la familia;[33] la sociedad justificaba ese

[30]Archivo General de la Nación, *Ramo de Inquisición*, Taxco, Año 1629, t. 366, exp. 36, foja 370 y 1629, t.366, exp.14, f.321.

[31]AGN, *Inquisición*, Tulancingo, 1581, t.125, exp.19, f.56.

[32]El 17% de las mujeres casadas deseaban las quisiera bien el marido. El 41.5% de las amancebadas tenían el mismo deseo.

[33]AGN, *Inquisición*, Puebla, 1625, t.510, exp.217, f.578-580. Noemí Quezada, "Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo XVII", *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1987, vol. XXV, p. 347-348.

maltrato, se pensaba que la mujer era dependiente e inmadura, y era responsabilidad del marido corregirla y educarla durante toda la vida en común. Como consecuencia del maltrato exagerado, que en ocasiones ponía en peligro la vida de la mujer y la de sus hijos.[34] el deseo manifiesto de las mujeres casadas era amansar al marido, *quitarle lo bravo* para restablecer la paz conyugal.[35] La infidelidad masculina afectaba la relación de pareja y la esposa manifestaba el deseo de alejarlo de la *otra mujer* para recuperarlo. Los celos fueron, entonces, un sentimiento presente en la relación, pero no sólo fue característico de la mujer casada frente a la mujer amancebada que pretendía desplazarla de los afectos y dineros del marido, sino también se presentaba entre los hombres, como aquel que no dormía "por estar siempre a la vista de su mujer por tener celos".[36]

No debe soslayarse que la mujer a través del matrimonio obtenía el reconocimiento como sujeto social, ya que adquiría el nombre y protección del marido, quien era además el proveedor económico siendo la mujer dependiente, como lo establecía el rol social que debían cumplir, en el marco de las relaciones de poder establecidas. Si al llegar la mujer al matrimonio contaba con una dote que la protegiera a ella y a su prole, era afortunada; de no ser así, las limitaciones de elección matrimonial pesaban para lograr un buen matrimonio, contando sólo su belleza y virtudes, olvidadas con el paso de los años; lo que deterioraba la relación de pareja y llevaba al rechazo, manifestado en el maltrato, pues el hombre consideraba un derecho contar con la dote de la mujer que había desposado.[37]

Esta situación de dependencia económica hacía que la mujer viviera en la angustia permanente de perder al marido y con ello su

[34]AGN, *Inquisición*, 1627, San Felipe y Santiago Sinaloa, t.360, 2pte., f.409-417, Juan Redondo maltrataba a su mujer por falsos celos; la hirió con el azadón y la amenazaba con la espada.

[35]5.3% de mujeres que buscaban la paz conyugal. AGN, *Inquisición*, 1650, t.435, f.72, Mariana Jurado se refugió en la casa del vicario para librarse de la muerte que pensaba darle su marido.

[36]AGN, *Inquisición*, Pátzcuaro, 1725, t.1029, exp.10, f.240.

[37]Artis, *op. cit.*, 135-138.

estabilidad familiar y económica, por lo que veía con gran preocupación la infidelidad. Era tolerante si el marido tenía relaciones de simple fornicación o prostitución, pero la mala amistad, torpe amistad e ilícita amistad significaban amancebamiento, es decir, la relación estable y satisfatoria con otra mujer con la que compartiría no sólo al marido sino también los recursos familiares. Por eso, las mujeres trataban de alejar al marido de las mujeres que representaban un peligro y provocaba profundos celos en la esposa.[38]

En el caso de abandono, las prácticas realizadas por la mujer para hacer volver, quitar el enojo, o bien para evitar que la dejara de manera definitiva el esposo, se presentan en la documentación a lo largo de los tres siglos.

Como destino social la mujer colonial tenía el matrimonio, el convento, o bien permanecer soltera en la casa paterna o realizando labores domésticas en la casa de algún hermano o pariente. Frente a estas espectativas de vida, era preocupación femenina pronosticar, concertar y lograr un matrimonio, de ser posible con el hombre amado. Esta necesidad la manifestaron sólo dos hombres.[39]

El varón enamorado también expresaba sus deseos por casarse, e incluso, cuando la novia no era del mismo grupo étnico-social y tenía dificultades para lograr el consentimiento de los padres, los recursos más diversos fueron válidos para lograrlo. Alcanzar el amor de la mujer deseada con fines matrimoniales, conservar a la esposa, saber en dónde se encontraba cuando lo abandonaba y hacerla volver fueron preocupaciones masculinas.[40]

Los casos en que la mujer era maltratada llevó a desear la muerte social del marido atacando su virilidad, símbolo del prestigio social

[38]AGN, *Inquisición*, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 1627, t.360, 2 pte., f.423, comer tórtolas para quitar los celos.

[39]En el siglo XVII, sólo el 3% de las mujeres buscaban concertar a través de prácticas mágicas un matrimonio; para el XVIII, aparece el 9%; estos porcentajes dan luz sobre la regulación del matrimonio para este último siglo.

[40]AGN, *Inquisición*, Azcapotzalco, 1626, t.1552, f.200, Cristóbal de Alzate para localizar a su mujer que lo había abandonado ingirió el *ololiuhqui*, alucinógeno utilizado en la adivinación.

masculino. Ligarlo y rendirlo impotente, en algunos casos con otras mujeres y en otros con todas, incluyendo a la propia esposa, era el objetivo. En situaciones desesperadas fue la muerte la salvación de la mujer y, como señala una de ellas, para después "tener muchos hombres".[41]

En los varones el deseo de matar a la esposa escondía el resentimiento por la responsabilidad que representaba mantenerla, protegerla y darle su nombre; eliminarla era símbolo de libertad.[42]

Erotismo

Fuera del matrimonio, en las relaciones extraconyugales se daba el placer y el erotismo. Estas relaciones reflejaban las mismas preocupaciones, femeninas y masculinas, en torno a la relación de pareja que en el matrimonio, pero matizadas por el pecado que entrañaba lo prohibido.

En la mujer atraer a un hombre, o a los hombres en general, implicaba el deseo femenino por llamar la atención, para ser valorada como objeto de deseo, y lograr una situación y relación estables. Atraer a los hombres a su casa, a varios a la vez y que no hubiese problema, era el deseo de algunas. Aficionar a los hombres para que las quisiesen y poder conducirlos a la "torpe comunicación, al amor lascivo" que llevaba al acto carnal, y además que no las olvidaran, era la ilusión para evitar el abandono.[43] El deseo erótico fue una mezcla de emoción y necesidad por resolver la vida sentimental, pero también la situación económica cotidiana.

[41]AGN, *Inquisición*, ciudad de México, 1736, t.872, exp.14, f.191, Ma. Gertrudis buscaba atraer a los hombres, con este fin usaba un amuleto compuesto por yerbas, una estampa de Jesús Nazareno, peyote macho y hembra, *pichinchis* [*sic*] y piedra imán.

[42]AGN, *Inquisición*, Tixtla, 1737, t.862, exp.37, f.288. San Miguel, 1738, t.899, f. 282: también para la esposa fue una liberación matar al marido, como trataba de hacerlo Ana Victoria para vivir con su amante.

[43]AGN, *Inquisición*, Guadalajara, 1621, t. 846, f. 561, Inés de Tapia usaba gusanos en polvo para que "cualquier hombre que la conociera carnalmente no la pudiera dejar", ni olvidar. San Miguel Culiacán, 1627, t.360, 2 pte., f.511, mientras que Alonso Aguado tomó la raíz de puyomate para olvidar a una mujer.

En el campo de las relaciones eróticas se vivía el abandono. La mujer amancebada de las castas, e incluso la prostituta ocasional, hacía todo lo posible para retener al hombre, hacerlo volver, que regresase, para continuar con la ilícita amistad; restablecer la relación hacía que la mujer se sintiese protegida y en consecuencia amada. Rendir a los hombres "locos de amor" a través del placer sensual permitía a la mujer evitar el abandono y el olvido;[44] las mujeres construían cotidianamente estas relaciones, con su trabajo y atenciones al hombre.

El deseo de seguridad llevaba a la mujer en las relaciones eróticas, como a la casada, a hechizar, enfermar o ligar al hombre, a veces por venganza por haberla abandonado.[45]

En el terreno del erotismo las finalidades de los hombres son más directas y reflejan los deseos masculinos dirigidos todos a buscar el placer y el prestigio social basado en la virilidad.[46] Solicitar mujeres para relaciones torpes, alcanzar una en especial, muchas o todas las que quisiera o deseara, alimentaba la fantasía del varón; su deseo se dirigía a mujeres españolas, mestizas o indígenas; como el hombre que prefería a las mujeres chichimecas pues "sus cueritos eran mejores que todas las galanuras de su esposa" española.[47]

Que "muriesen" las mujeres de deseo por poseerlo, que lo persiguieran y lo acosaran para darles "satisfacción", eran los pensamientos de algunos varones. Sujetar a la mujer amada, enamorar a las mujeres pero no enamorarse de ninguna, desenojarlas y hacerlas caer, daba seguridad a la mayoría de los hombres. Aficionar a las mujeres para

[44] AGN, *Inquisición*, Sinaloa, 1627, t.360, 2 pte., f.444; ciudad de México, 1617, t.314, exp.8j, f.374-386.

[45] Sobre prácticas mágicas relacionadas con la sexualidad véase: Noemí Quezada, *op. cit.*, p. 263-287; "Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo XVII", *Anales de Antropología*, UNAM, México, 1988, vol. XXV, p.329-369; "Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo XVIII", *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1989, vol. XXVI, p. 261-295.

[46] 86% de las prácticas efectuadas por los hombres tuvieron finalidades eróticas.

[47] AGN, *Inquisición*, Los Valles, 1629, t.366, exp.34, f.365.

lograr sus favores con fines torpes, siempre ilícitos, reforzaba lo prohibido como placer.[48]

El fraile varón no escapó al deseo erótico solicitando a sus hijas espirituales en el confesionario y "dándoles satisfacción en él", viviendo el amancebamiento e induciendo a la mujer al aborto para cubrir su honra.[49] Mujeres monjas, doncellas, casadas, solteras o viudas, españolas, mulatas, mestizas, indígenas o negras, fueron objeto de su deseo.

La fantasía de los varones en la sociedad masculina novohispana, contando con todos los privilegios, se reflejaba en el deseo por conseguir todas "las cosas del mundo" y todo lo concerniente a la "sensualidad", es decir, pretendían poseerlo todo.[50] El prestigio estaba basado en su virilidad manifiesta, en su comportamiento de conquista erótica; cortejar y poseer a cualquier mujer, pero también ser buen jinete, jugador, buen vaquero, ser valiente y animoso, volverse invencible e invisible para visitar a sus amantes en presencia del marido, todos estos comportamientos fueron considerados, a nivel popular, virtudes sociales que reportaban prestigio.

En el siglo XVIII, el nuevo significado del dinero permeó a toda la sociedad colonial incidiendo en el campo erótico; fueron varias las mujeres que manifestaron el deseo por poseer dinero, no sólo aquellas de mal vivir, sino también las honestas que tenían grandes necesidades. Dentro de la visión femenina la solución era atraer a los hombres para obtener dinero, mucho dinero "para lo que hubiera menester" declara una de ellas.[51] Entre los varones se observa, en este siglo, el deseo por tener buena fortuna en el juego y ganar en los gallos.[52]

La pasión desmedida, la tentación por lograr sus deseos, la búsqueda y la tendencia a la incontinencia señalan el desbordamiento de las

[48]AGN, *Inquisición*, Huejotla, 1717, t. 1051, f. 113, don Alejandro usaba polvos para que las mujeres se murieran por él.

[49]AGN, *Inquisición*, ciudad de México, 1733, t. 765, exp.19, f. 300, Puebla, 1629, t. 366, Exp. 14, f. 321-323, Benita del Castillo declaró que "estaba apasionada por un fraile".

[50]AGN, *Inquisición*, San Miguel de Valladolid, 1623, t. 510, exp.20, f. 63.

[51]AGN, *Inquisición*, ciudad de México, 1733, t. 765, exp. 19, f. 295.

[52]AGN, *Inquisición*, ciudad de México, 1751, t. 993, exp. 2, f.15.

emociones eróticas, que llegaban al extremo de desear que quien se conociese carnalmente no se podría olvidar.

Estos sentimientos sin control traspasaron los muros de los conventos, un confesor tenía tocamientos deshonestos con las monjas, sus hijas espirituales, las atormentaba apretando los cilicios en sus muslos, las azotaba "casi como caricias" y sugería repitieran lo que él hacía, como besarlo en la boca, si las besaba.[53] En el convento también una monja tuvo mala amistad con una novicia que la abandonó tiempo después; la monja permaneció recluida, fue catalogada como loca por la inclinación de sus sentimientos por una persona de su mismo sexo.[54]

De esta manera, el amor en el matrimonio para la mujer era que el marido la quisiera y la tratara bien, cumpliera con el débito conyugal, mantuviera la paz y fuese el proveedor económico. Pero también la mujer en la relación erótica perseguía los mismos fines, lo que demuestra la necesidad femenina de ser amada para tener seguridad y reconocimiento social a través de un hombre; todo formaba parte de la concepción amorosa y erótica femenina.

El hombre novohispano, deseoso de buscar el placer, trataba de conquistar a todas las mujeres y poseer todos los placeres y riquezas, lo que reflejaba su preocupación y deseo por ubicarse en la sociedad masculina y adquirir prestigio y poder.

Conclusiones

Fue la religión la que reglamentó la sexualidad en estas sociedades masculinas, con base en el matrimonio y el modelo de la pareja heterosexual con fines reproductivos. Las diferencias deben ser explicadas a partir de la cosmovisión y la cultura. Para la sociedad mexica, basada en la dualidad creadora de la diosa *Tonacacíhuatl* y el dios *Tonacatecutli*, las relaciones entre los sexos fueron más igualitarias y los

[53]AGN, *Inquisición*, ciudad de México, 1738-1750, t. 867, f. 271-272.

[54]AGN, *Inquisición*, ciudad de México, 1794, t. 1319, exp. 6, f. 21. Ma. Josepha, monja profesa de velo negro, sancionada por su "afición desarreglada" a personas del mismo sexo.

sentimientos tuvieron una expresión basada en el respeto, la templanza y el placer que daban un contenido al concepto unificado de amor-erótico. En la sociedad colonial, con un Dios único varón, se establecieron relaciones asimétricas entre los sexos, con la inferioridad de la mujer, y las emociones respondieron a la reglamentación establecida,separando las relaciones en conyugales y extraconyugales, el amor dentro de las primeras y el erotismo como característica de las segundas, sentimientos escindidos en seres humanos igualmente divididos.

El control de la sexualidad fue vivido entre los mexicas como parte del código normativo impuesto por los dioses, eran comportamientos divinos, y como tales se explicaban y asumían, eran inherentes al ser humano. En la sociedad colonial este control fue vivido como represión, sobre todo a partir del siglo XVII, cuando el Estado interfiere en la vida de varones y mujeres, con la normatividad marcada por el pecado, la culpa y el castigo humano y divino; como repuesta aparecieron mecanismos de resistencia que propiciaron la expresión, con mayor fuerza, de los deseos y las fantasías amorosos y eróticos de los novohispanos.

SEXUALIDAD, ILUSTRACIÓN, RELIGIÓN Y TRANSGRESIÓN. LOS BÍGAMOS ADÚLTEROS Y AMANCEBADOS NOVOHISPANOS

Marcela Suárez Escobar
Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

Las tres últimas décadas del siglo XVIII significaron para España y sus colonias el espacio temporal más intensamente afectado por las influencias del Despotismo Ilustrado. Constituyó un periodo de renovación y crisis en donde al lado de cambios políticos, administrativos y económicos se dieron también profundos virajes ideológicos y sociales.

Fueron tiempos en que la cultura mexicana tuvo un fuerte impulso de espíritu renovador que se extendió a varios campos, principalmente en la filosofía y en la ciencia. Con él penetraron conceptos, métodos y discursos de la modernidad, y a través de éstos a otras disciplinas y también a las mentalidades colectivas. Eran momentos de un gran florecimiento cultural y de difusión del pensamiento, porque los eruditos realizaban grandes esfuerzos para propagar los conocimientos.

Se aprobaron las ciencias experimentales y en la filosofía los métodos modernos. En el derecho se buscaba una nueva interpretación del derecho natural como ley de valor universal, y los filósofos se acercaron a un intento de fortalecimiento de un cristianismo verdadero.

Eran días plenos de optimismo en donde la idea de progreso de la humanidad prevalecía, inmersa en un eclecticismo entre la escolástica y la modernidad, pero también se inició la proliferación inusitada de discursos de la Iglesia y el Estado para y por el ejercicio de la sexualidad.

Las relaciones entre el dominio estatal y los individuos, el poder y las pulsiones sexuales cambiaban, y la manera de organizar la autoridad se había renovado.

Los órganos de vigilancia y policía empezaron a estar más atentos a la heterodoxia sexual, se crearon nuevas reglas y se amoldaron y reinterpretaron las anteriores para ejercer una nueva disciplina. Se construyeron entonces nuevos infractores, y las prácticas sexuales empezaron a constituir un asunto laico, un problema de vigilancia, policía y poder. La paradoja estribaba en que dentro de una Ilustración que pregonaba y promovía la modernización en el campo penal, secularización, el discurso del daño social directamente emanado de la acción delictiva y la proporcionalidad de las penas, existía un derecho inmerso todavía en una interpretación religiosa de la vida, y una sexualidad utilizada para determinar manchas y pecados. El problema radicaba en que la práctica de sexualidades no permitidas, por estar éstas fuera del modelo cristiano de conyugalidad, constituía un atentado contra Dios, al mismo tiempo que representaba peligrosidad social; por ello surgieron nuevos discursos que se agregaron a los ya existentes, discursos de normas policiales, para conformar delitos, sobre faltas anónimas, sobre los pensamientos, y para los sentimientos.

El suarecianismo tolerante de los jesuitas coexistía con la herencia escotista de las instancias contingentes, pero ambas también convivían bajo la fuerza del tomismo, aquel que rígidamente condenaba la fornicación, el estupro, el incesto, el sacrilegio, el adulterio, el vicio contra natura y todo lo que se opusiera a la ley natural. En la cotidianeidad novohispana, tanto las autoridades civiles como las religiosas en general pugnaron casi siempre por el sostenimiento del tomismo como ideología central.*

* El doctor Sergio Ortega Noriega amablemente me facilitó un trabajo muy interesante que elaboró acerca del discurso de Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales; este material constituyó parte importante de mi iniciación en el tema y en mi tesis doctoral; le estoy profundamente agradecida.

Se escuchaban voces como las de Tomás Sánchez y su *Sancto Matrimoni,*[1] y de Francisco de Castro y su Reformación Cristiana,[2] que exaltaban la castidad y el matrimonio cristiano; ecos del discurso Palafoxiano,[3] y sermones y novenas que recomendaban el recogimiento y la virtud de la castidad para la lucha contra los pecados de la lujuria. Las vidas de santos que circulaban entre las manos de los novohispanos entendían la sexualidad como tortura, suciedad o prueba por vencer, lo bueno sinónimo de casto, y los sermones en los púlpitos integraban este discurso para atacar conductas sociales de su tiempo.

De diversas maneras estaban presentes en la Nueva España de las Luces resabios de la Era Patrística, y las discusiones de teología moral se debatían entre lo malo y lo bueno, y las posibilidades de la voluntad. Aquí entraban los temas del libre albedrío, de la perfectibilidad humana, de la ley natural y la relación entre voluntarismo, intelecto, razón y pecado. Todo esto empapaba, penetrándolo, al discurso hablado, escrito, sentido, leído, pensado y vivido sobre la sexualidad.

En la realidad novohispana, el modelo cristiano de conyugalidad había sido desde finales del siglo XVI el discurso Tridentino, que a su vez recuperaba y conservaba elementos de las fuentes patrísticas de los primeros tiempos de la cristiandad, pero sobre todo de la sistematización del discurso cristiano sobre la sexualidad, *El Decretum*, que elaboró Graciano a principios del siglo XII. Esta obra ubicaba a la sexualidad como debilidad humana, pero al matrimonio necesario para la procreación, sacramento indisoluble y única forma legítima para el ejercicio de la sexualidad; así, desde esta perspectiva, el sexo extramarital se convirtió en algo pecaminoso y criminal.

En el Nuevo Mundo, en los primeros tiempos de conquista espiritual y de los cuerpos, el *Primer Concilio Provincial Mexicano* había establecido reglas con el fin de lograr la imposición del matrimonio

[1]Tomás Sánchez, *De Sancto Matrimoni Sacramento Disputatium*, Madrid, s/ed., 1607.

[2]Francisco de Castro, *La Reformación Christiana, así del pecador como del virtuoso*, Madrid, Benito Cano, 1785.

[3]Juan de Palafox y Mendoza, *Vida interior. Confesiones y confusiones. Cargas y lágrimas de un pecador*, Sevilla, Lucas Martín, 1691.

cristiano y la eliminación de las sexualidades prohibidas. Ordenaba que los provisores procedieran contra todos aquellos que estuvieran en pecados públicos, los incestuosos, los amancebados, los públicos concubinarios, y les señalaban: "...mandamos a todos los curas de nuestro arzobispado y provincia que sean diligentes en inquirir y saber cuáles personas están en dichos pecados... y les amonesten con toda caridad y que salgan, y se aparten de ellos, y si no se enmendaren, sean obligados a notificar al provisor que los remedie..."[4]

Para prevenir bigamias y amancebamientos se mandaba:

> A todos los curas y clérigos, so pena de excomunion y de diez pesos de minas ...que no desposen ni casen a los extranjeros que vinieren de otros obispados y pueblos sin que se hagan las diligencias... porque muchas personas han pasado diciendo que son casados con las mujeres que traban en su compañía, siendo la verdad lo contrario y sin temor de dios y en gran daño se han estado en pecado mortal...[5]

El Concilio ordenaba como castigo para los que ya se habían casado dos veces una pena de veinte pesos de minas, y el ser encorazado y puesto en un día domingo o de fiesta en la puerta de la iglesia durante todo el día. En caso de ser noble el infractor, la pena pecuniaria consistía en ciento cincuenta pesos de minas. Los polígamos pagaban doble y el castigo temporal quedaba en manos del juez. Para los adúlteros y amancebados el Concilio estipulaba: "Así él como ella incurren en sentencia de excomunión *ipsofacto* y en las más penas que al juez le pareciere según la gravedad del delito y la calidad de las personas, la absolución de lo qual reservamos para nos..."[6]

En el siglo XVIII, el Cuarto Concilio, que reflejaba el racionalismo ilustrado y la pretención de ortodoxia religiosa mezclados con intereses políticos, económicos y doctrinales, señalaba: "A los casados que están separados procurará el párroco unirlos, valiéndose de todos los medios que le dictare su prudencia y la necesidad aun maior para corregir a los

[4] *Concilios Provinciales Primero y Segundo*, México, Imprenta del Superior Gobierno de México, 1769, p. 47.

[5] *Ibidem*, p. 101.

[6] *Ibidem*, p.105.

adúlteros, de modo que no llegue a noticia del consorte que está inocente y no obedeciendo a los preceptos de los párrocos den cuenta al Obispo o a su Provisor".[7]

Y para el castigo de los amancebados el Concilio enviaba a los infractores al brazo secular:

> ...grave es el pecado de la incontinencia con una mujer soltera, pero es más grave y detestable el adulterio faltando a la fidelidad debida al Santo matrimonio, por lo que este Concilio renueva las penas impuestas por el Santo Concilio Tridentino contra concubinarios solteros o casados y manda a Obispos y jueces eclesiásticos que inquieran si viven algunos en amanzebamientos públicos y se les castigue invocando si fuese necesario el brazo secular.[8]

Lo que significaba la apertura para la intervención conjunta de ambos poderes para la conservación de una "sociedad honesta" y en contra de la relajación.

En este sentido, la Nueva España de los Borbones también cargaba el legado ideológico de la legislación civil española, el Derecho Indiano, ya que estos cuerpos jurídicos que se superponían y combinaban, que no sólo eran leyes españolas para las Indias, sino también el *Ius Comune* y las normas del Derecho Castellano, aún se ejercían a finales del siglo XVIII. Entre sus preceptos, existían aquellos para regular las relaciones sexuales en: la sexualidad permitida con el matrimonio, y no permitidas como el adulterio, el amancebamiento y la bigamia.

Desde los antiguos Fueros españoles, como el Fuero Juzgo (s. VII) o el Fuero Real (s. XIII), se castigaba el adulterio con la pérdida de libertad o de vida de los infractores,[9] aunque en algunas ocasiones se había castigado con la castración del hombre y la mutilación de la nariz para la mujer, azotes o la hoguera para ambos.[10] El Fuero Real castigaba

[7]*Concilio Provincial Mexicano IV, celebrado en la ciudad de México el año de 1771*, Querétaro, Imprenta de la Escuela de Artes, 1898, p. 116.

[8]*Ibidem*, p. 190.

[9]*Fuero Juzgo*, discurso preliminar y notas de Manuel Lardizábal, Madrid, Imprenta Real, 1985. Título IV, Libro III; véase también *Fuero Real del Rey Don Alfonso El Sabio*, Madrid, Imprenta Real, 1836, Título VII.

[10]Heath Dillard, *Daughters of the Reconquest, Women in Castilian Town Society 1100-1300*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 203-205.

la bigamia con azotes y destierro, y Las Siete Partidas, el cuerpo jurídico más importante de la Edad media Española, desterraba a los bígamos,[11] pero intentaba reestructurar los matrimonios en caso de adulterios, abriendo la posibilidad de que el marido perdonara a la adúltera, con la exigencia de que la acusación de adulterio se probara, y disculpando la ignorancia y a la mujer cuando era alcahueteada por el marido.[12] La *Recopilación de Leyes de Indias* penaba a los bígamos con multa, prisión y regreso forzoso con los primeros cónyuges,[13] y a los amancebados no indígenas con una pena pecuniaria.[14] La Novísima *Recopilación de las Leyes de España* añadía que el producto de esta pena pecuniaria se entregara como dote a la barragana para que ésta pudiera casarse,[15] castigaba la bigamia con galeras para los infractores y servicio en hospitales para las infractoras.[16] Este cuerpo jurídico retomaba para los adúlteros la libertad del marido ofendido para realizar justicia por mano propia.[17]

Así, en estos tiempos de luces, la Iglesia y el Estado se esforzaban por imponer el modelo cristiano de sexualidad. Reales Cédulas, Ordenanzas y Bandos[18] completaron en Nueva España lo dicho en leyes, sermones y discursos; desde el púlpito, en procesos judiciales, en catecismos y aun a través de prensa escrita.[19] Sin embargo, y a pesar de todo esto, la conducta de muchos novohispanos distaba mucho del ideal de perfección, entre el discurso y las cotidianas realidades existía un espacio, tal vez una velada resistencia, ¿sería acaso debida a cierto obstáculo en la recepción del discurso, o a errores en la interpretación de

[11]Alfonso El Sabio, *Las Siete Partidas*. Glosa de Gregorio López, Barcelona, Imprenta de Antonio Bergnes, 1844, Partida 7, Libro IV, Título 17.

[12]*Ibidem*, Partida 7, Título 17, Leyes 2, 3, 4, 5, 8, 12 y 14.

[13]*Recopilación de Leyes de Indias*, Título II, Libro VII, Ley II.

[14]*Ibidem*, Título XVIII, Libro VII, Ley V.

[15]*Novísima Recopilación de Leyes de España*, Madrid, s/ed., 1805-1806, Libro XII, Título XXVI, Ley 1.

[16]*Ibidem*, Libro XII, Título XXVIII, Leyes 8 y 10.

[17]*Ibidem*, Leyes 2, 3, 5.

[18]Véase por ejemplo el Bando de don Antonio Bucareli y Urzúa contra la bigamia y amancebamiento del año 1773. Archivo General de la Nación, AGN, *Ramo de Bandos*, vol. 8, f. 84.

[19]Como un ejemplo, véase el *Diario de México* del año 1808.

la fe? Quizá la respuesta debamos buscarla hurgando en razones sociales más que en morales.

Y la cálida sociedad colonial bañaba su cotidianeidad con amores...

Los adúlteros

Entonces, para la cosmovisión cristiana el sexo extramarital es un pecado, y para la ley civil el adulterio es ejercicio de sexualidad no permitida, ¿sería posible que aquélla práctica fuera más allá de la legitimidad teológica?, ¿cuáles serían las posibilidades de interiorización del discurso del Estado?

Pensemos primero en las condiciones materiales de existencia, frente a un discurso ideal que plantea relaciones mutuamente protectoras, juntas, de mutuo respeto, donde la mujer ama al marido, lo sirve, sufre los agravios en silencio, no emite queja alguna, es perfecta ama de casa, apacible, discreta y risueña.[20] Esposos amorosos, protectores, fieles, respetuosos, afables, honestos y consentidores de sus mujeres.[21] Frente a esto, realidades crudas, situaciones de pobreza absoluta tanto económica como afectiva, conflictos en la pareja por espacios de poder, neurosis, culpabilidades, deserotización y aislamiento, maltratos y golpes, y en este contexto la historicidad y permanencia de los derechos y obligaciones maritales de lo permitido o lo reprobado.

Entre los protagonistas de los documentos consultados,[22] actores, cigarreros, sastres, artesanos, vendedores ambulantes, panaderos, soldados de bajo grado, arrieros, bordadoras, ladrones, prostitutas y mujeres que necesitaban conseguir diariamente los tres reales indispensables para sobrevivir; la angustia y carencia desembocaban en la violencia física entre las parejas.

[20]De Castro, *op. cit.*, capítulo XI.

[21]*Ibidem*, capítulo VIII.

[22]Se consultaron expedientes penales e inquisitoriales de personas pertenecientes a las clases económicamente débiles. Los documentos pertenecen al AGN y al Archivo Judicial del Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal, AJDF. El periodo consultado fue 1780-1810.

El discurso de la Iglesia asociaba el castigo físico a la purificación y es posible que esto haya sido interiorizado en algún grado por hombres y mujeres, ellos para maltratar y ellas para aceptar. Algunas mujeres asumían el discurso y medían el amor en la medida del sufrimiento, pero otras no. Quizá por ello, de setenta procesos de adulterio revisados, el 70% correspondiera a adulterio realizado por la esposa, el 25% por el esposo y un 5% por ambos cónyuges simultáneamente. Con esto no se afirma que el maltrato masculino sea una causa directa y segura de adulterio, pero si a esto se agregan las pocas posibilidades de las mujeres de la época para una autosuficiencia económica, podemos entender gran parte del fenómeno del adulterio como una respuesta económico-social.

Gran cantidad de mujeres huían de los malos tratos de los maridos y buscaban la protección física y económica de otros hombres para sobrevivir, como Josefa Valencia, a la que el marido golpeaba con frecuencia e incluso despojaba de la poca ropa que poseía para empeñarla, situación que Josefa resolvió encontrando un amante que le desempeñó la ropa y le dio dinero.[23]

La mayoría de las ocasiones en que las mujeres escapaban del marido y encontraban otra relación posterior, era porque las condiciones de desavenencia eran tan grandes que ya no era posible una reconciliación; pero el Estado español, preocupado por el sostenimiento de la unidad conyugal indispensable para el buen gobierno, obligaba a los cónyuges a reunirse de nuevo.

Con frecuencia los matrimonios podían haber caído en situaciones monótonas, desmotivantes, de profunda insatisfacción y a veces en condiciones de verdadero odio entre los cónyuges, como en el caso de María Olaya Pineda y Juan del Castillo, en donde ambos poseían un amante cada uno por su lado y ella huía con frecuencia con su amado. Juan la encontraba, la regresaba y encerraba en un cuarto, en la casa en donde él vivía con su amante, dejando a María casi sin comida ni agua. Ésta se quejaba del encierro y de un intento de uxorcidio. Juan alegaba

[23]AJDF, Legajo Penal 4, exp. 6, año 1789.

abandono y ambos aceptaron ante la justicia sus respectivos adulterios con algunos pretextos para su defensa: María arguía "fragilidad" y Juan afirmaba no "mantener" a su amante. El asesor Joseph Lebron dictaminó que los cónyuges comparecieran. Una comparecencia se reducía a que los cónyuges mutuamente se perdonaran y amistaran para que reunidos vivieran "en forma cristiana". El marido se rehusaba a conciliar y amenazó con tratar como enemiga a María. Las autoridades lo presionaron con la cárcel y Juan pidió plazo para pensarlo. Para poder salir de prisión tenía que regresar con María y se le obligó a hacerlo.[24] Es de dudarse que después hayan sido felices.

El encierro se utilizaba para ordenar la vida irregular de los adúlteros; éste no sólo era ejecutado por el Estado, sino también, en ausencia de éste, por otras jurisdicciones, como en el caso de María Cleta que se "había huido" en tres ocasiones de su marido, y en las dos primeras había sido aprehendida por el cura del Salto del Agua y encerrada en la cárcel del arzobispado.[25]

El adulterio era un delito que sólo se perseguía a petición del cónyuge ofendido, por lo que sólo éste podía hacer legalmente la denuncia; pero en la vida real, muchos parientes o vecinos, envidiosos o despechados, acusaban a los infractores. En estos tiempos de semisecularización, lo curioso es que no pretextaran para denunciar los adulterios cuestiones de conciencia cristiana, sino "temor por funestos resultados".

Para la aprehensión no era necesario tener pruebas, sólo la existencia de conductas sospechosas por parte de los acusados. Los allanamientos de morada para efectuar las aprehensiones eran muy violentos y a cualquier hora del día o de la noche. Las aprehensiones podían extenderse a posibles cómplices o encubridores del delito, como a la madre de Vicente Zúñiga, que por vivir en la misma casa que los infractores también se la llevaron a la cárcel.[26]

[24]AJDF, Legajo Penal 7, exp. 49, año 1792.
[25]AJDF, Legajo Penal 4, exp. 19, año 1785.
[26]AJDF, Legajo Penal 7, exp. 8, año 1790.

En los pleitos judiciales a través de discursos de testigos y defensores podían traslucirse algunos de los valores de la época. Un hombre bueno era aquel que quieto y recogido trabajaba y mantenía a su mujer sin irse con otras. Actos femeninos negativos eran permanecer en la calle largas horas y por la noche, gustar de paseos y bailes, no avisar al marido de los actos realizados, relacionarse con la milicia, asistir a pulquerías. Para los casos de adulterio eran agravantes que el marido no mantuviera a la esposa, le diera dinero a la amante, se obrara con malicia como cuando los infractores eran conocidos del querellante y que se conociera el "estado de casado" del o de la amante.

Los acusados de adulterio jamás calificaron moralmente la falta, pero la conocían como infracción y trataban con frecuencia de encubrirla o intentaban huir cuando eran descubiertos. Rafaela Balbuena y Vicente Zúñiga, cuando llegó la ronda, corrieron por las azoteas para no ser apresados.[27]

En los procesos por adulterio masculino pudimos observar algunas constantes, parece ser que eran el resultado de una necesidad de entusiasmo por vivir, para trabajar y para una revaloración personal, carencias producidas posiblemente por una profunda insatisfacción o aburrimiento sexual. La querella era iniciada por la esposa y el marido era encarcelado; lo curioso era que, al poco tiempo, las mujeres desistían de la querella y solicitaban la "devolución" del marido, por no tener quien las mantuviera; por eso los procesos de adulterio masculino fueron más cortos. Las mujeres adúlteras siempre intentaron ser discretas en su infracción, los hombres no.

No existía determinada edad ni etnia para cometer adulterio, se encontraron hombres y mujeres de todas las edades e interrelaciones de todas las etnias y, ante la constante de la carencia de afecto, se localizaron muchas declaraciones de amor.

Los documentos muestran la existencia de varios hombres y mujeres que amaron, lucharon y fueron acusados del delito de adulterio por un desafortunado encuentro con el poder. En todos los casos

[27]AJDF, Legajo Penal 5, exp. 19, año 1790.

observamos actitudes y discursos similares y en un 95% de los expedientes el mismo procedimiento judicial. Ante la imposibilidad de perseguir de oficio este delito, la intervención judicial fue siempre a través del inicio por una denuncia; después de esto, las autoridades civiles pudieron intervenir hasta el espacio privado de la cama pero con un discurso religiosos que enfatizaba la ofensa a Dios.

Los adúlteros fueron encarcelados de uno a varios meses en tanto se realizaba el proceso, o el cónyuge ofendido escribía una carta de solicitud de perdón que, en el caso de mujeres, siempre fue "por no tener quien las mantuviera" o "padecer graves necesidades económicas". Los hombres eran más renuentes a perdonar y muchas veces lo hicieron bajo ciertas condiciones. Las acusadas casadas con frecuencia alegaban haber "faltado por fragilidad", pero en la mayoría de los casos arguían malos tratos por parte de los maridos. Todos se preocupaban por la discreción, principalmente para que los maridos engañados no se enteraran. Se temía por el escándalo pues, en estos tiempos de organización para el orden, la sociedad debía aparentar estar vigilada, ordenada y tranquila. Acusados, querellantes y autoridades mencionan el adulterio como ofensa a Dios, por lo que se deduce que a pesar de la secularización el adulterio no podía todavía separarse del pecado. La Corona Ilustrada se encontraba muy preocupada por el control social y por ello era importante penetrar en el control de la sexualidad. Lo fundamental era la reconstrucción de los matrimonios a cualquier precio y a todos se les obligó a regresar con su pareja original. Muchos hombres y mujeres que por cientos de razones no deseaban ya vivir juntos fueron obligados a permanecer unidos sin amor y sin deseo. El adulterio era el atentado al orden, aunque sólo implicara un ejercicio de la libertad del individuo y de su derecho a elegir.

Los amancebados

El amancebamiento era una práctica muy extendida en la Nueva España y funcionaba afectivamente, en derechos y obligaciones, y en los actos cotidianos como el matrimonio cristiano, con sólo dos diferencias: una

mayor libertad y, asociada a ella, un menor grado de violencia al interior del grupo familiar.

A diferencia del adulterio que sólo podía perseguirse a instancias del afectado, aquí se aceptaban denuncias incluso anónimas y se perseguía de oficio. Vivían en amancebamiento aquellos que por alguna razón tenían impedimentos para casarse, los que vivían "al día", no sólo económicamente sino también emocionalmente, aquellos adúlteros que lograban establecerse en una relación duradera, los que por cierto grado de parentesco no contaban con una licencia para casarse, el clero que anhelaba el calor de una mujer y una familia, o aquellos que temían a una relación de bigamia.

Era el resultado de cierto ejercicio de la sexualidad que, como las infracciones al paradigma cristiano, no sólo respondía a cuestiones meramente biológicas sino a circunstancias sociales y materiales de existencia, pero que aparentaban, especialmente en el caso del amancebamiento, no tener conflicto con los principios opuestos a la práctica dictada por la superestructura. Varias condiciones se conjuntaban para que se llevara a cabo el amancebamiento: obstáculos para realizar las diligencias matrimoniales, negativa de los padres, problemas por parte de ciertos sectores como soldados, funcionarios y colegiales para obtener el permiso Real para casarse, impedimentos de parentesco o situación de esclavismo o servidumbre.

Era una práctica difícil de perseguir por sus similitudes con el matrimonio cristiano, en general sólo se detectaba cuando estaba vinculada a otra falta y salía a la luz en los procesos o por denuncias muy específicas; solía ser la solución temporal, o sin tiempo, ante condiciones materiales que impedían la unidad sacramental. En los procesos estudiados, de las clases desposeídas, era una cuestión de amor y entendimiento, de allanar un poco el camino para la supervivencia.

En los discursos de los amancebados existía una tendencia a manifestar un sincretismo entre los principios y la justificación de un ejercicio fuera de la norma, basado en las condiciones de adaptación al medio socioeconómico que vivían. A veces los hombres no querían casarse y empleaban multitud de pretextos para no realizarlo, algunos

pretextaban que las mujeres eran "livianas" por haberlos buscado o haber accedido a sus pretensiones sexuales, como en el caso de José Texeda.[28] En general, tanto las autoridades civiles como las eclesiásticas concidieron en presionar a los infractores solteros para que contrajeran nupcias; aquí, si bien esta desviación no era de la jurisdicción del Santo Oficio, muchos reos eran aprehendidos y encarcelados por y en la Curia Eclesiástica. Se tienen datos de que en la Cárcel de Corte para 1806 había muchos reos por amancebamiento, porque las autoridades los encerraban en tanto se aclaraban las cosas y se realizaban las diligencias matrimoniales.[29]

Cuando se aprehendía a los reos de amancebamiento, se investigaba el caso y si eran solteros se les conminaba a casarse; si aceptaban, se liberaba bajo fianza al hombre para que realizara los trámites matrimoniales y a la mujer generalmente se la depositaba en una casa de honra. Eso sucedió con Antonio Pizaflores y Antonia Espinoza.[30] Cuando el matrimonio era imposible por ser alguno casado, dependiendo de las implicaciones del caso, a veces se les dejaba en libertad apercibiéndoles para que no se vieran más, bajo amenaza de penas mayores; pero en la mayoría de los casos se castigaba a los hombres con seis meses a cuatro años de presidio, en servicio de armas o en obra pública, y a ellas con seis meses a cuatro años en los Recogimientos.[31]

En los dos siglos anteriores de coloniaje, estas uniones irregulares habían sido jurisdicción del Santo Oficio de la Inquisición, pero ahora ni siquiera el problema de amancebamiento de clérigos lo era; de cualquier manera en la mentalidad de las personas no era considerada una falta grave y por su extensión y discreción fue una práctica que nunca pudo ser eliminada; después de todo, respondía a una necesidad de ayuda y compañía mutua, y conllevaba mayor libertad y sinceridad que el fatal matrimonio cristiano, voluntad para permanecer unidos, y por lo tanto menor violencia en la relación y una mayor entrega mutua.

[28]AJDF, Legajo Penal 4, exp. 60, año 1776.
[29]AGN, *Ramo Criminal*,
[30]AJDF, Legajo Penal 2, exp. 3, año 1779.
[31]AGN, *Ramo Criminal*, vol. 455, exp. 10, fs. 220-231.

Los bígamos

La bigamia es la conducta que consiste en casarse por segunda vez, o en caso de poligamia por tercera, cuarta o "n" veces, estando el individuo ya previamente casado con otro cónyuge aún vivo, y sin divorcio de por medio.

Como grave desviación del modelo cristiano de conyugalidad era una de las preocupaciones más importantes de la Iglesia, por lo que desde la Era Patrística se emitieron ya leyes contra esta práctica. El Concilio de Trento sintetizó y reforzó estas normas haciendo énfasis en el carácter de indisolubilidad y unicidad del matrimonio cristiano. Para la Iglesia, en el problema del discurso y su recepción, la infracción de la bigamia constituía una paradoja irónica, por un lado representaba la aceptación del modelo cristiano de conyugalidad, pero por otro era un excesivo cumplimiento; los bígamos escuchaban y aceptaban el discurso cristiano, pero lo asimilaban y aun interpretaban según su propia cosmovisión; si San Agustín definía el delito como el apartarse del bien y el pecado como incurrir en el mal, quizá percibían o quería percibir a la bigamia cuando mucho como un delito menor. Las contingencias y aventuras materiales y humanas podían en ocasiones ser muy difíciles, y requerían de una adaptación del modelo.

Lo extraño era que vivir en bigamia o en poligamia no era de ninguna manera sencillo, ya que un amancebamiento hubiera sido una falta menor y la poligamia implicaba engaño, mentira, falta contra un sacramento y el tener que ver con el Santo Oficio, en suma, muchas complicaciones. El polígamo tenía que mentir para realizar un nuevo enlace, pues debía demostrar ser soltero o viudo; algunos compraban testigos; otros, cartas probatorias; pero hubo incluso osados que en su afán por el sacramento falsificaron documentos eclesiales. Tal cosa realizó doña Ignacia Romanategui, que en Cartagena de Indias presentó una fe de defunción de su primer marido, don Juan de Lara, para poder casarse de nuevo. El documento provenía de México, y la Inquisición de Cartagena lo envió a verificar. El tribunal mexicano ordenó la indagación de la existencia del muerto y del comisario que firmaba la fe de

defunción, don Pedro Josef Flores Peralta, pero resultó que no existía ningún difunto ni tampoco el comisario. El Tribunal volvió a revisar el documento y descubrió la falsedad, ¡por cuestión de formas! La pobre doña Ignacia no se había actualizado en la redacción oficial, que recientemente había cambiado.[32]

El Tribunal del Santo Oficio consideraba esta infracción como un delito menor, pero los Concilios, tanto el de Trento como los Mexicanos, sí le prestaron bastante atención.[33] El Tercer Concilio Mexicano, por ejemplo, fue el que acuñó el término poligamia y desde entonces en los documentos del Tribunal se empleó más que el de bigamia. Preocupaba a la Iglesia el abandono de las familias y el control de los enlaces de las personas con gran movilidad física; pero dada la gran diversidad racial y cultural y la movilidad de población, era casi imposible ejercer cualquier control, por lo que los concilios encargaron a los párrocos la vigilancia y el control de lo posible. Se exigían pruebas de soltería o viudez y el cumplimiento de las amonestaciones; en casos de reincidencia o muy difíciles, la Iglesia en casi todo el periodo colonial acudió al brazo secular como auxilio complementario. Para la época que nos ocupa, en el delito de bigamia intervenían inquisidores, y también los provisores porque a éstos correspondía la comprobación de legitimidad de matrimonios y la anulación de los otros.

En los procesos, después de la denuncia se solicitaba el testimonio del acusado, de los testigos y los procedimientos y documentos probatorios de los matrimonios, se confrontaban las partidas de matrimonios para comprobar su existencia. A los reos, entretanto, se les mantenía en las cárceles secretas, aunque en algunos casos se les daba como cárcel su lugar de residencia.

A veces la infracción a la sexualidad permitida iba acompañada de otros delitos o más bien acompañaba a éstos. En algunos discursos acusatorios el Santo Oficio intentaba vincular la bigamia con herejía o

[32]AGN, *Ramo Inquisición,* vol. 1285, exp. 17.

[33]Dolores Enciso, "La legislación sobre el delito de bigamia y su aplicación en Nueva España", en Sergio Ortega, *et al.*, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz, 1987, p. 256-257.

seguimiento de Lutero o Calvino, pero en la realidad ni los inquisidores ni los infractores lo pensaban, ya que sus acciones eran respuestas concretas a las eventualidades de la vida. Gran cantidad de hombres y mujeres se habían casado la primera vez sin amor, tal vez por juventud, ignorancia, inseguridad y bajo presión de autoridades y familia, y los avatares de la existencia los conducían a otras geografías, a otros amores, a otras conocencias y a otras relaciones, y cuando las comunicaciones eran difíciles, el nivel de violencia grande y la esperanza de vida corta, muchas cosas podían ser posibles.

Los funcionarios del Santo Oficio, ante todo esto, muchas veces fueron tolerantes y aún positivamente críticos, porque también tenían que empaparse de realidades para aplicar las normas. Las penas para los bígamos variaban de *abjure levi*, azotes por las calles en auto sacramental, destierro del sitio, ya sea en servicio público o regimientos o recogimientos en casos de bígamas, además de penas espirituales como penitencia y rezos.

Para reincidentes el Tribunal amenazaba con la excomunión. Curioso, porque los destierros tenían por objetivo separar las uniones ilegales, pero al mismo tiempo desunían también a la legítima. En este periodo un porcentaje muy alto de bigamia se debía a que los infractores habían sido descubiertos por el poder y obligados a casarse; en otros casos la presión psicológica por la ilegalidad de la unión podía ser terrible, y las circunstancias materiales y afectivas difíciles. Los defensores de los polígamos siempre trataron de demostrar que la infracción estaba desvinculada de la herejía y de cualquier apostasía, exaltaban el arrepentimiento del desviante y buscaban como atenuantes la ignorancia, la pobreza y el desamparo.

Para el periodo que nos ocupa, se observó una disminución notable de la cantidad de procesos en relación con tiempos anteriores de coloniaje; dado el proceso de secularización formal de este delito, a partir de 1788 se indagó también en el brazo secular, pero en ninguna de las dos justicias se encontró mucho interés por la infracción. No es que el delito hubiese disminuido en incidencia, sino más bien la hipótesis radica en la afirmación de que la bigamia como infracción se encontraba

en el terreno de nadie. El interés por la imposición del modelo cristiano de matrimonio y la superación de ilícitos continuaba, el problema radicaba en que, al mismo tiempo que la Iglesia se retraía, el Estado no contaba con las capacidades suficientes para perseguirlo. Carecía de la gran red de información del clero, el poder de difusión de los edictos y la posibilidad de la reconciliación con Dios para las delaciones. Algunos autores afirman que el Santo Oficio se retiró de los procesos pro poligamia en 1789; la autora de este trabajo encontró la última injerencia de la Iglesia en el delito para 1800.

En suma, todas las normas y las penas no lograron su objetivo, hombres y mujeres continuaron transgrediendo la norma. A pesar de prohibiciones y castigos el discurso irreverente —en palabras y actos— sobre la sexualidad prohibida continuó. La cálida sociedad colonial que bañaba su cotidianeidad con amores persistió en suavizar las realidades a pesar de normas y prohibiciones. Después de todo, las pulsiones sexuales fueron, son y serán la expresión de la fuerza humana más díficil de encauzar, controlar y encerrar. Tal vez la postura de estos hombres y mujeres, de estos desviantes, no constituía tanto una confrontación con el problema de la asignación de estereotipos genéricos —independientemente de la herencia cristiana y sus consecuencias—, sino más bien era el enfrentamiento cuestionador, valiente por cierto, no razonado, no intelectualizado, de la política sexual en el modelo cristiano de sexualidad.

en el terreno de nadie. El interés por la imposición del modelo cristiano de matrimonio y la superación de ilícitos continuaba, el problema radicaba en que, al mismo tiempo que la Iglesia se retraía, el Estado no contaba con las capacidades suficientes para perseguirlo. Carecía de la gran red de información del clero, el poder de difusión de los edictos y la posibilidad de la reconciliación con Dios para las delaciones. Algunos autores afirman que el Santo Oficio se retiró de los procesos pro poligamia en 1789; la autora de este trabajo encontró la última injerencia de la Iglesia en el delito para 1800.

En suma, todas las normas y las penas no lograron su objetivo, hombres y mujeres continuaron transgrediendo la norma. A pesar de prohibiciones y castigos el discurso irreverente —en palabras y actos— sobre la sexualidad prohibida continuó. La cálida sociedad colonial que bañaba su cotidianeidad con amores persistió en suavizar las realidades a pesar de normas y prohibiciones. Después de todo, las pulsiones sexuales fueron, son y serán la expresión de la fuerza humana más díficil de encauzar, controlar y encerrar. Tal vez la postura de estos hombres y mujeres, de estos desviantes, no constituía tanto una confrontación con el problema de la asignación de estereotipos genéricos —independientemente de la herencia cristiana y sus consecuencias—, sino más bien era el enfrentamiento cuestionador, valiente por cierto, no razonado, no intelectualizado, de la política sexual en el modelo cristiano de sexualidad.

atormentando a los individuos en mayor o menor grado. Al final de cuentas, habría que recordar que la legislación sexual tanto de la época colonial como de la actual, como advierte Gagnon, "constituyen un resultado relativamente directo de las prohibiciones sexuales judeo-cristianas".[2]

Para ilustrar lo anterior, a continuación se presenta un caso que se ventiló en el Santo Oficio de la Inquisición novohispana a finales del siglo XVIII, que da cuenta de un aspecto de la vida sexual de la época, lo cual debió ser común entre los religiosos de diferentes sexos, aunque difícilmente expresado, dadas la normas aceptadas.[3] Sin embargo, en un tratado francés de finales el siglo XVIII sobre el onanismo, su autor afirmaba que se trataba de una práctica común tanto en hombres como en mujeres.[4]

Con relación al expediente inquisitorial mencionado, cabe advertir que el proceso no está completo, sólo se conserva la audiencia de cargos contra una beata, que inició su vida sexual en la pubertad, pero con una serie de dudas, temores, culpas, pero también con deleite que la llevaron paulativamente a un intenso conflicto interior cada vez más complejo, atormentándola y agotándola física pero sobre todo interiormente, aunque en apariencia no sucedía nada.

Agustina Josefa de Jesús Vera Villavicencio Palacios cuenta su vida a los Inquisidores; así narra que hasta los 12 años no había sucedido nada digno de ser consignado, pero entre los 12 o 13 años recuerda como hecho importante el haber realizado su primera confesión en Tulancingo; lo notorio del acto es que confiesa que, desde entonces, "ya sentía, y padecía los estímulos y tentaciones de la carne".[5] Y éste será, justamente,

[2]John H. Gagnon, *Sexualidad y conducta sexual*, México, Editorial Pax/Librería Carlos Cesarman, 1977, p. 105.

[3] Archivo General de la Nación, *Ramo Inquisición*, vol. 1323, exp. 9, fs. 1-29r. Desafortunadamente no se localizó el proceso completo de la beata Palacios, sino únicamente la audiencia de cargos, sobre la que se ha basado este estudio.

[4]Samuel Auguste André David Tissot, *L'onanisme. Essai sur les maladies produites para la masturbation*, Paris, Garnier Frères, 176?, p. 52.

[5]México, AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 1323, exp. 9, f. 2.

el origen de lo que poco a poco se convertirá en conflicto interior, del cual intentará infructuosamente evadirse.

Así pues, desde la pubertad sufre las mencionadas tentaciones hasta que a los 16 años casualmente se va a confesar con fray José Verruño, un misionero de Pachuca, ya que ella habitaba allí; dicho misionero se hace cargo de la situación de su conciencia y de las sugestiones que padecía. Para remediar tal estado le aconseja confesarse dos veces a la semana durante un año, sin lograr grandes avances. Por otra parte, se ve en la necesidad de interrumpir sus confesiones porque debe ir a la casa de un tal Alvarado para servirle de criada, en tanto que tal sujeto daba limosna a la casa de sus padres. Ahí don Pedro de Alvarado la intenta seducir, pero ella nunca accede; en cambio sus tentaciones sexuales se recrudecen, vía su imaginación y fantasías sexuales, a partir de las cuales termina por masturbarse, obteniendo gran "deleite" con ello, conjuntamente con la duda de si tales acciones serían o no pecaminosas. Al respecto, hay que recordar que la masturbación entraba en la categoría de pecado contra natura.[6] Y por lo que toca a la edad en que Agustina Josefa inicia su actividad sexual, ya un siglo después era considerada normal, pues según afirma Reich, siguiendo la clasificación de Freud, la masturbación en la edad de la pubertad "tiene su base fisiológica en la maduración repentina y rápida del aparato genital".[7]

Al proseguir con su historia, Josefa menciona que en tanto no vivía en su casa en aquella época no tenía la libertad de frecuentar los sacramentos, por lo que lo hacía sólo una vez al año para cumplir con el precepto de la Iglesia, privando en ella la negligencia y la tibieza de antaño. Tiempo después reacciona ante este modo de vida deseando "mexorar de vida con dolor de sus culpas ... y de huir a toda costa de las

[6] Asunción Lavrin, "La sexualidad en el México colonial: un dilema para la Iglesia", en A. Lavrin (coordinador), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, Grijalbo, México, 1991, p. 60, afirma que "según los teólogos morales, los pecados contra natura podían cometerse de tres maneras: l) por polución voluntaria (masturbación); 2) por sodomía, y 3) por bestialidad. La masturbación contravenía la idea religiosa de que los espermatozoides deben introducirse en la vagina (*intra a natura*) con fines reproductivos.

[7] Wilhelm Reich, *Estudios avanzados sobre la masturbación y problemas de la educación sexual infantil*, México, Editorial Actividad EDA, 1982, p. 22.

ocasiones y peligros en que se había visto perder su integridad virginal",[8] para lo cual vuelve al confesionario y ahí se encuentra con fray Mariano Visueto, quien para corregir su irregular situación interior le arregla un método de vida consistente en frecuentar el sacramento de la penitencia, ayunar algunos días, rezar el vía crucis y la corona a Nuestra Señora. Con estas prácticas obtiene cierta "quietud y desahogo interior", pero "no dejó de ser fatigada, y combatida por las sugestiones, y tentaciones de la carne", las cuales eran de tal intensidad que después de ellas quedaba con ansiedad, temor y la duda de si las habría o no consentido.

Las tentaciones y sugestiones podían generarse por tres motivos: uno, por "descuido de mortificar los sentidos respecto de personas, u objetos, que por una triste experiencia de su vida pasada le eran conocidamente peligrosos, y arriesgados; otras veces por el nimio temor con que usaba de su sentidos fabricándose ella misma las tentaciones, pensando, que sólo por mirar un semblante aunque fuese de persona desconocida encontraba la tentación, y el precipicio, y por lo mismo mirando se encontraba, como había temido con la tentación, y con ella con los remordimientos de si habría pecado, o no" [y la tercera forma de motivarse tales tentaciones era por sugestión del Diablo] "que sin poner la que declara motivo alguno de su parte le avivaba en su imaginación la ocasión, o motivo con que antes había ofendido a Dios acordándosele derrepente",[9] todo ello le provocaba gran tristeza, tormento, fatiga interior, así como los impulsos de abandonarse y dejar la confesión; pero no lo hacía, al contrario, frecuentaba con más asiduidad a su confesor, para exponerle sus inquietudes, y con las advertencias y consejos de su confesor lograba aquietarse.

A los tres meses de confesarse con fray Mariano, la beata Palacios va a la antigua casa de Alvarado a visitar a un hermano que vivía allí y se queda algún tiempo con él. Ahí los recuerdos excitan su ya de por si viva imaginación; por ejemplo, menciona que "sintió repentinamente conmovida su imaginacion con estas torpes memorias, y excitada

[8]México, AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 1323, exp. 9, f. 1-29.
[9]*Ibidem*, fs. 3r-4.

vehemente por ellas a la concupiscencia, sintiendo... una torpe deleytación en que voluntariamente se detuvo".[10] La beata queda dudosa de su consentimiento por la forma en que se dio, aunque a la vez se persuadía de que había aceptado ofender a Dios, tanto por los remordimientos de su conciencia, como por no haber huido de la ocasión y peligro apartando con rapidez sus sentidos o procurando hacerlo de lo que le ocasionaban tan arriesgadas representaciones. Es importante subrayar el papel que desempeñó, en Agustina, la imaginación o la representación mental acompañada de visualizaciones y de la vivencia de lo imaginado, no sólo como medio de satisfacer los deseos sexuales sino, a la vez, como una vía alternativa de realización de todos sus deseos.

Pero de ninguna manera debe pensarse que tal exaltación de la imaginación fue exclusiva de la época. Por otra parte, hay que apuntar que la imaginación y las fantasías sexuales normalmente acompañan el acto de la masturbación. Así por ejemplo, Tissot afirma que son la imaginación y el hábito los que provocan el acto.[11] Por su parte, Freud menciona, entre los puntos de acuerdo con sus colegas, la "importancia de las fantasías que acompañan o remplazan el acto masturbatorio".[12]

En la época tales aspectos eran bien conocidos, por ello, como afirma Asunción Lavrin,

> los pensamientos, al igual que las acciones, contaban en la definición de pecado... Las complejidades de la mente humana fueron analizadas y reconocidas con mayor profundidad en la definición de un estado mental entre la ensoñación y el pensamiento voluntario. Ahí había otro aspecto de la actividad mental descrito como delectación morosa... El deseo de obtener placer con las prácticas sexuales era la clave para definir cualquier situación como pecaminosa.[13]

La íntima relación mente/cuerpo se ilustra con nitidez en el caso de la beata Palacios, en quien su imaginación estímula en forma real,

[10]*Ibidem*, f. 4r.

[11]Tissot, *op. cit*, p. 89.

[12]Segismund Freud, "Contribuciones al Simposio sobre la masturbación 1912", en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1991, vol. II, p.1703.

[13]Lavrin, *op. cit.*, p. 61.

fisiológica, a su cuerpo. Así, a pesar de que gran parte de su tiempo vivía en sus mundos imaginarios, todo lo que en ellos se representaba lo traía a su realidad hasta vivenciarlos como tales, lo cual hacía con gran intensidad, conduciéndola en su edad adulta a una verdadera obsesión compulsiva de la cual no le fue posible evadirse por ninguna vía. Posteriormente, Freud confirma la íntima estrecha relación que existe entre la masturbación y la neurosis obsesiva.[14]

El proceso de remordimiento por los sentimientos de culpa generan en Agustina un desvastador efecto de sufrimiento en su conciencia, que debió enfatizarse cuando por ello su director espiritual deja de confesarla y la remite con fray Mattias Crespo, con quien se confiesa por 8 o 9 meses; pero cuando Crespo le ordena la confesión general para disponer mejor su conciencia, ella no acepta y entonces la manda con fray Pedro Pérez, quien no le remedia en nada su situación, cambiándose con fray Bernardo Gomar, quien le recomienda una disciplina más estricta, que consistía en abstracción, retiro de la gente, oración, ayuno, cilicio, además de las frecuencia del sacramento.

Pero a pesar de tales disciplinas las tentaciones no ceden; a la vez, la ansiedad, la duda, el temor, la aflicción arrebatan su conciencia y la fatigan. En gran medida no logra erradicar las tentaciones porque durante todo ese periodo siguió viviendo en la casa de Alvarado, espacio que estimulaba sus recuerdos. Pero además su situación empezaba a hacerse más compleja, pues a los problemas anteriores se añadieron elementos nuevos: la soberbia y la vanagloria del triunfo sobre la tentación, cuando lo lograba.

Posteriormente, su confesor se va a España y ella viaja a México para ver a sus hermanos, en donde radica por seis meses; ahí se confiesa con diversos sacerdotes. Regresa a Pachuca, continuando todo el tiempo en la misma situación; entonces deja de confesarse seis meses por temor y vergüenza, hasta que, animada nuevamente por el deseo de reformar su vida, decide volver a la confesión, esta vez con el padre Zubia, quien tampoco logra cambiar su vida, dejando periodos

[14]Citado por W. Reich, *op. cit.*, p. 33.

sin confesarse. Después de esto cambia nuevamente de director, va con fray Clemente Rey.

Rey le impone por vía de ejercicio espiritual: oración día y noche, ayuno moderado todos los días, sin prohibirle ni el desayuno ni la colación; también le manda que en su casa hiciera los oficios más humildes como fregar, barrer, servir la mesa, etcétera. Todo eso porque fray Clemente se dio cuenta de que, a la par que la beata iba corrigiendo y calmando su sensualidad, iba naciendo en ella la soberbia y la vanagloria, ya que a pesar de que los estímulos sensuales no habían cesado del todo se tenía por buena y quería que los demás lo supiesen. Sin embargo, este confesor desconoció la vida anterior de la beata Palacios, porque ella no se la comunicó.

Fray Clemente Rey parte a misiones y se la encarga a fray Luis de la Muela, quien añade a la oración, la abstinencia, los ejercicios humildes en su casa que le había recomendado Rey, disciplina y cilicio todos los días, la corona a Nuestra Señora, el Vía Crucis, oír misas, tres actos de contrición cada día y una estación al Santísimo Sacramento; pero las tentaciones y estímulos, al igual que la soberbia y vanagloria, persisten; entre tanto, fray Luis muere; la beata entonces pasa por otros confesores: Villarejo, Osorio, Santos, Rodanos, hasta que regresa con Villajero, con quien establece una relación especial.

De hecho, con los dos últimos confesores, fray Luis de la Muela y Eusebio Villajero, la beata llega a los momentos más álgidos de su problema interior, y en ello jugaron un papel definitivo ambos confesores.

El confesor de la época colonial era un personaje realmente interesante, desempeñaba múltiples funciones además de la confesión. Funcionaba como una especie de psicólogo o psicoanalista actual, pero era también el confidente, el purificador de conciencia, el enamorado idealizado, el curioso, el que depositaba en sus hijas de confesión sus propias obsesiones, el dominante, autoritario investido de poder por su Iglesia, que influía no sólo en la conducta espiritual, sino también en sus ideas, en su cuerpo y también en su vida cotidiana. Un ejemplo de su importancia y del papel que jugaba en la dirección de las almas a su cargo nos lo ofrece justamente el caso de la beata Palacios.

Agustina Josefa deposita parte de su problema erótico-sexual en sus confesores; habría que tomar en cuenta que en el caso de las personas religiosas, por diversos factores propios de su estado, estaban más predispuestas que los demás a transferir a la figura masculina del confesor muchas de sus fantasías sexuales, pudiendo llegar a establecer con ellos lazos de afecto muy fuertes, como le sucedió a la beata Palacios, cuya irregular situación fue claramente percibida por los administradores del Santo Oficio, calificando la relación como amor carnal y deduciendo que también sería un motivo de inducción a las tentaciones, pues "impregnada su impura imaginación con las ideas de su presencia sentiría tentaciones de la carne, por ellas se vería aun en el confesionario muchas veces vehementemente excitada efectivamente a decirles, o les diría efectivamente expresiones de cariño".[15]

La Beata confirma las suposiciones del inquisidor diciendo que

> efectivamente se levantaban en su interior todos los efectos que explica la reconvención, o pregunta, y así confiesa... que deseaba hablarlos en el confesionario largamente, por largo que fuese el rato se le hacía breve, y que regularmente se separaba con dificultad y tristeza de su confesionario, y deseaba volver a él, y con efecto iba con frecuencia con qualquier motivo, que la ocurriese en su imaginación fuese, o no fuese de entidad... padecía las tentaciones de la carne que refiere la pregunta, ya mirándolos, ya representando en su imaginación aquella postura en que les veía en el confesionario, pero como esta cierta nunca las consintió, ni se confesó de dichas tentaciones y aunque algunas veces les dixo, que los quería en el Señor, ni ella explicó los efectos sensibles que refiere la pregunta, y efectivamente experimentaba, ni ellos porque no hicieron caso de semexante expresión, y además les decía cosas de lisonja por mantenerlo grato y constante, particularmente en los socorros que la hacían.[16]

Pero la vehemencia de las pasiones que siente por ellos la conduce, incluso, a la violencia física. Entabla una competencia con las otras mujeres que se confesaban con su director en turno. Los celos la invaden, incluso con su misma hermana, la que al parecer tenía serios conflictos y, por ende, más cosas que contar al confesor; entonces, para competir con ella y con las otras confesantes, tiene que inventar, fingir para que

[15]México. AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 1323, exp. 9, f. 16.
[16]*Ibidem*, fs. 16-17.

el confesor le prestara atención; porque si llegaba tranquila sentía que el confesor la despreciaba por las otras; esto la exasperaba y la impacientaba al grado de llegar a perder el control de sus emociones y era capaz de cualquier fingimiento para que el padre escuchara, lo que a su vez él deseaba oír; así llega hasta la violencia física, pues rasguña a fray Luis en el confesionario, lo que explica hizo "sin advertencia, sino llevada del primer movimiento de ira con él, lo que advertido se llenó de confusión, y pidió perdón a Dios, y al padre, quien la ordenó se confesase de ello",[17] y lo atribuyó al diablo eximiendo a la Beata de cualquier culpa.

El Diablo va a constituirse en un pesonaje muy útil para todo cristiano de la época, se puede concebir como un verdadero comodín; así por ejemplo, los confesores le atribuyen la explicación de muchas de las acciones negativas, en particular para aclarar las cosas más mórbidas. Ambos confesores, fray Luis y Villarejo, la consideraban energúmena, fuera porque los otros confesores lo hubieran comentado o porque la misma beata les expresara sus dudas al respecto, de tal manera que todo el tiempo la trataban como tal.

Con respecto a este asunto, sorprenden las posiciones tan rígidas que mantuvieron los confesores con la beata y sus supuestos diablos; así, cuando ella dudaba de estar poseída por los demonios o incluso cuando sabía perfectamente "que las acciones eran suyas propias, y nacidas de su deliberada voluntad",[18] ellos insistían en que era el diablo; por ejemplo, cuando decía que no los sentía en algún momento, el confesor le contestaba: "no es que no los tengas, es que como dice tu hermana que los diablos eran entrantes y salientes".[19] De esta manera ella llegaba a creer que era energúmena y se deja tratar como si en realidad lo fuera. Con esas actitudes, los confesores propiciaban que las mujeres fingiesen e inventaran lo que ellos al final de cuentas querían oír.

Al morir fray Luis y volver a confesarse con Villajero es notable la actitud de este último; incluso, la beata llega a alucinar al ver que el primer día que se confesó con él, "antes de sondear su interior, examinar

[17] *Ibidem*, f. 15.
[18] *Ibidem*, f. 12.
[19] *Ibidem*.

su vida, y demás necesario, y previo, no sólo a la dirección, que iba a buscar, sino a la misma confesión, empezó a conjurarla, y después... la preguntó que qué diablo tenía, y le respondió, que tenía al Diablo Blasfemia".[20] Fray Eusebio Villarejo tomó en forma permanente la costumbre de conjurarla y así lo hacía antes de cualquier cosa, aunque Josefa le dijese:

> Ave María padre no tengo nada, vengo quieta: yo no soy el diablo, soy Josefa redimida con la preciosa sangre de Jesús Christo... sin embargo seguía conjurándola, mandando a los demonios que hiciesen callar a la criatura, y hablasen ellos, diciendo por ejemplo, "ven acá tu Asmodeo, ven tu Blasfemia. Y tú también Mentira", y así de otros; y la declarante llena de temor, y de miedo le decía. Virgen María, padre, aquí no hay tal Asmodeo, ni Mentira, yo nos los veo, serán invisibles.[21]

Y así continuaba obligándola a responder; entonces ella se ponía en el lugar de los demonios y respondía lo que había leído del infierno de la madre Agreda. La Beata, dudosa, preguntaba a su hermana Gertrudis y ésta, que también tenía serios problemas, le respondía que sí.

Fue justamente por su hermana por quien entra en el mundo de lo diabólico y al parecer la va a influir en forma determinante. Agustina Josefa la consideraba santa, porque la tal Gertrudis decía que tenía contacto con Dios mediante locuciones, revelaciones, etcétera. Lamentablemente, a través de la fragmentaria información que se da en el expediente inquisitorial no es posible reconstruir su vida. Agustina cuenta que se obsesionó por el Diablo, porque a su hermana la atormentaban "muchas legiones de diablos"; fue cuando ella empezó a preocuparse por lo que le pasaba a su hermana y, como diario conversaban, le surgió la obsesión de si ella tendría o no al Diablo obsidente, y como cavilaba continuamente en ello empezó a sentir los efectos de su presencia. Las características de esa presencia las resume de la siguiente manera: "Sentía su interior perturbado. Pesadez en el cuerpo, repugnancia como violenta a lo bueno, ympulsos a echar de sí las estampas que trahía de Dios, y sus Santos".[22]

[20] *Ibidem*, f. 13.
[21] *Ibidem*, f. 13r.
[22] *Ibidem*, f. 11r.

Desde luego, una vez que el Demonio se instalaba en ella, la beata lo sabía aprovechar pertinentemente, pues lo empleaba como una explicación infalible para justificar sus tentaciones carnales, de igual manera que lo hacían sus confesores. Esto queda claro en la descripción que le solicita la Inquisición sobre sus tentaciones y tocamientos.

Cuando su interrogador le dice que explique lo relativo a una relación que había en el Santo Tribunal referente a

> que los demonios habían hecho con la declarante tales indecencias, que el Sr. la había dicho que no las explicase a su confesor; y que había dado orden expresa al Demonio Temor, que dijese a dicho fray Eusebio, que dexó al Demonio hasta llegar a hacer con la declarante acto carnal, como el de los casados... [y también que los demonios habían] conmovido todo el cuerpo de la declarante procurando movimientos, y deleytes de impureza arrojando al mismo tiempo un fuego de luxuria, que la abrasaba, y alteraba los humores, sintiendo al mismo tiempo en la naturaleza los efectos naturales, pero que por todo ha pasado sin mancharse.[23]

La Beata respondió que las indecencias de las que hablaba el cargo se reducía a que "estando postrada en la oración sentía un viento frío, que soplaba en sus pudendas, con cuyo motivo se conmovía su imaginación estando fija en una parte tan obscena se le venían a la imaginación pensamientos de cómo sería... lo que resistía, y así iban y venían, sin embargo seguía en la oración".[24]

Con respecto al mencionado acto carnal, explica que un día, estando postrada en oración, "sintió cómo que le había salido de la rabadilla una palomita, y ésta como que rondaba por sus pudendas, y se sintió conmovida de movimiento repentino de luxuria a que siguió inmediatamente polución o derramamiento, y juntamente un mal olfato, de que infirió, o aprendió, que el Demonio estaba debajo de ella, y había ejecutado, lo que queda explicado".[25] Al día siguiente lo cuenta a su confesor y ambos atribuyen tales violencias al Demonio.

El Santo Tribunal también mencionó a Agustina que cuenta con una relación que contiene información sobre los demonios que le habían

[23]*Ibidem*, fs. 21-21r.
[24]*Ibidem*, f. 21r.
[25]*Ibidem*, fs. 21r-22.

hecho tocamientos impuros, como unas 11 o 12 veces, y se habían valido de las manos de ella para tal efecto, pero que el Señor no había permitido acción impura con manos ni con pies.

La Beata afirmó que "nunca pensó, y por lo mismo no creyó, que el demonio violentase su ymaginación de suerte que no pudiese mover el pensamiento a ideas contrarias; lo que creyó fue que el Demonio era autor que con violencia obrara en ella el derramamiento, de suerte que representándosela con vehemencia una idea torpe en su imaginación, a que seguía delectación, y conmoción de los miembros".[26]

En cuando a la sensualidad, la Beata dijo que no la resistía

> porque estaba tan fija su imaginación en la idea obscena que la parecía fuera mantener en ella y esperar que el Demonio, a quien hacía autor de todo esto, por orden del Señor acabase con el efecto del derramamiento o polución. Y como creía que todo esto era obra del demonio, creyó también que en ello quedaba sin culpa; sin embargo de condelectarse su voluntad en la sensible delectación de los miembros porque aunque clamaba al Señor que la quitase de aquella tentación en el mismo sentía su voluntad pegada al deleite.[27]

Evidentemente el placer, o como ella decía el deleite sexual, era mucho más poderoso que su voluntad y su conciencia cristiana, sus remordimientos y sus culpas, que ella justificaba con presteza.

La beata Palacios utilizaba lo que Spranger denominó *satisfacciones sustitutivas*, las cuales

> son desviaciones del impulso regular —heterosexual en la edad madura— hacia otros objetos... se presentan como "fijaciones" en el estadio evolutivo de la sexualidad infantil, todavía indiferenciada... son frenos de la evolución que surgen porque está obstruida por la represión el camino de la acción directa. Las "transposiciones" que tienen lugar aquí pueden tomar la más variada forma... El impulso reprimido o reacciona en sueños... y en actos fallidos... o se exterioriza en complejos morbosos... o se abre salidas efectivas y reales en la masturbación, el comercio homosexual, el fetichismo, etcétera.[28]

[26]*Ibidem*, f. 23.
[27]*Ibidem*, f. 22r.
[28]Eduardo Spranger, *Psicología de la edad juvenil*, México, Editora Nacional, 1959, p. 127.

Y en una sociedad tan restrictiva como la novohispana, resulta claro que los sujetos, al tener posibilidades tan limitadas de acción, buscaran otras vías para satisfacer sus impulsos sexuales.

A través de sus respuestas a los inquisidores, Agustina se muestra como una mujer inteligente para justificar su conducta, sin contradecirlos o negar las culpas que le atribuyen, explicando siempre el porqué de sus acciones e intentando seguir el juego a los inquisidores en sus mismos términos. Es notable el hecho de que en ningún momento perdió el control ante el duro interrogatorio inquisitorial, nunca se exaltó, siempre razonaba sus explicaciones, a pesar de la dureza con que a veces fue tratada, contrastando este hecho con su incapacidad para controlar sus impulsos sexuales; surgió entonces la pregunta: ¿en realidad no podía o no quería hacerlo? Sin embargo, es interesante el dato de que los médicos de la época consideraban sumamente difícil erradicar tal enfermedad, incluso Boerhaave llega al extremo de afirmar que nunca la había podido curar.[29] Tal vez sería más pertinente hablar en el caso de la Beata de una especie de adicción, en donde se conjugaban las circunstancias personal, social y religiosa con los satisfactores que obtenía, que debieron gratificarla lo suficiente como para no prescindir de la adicción, aunque se lo propusiera conscientemente cuando sus remordimientos la impulsaban a ello; pero al no hacerlo, se fue convirtiendo en un hábito placentero que no podía abandonar.

Para justificar sus actos, Josefa Agustina utilizaba todos aquellos elementos que la pudieran disculpar; así, otro de los recursos que empleaba fueron sus lecturas; en ellas se fundamentaba para explicar determinadas conductas; por ejemplo, habla de unas coplas que aprendió de un manuscrito que le dio su confesor y director Villarejo, en donde no se da importancia a la lascivia. El manuscrito se titulaba *Doctrina más selecta para un alma que quiere servir a Dios en el siglo mismo,* cuyo autor era Juan Manuel de Angulo. Los versos que empleaba para justificarse son los siguientes:

[29]Boerhaave, citado por Tissot, *op. cit.*, p. 96.

No te espante lo lascivo
no lo eficad en su ardor,
huye, si puedes, al centro,
si no prosigue en tu amor.

Qué importa que lo lascivo,
anda en la parte inferior
si la superior,
no toca nada a tu amor.

Si receloso quedaste.
Sacude sujeción huye con tu Dios al
Centro que es la guarda de tu amor.[30]

De esos versos aprende fielmente el comportamiento que siguió en sus contemplaciones que la llevaban a la masturbación; de este modo aprendió que había que "dejar a la imaginacion en su idea correr los efectos naturales (como si fuera una estatua) en no resistir y clamar con la boca en Dios".[31]

Resulta sumamente interesante el hecho de que fuese el confesor mismo el que proporcionara tal tipo de literatura —de corte quietista— a una persona como la Beata, conociendo el conflicto que vivía; ello hace creíble los comentarios de Agustina referentes a que su confesor no la culpaba a ella de sus fantasías ni de sus actos sexuales; entonces, de alguna manera, el confesor propiciaba su conducta, al no culparla o responsabilizarla de sus acciones, de acuerdo con lo que exigía la norma de su época con respecto al papel que debía desempeñar ante sus hijas de confesión; al contrario, le proporcionaba más elementos para eliminar sus pruritos de culpabilidad.

Por lo menos en fray Luis y en fray Eusebio Villajero se ve con claridad, a través de la Beata, el tipo de relación que establecían con sus confesantes, a partir de lo cual habría que rastrear en ellos alguna o algunas desviaciones como, por ejemplo, la curiosidad exacerbada, una especie de voyerismo pero de oído, cierta morbosidad por escuchar las

[30]México. AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 1323, exp. 9, f. 23r.
[31]*Ibidem.*

íntimidades de la gente no ya como el confesor cristiano mediador del perdón divino, sino con cierto morbo; de ahí que fray Luis la instara a que le siguiera contando los detalles de sus experiencias, a tal grado que cuando no tenía que contar, inventaba si quería seguir siendo escuchada. Y no habría que descartar en Villarejo alguna herejía por el lado del quietismo, ya que en la beata Palacios puede observarse el tipo de pseudomisticismo que podía generar.

En contradicción con las conductas mencionadas anteriormente, todos los confesores de la Beata se esforzaron por remediar su mal, como ya se ha mencionado anteriormente. Así, mientras Agustina intenta evadir mediante múltiples razonamientos sus sentimientos de culpa, Villarejo, aparte de las recomendaciones espirituales antes señaladas, le ordena practicar la oración de fe, muy acorde por cierto con el misticismo quietista, y le recomienda que estuviese en total contemplación, concentrada en la fe oscura, sin intervención alguna de su imaginación o acto alguno, resignada a la voluntad de Dios. Pero la beata explica que si bien los ejecutaba se cansaba y se quedaba ociosa, con sus potencias en calma, en ese momento justamente la blasfemia la asaltaba; entonces blasfemaba contra la fe, contra los santos y también surgía en ella la obscenidad, y aunque a la primera la resistía, con la segunda no podía evitar las poluciones y derramamientos, aceptando que se deleitaba con ello.

Frente a la fuerza de sus impulsos sexuales y habiendo gozado el placer derivado de sus actos, los ejercicios espirituales eran un remedio sumamente débil para enmendar a la beata Palacios, lo cual era totalmente explicable, pues no siendo mística difícilmente podía equiparar el placer sexual con los diversos ejercicios espirituales que le recomendaban, pues la carne acababa siendo siempre más fuerte que su lado espiritual, no cedía ni siquiera a las fuertes disciplinas corporales que se imponía, haciendo diariamente tres disciplinas, y según declara llegó a tener su cuerpo tan macerado que apenas hallaba parte sana en donde azotarse. Utilizaba una cama dura y diariamente, durante cuatro horas, se ponía unas ligaduras con cordeles o mecates muy apretados en brazos y muslos. Metía sus brazos en agua fría para ahuyentar las tentaciones

de la carne. Y todo con el mayor rigor hasta que se enfermaba, por lo que tendía a suavizar y moderar tales disciplinas. Sin embargo, sus impulsos no cedían.

Lo cual, para nada es excepcional, ya que en general era difícil solucionar el problema, como lo comprueban tanto los remedios que imponían los directores espirituales a sus descarriados hijos, como también, al parecer, los infructuosos remedios que los médicos recomendaban a sus "enfermos" que contaban entre sus hábitos al onanismo, los cuales, en síntesis, consistían en cuidar la alimentación, las evacuaciones, el ejercio, el aire, el sueño y, desde luego, las pasiones. Pero como ya se ha mencionado, también hablaban de la dificultad de erradicar el mal, lo que era preocupante por los terribles síntomas que derivaban de la masturbación, entre los cuales pueden señalarse los siguientes para las mujeres: la mirada, espejo del alma perdía su brillo; los labios, su color; enflaquecían notablemente, afectando la talla; padecían accesos de histeria, ictericia incurable, fuertes dolores de nariz, estómago y espalda; en cuanto a sus partes íntimas, además de fuertes dolores, las aquejaban ulceraciones en la matriz, así como problemas del clítoris y furor uterino que les hacía perder el pudor y la razón, poniéndolas al nivel de animales lascivos, con el destino de una muerte desesperada, desgarrada por el dolor y la infamia.[32]

Agustina ofrece más detalles sobre sus tocamientos impuros cuando le preguntan qué conducta observaba mientras esas cosas le acaecían delante de la gente. Ella explica que cuando sentía que le empezaba la conmoción que intuía terminaría en "derramamiento se retiraba para que no advirtiesen los movimientos de su cuerpo reducidos a una confricacion violenta de las pudendas con sus mismos muslos o entrepiernas hasta lograr el derramamiento para lo cual aunque sentía alguna especie de ofuscación en sus potencias siempre tuvo capacidad para esta precaución de retirarse".[33]

[32]Tissot, *op. cit.*, p. 50-51.

[33]México. AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 1323, exp. 9, f. 24r.

Resulta clara su extenuante lucha interior entre la culpa, el remordimiento y el deleite —que, por cierto, un siglo después Freud los incluye como elementos típicos de la masturbación—;[34] Josefa encontraba cualquier motivo para justificar sus pasiones y sus acciones, fuera por lo que decían sus confesores y su hermana, o por su propio razonamiento. También es evidente que al igual ejercitaba su imaginación y sus sentidos como persona naturalmente sensual, característica que en la época no se tomaba en cuenta, pues no se hablaba de la diferencia en la constitución sexual de cada individuo.[35] También ejercitaba ampliamente su raciocinio, como ya se dijo anteriomente, pues sus dudas y tormentos provenían de su obsesivo pensar.

Su conflicto interior se vuelve aún más complejo, porque de la culpa, la vergüenza y el temor pasa a la soberbia y a la vanagloria cuando se va descargando su conciencia, fuera porque ella misma juzgara sus faltas como leves imperfecciones o porque en alguna temporada lograra aminonar sus tentaciones, Agustina lo tomaba como triunfos exacerbados que la conducían a ensoberbecerse y a vanagloriarse, llegando, incluso, a desear que sus bondades y su santidad fueran conocidas y reconocidas por todos; con este fin, dijo a su confesor que el Señor le había comunicado que escribiera, para que la gente lo supiera después de su muerte, lo cual desde luego era una mera invención.

La soberbia y la vanagloria estaban muy ligadas a las supuestas visiones, apariciones, revelaciones y locuciones con que la favorecía el Señor, motivo por el cual llegó a la Inquisición. Al respecto confiesa que todos esos hechos extraordinarios provenían de su imaginación o bien eran elaborados por principios equívocos pues, como ya se dijo, era a

[34]Freud, *op. cit.*, incluye entre los puntos de acuerdo entre los ponentes que asistieron al Simposio sobre la masturbación el de la "importancia del sentimiento de culpabilidad vinculado a la masturbación, cualquiera que sea su procedencia".

[35] Freud, "Tres ensayos para una teoría de lo sexual", en *op. cit.*, p. 1232-1233, menciona la innata diversidad de la constitución sexual, que definía un "predominio de ésta o aquella fuente de excitación sexual ... pueden sospecharse variaciones tales de la disposición original que necesariamente y sin ayuda ninguna conduzcan al desarrollo de una vida sexual anormal". Esta diversidad que define Freud no se tomaba en cuenta en la época colonial para juzgar los actos de los sujetos que transgredían lo establecido.

través de la imaginación que realizaba todos sus deseos. La práctica continua de las representaciones que acompañaban sus imaginarias creaciones la hicieron una experta en la producción de autosensaciones, pero también de actitudes derivadas de lo que imaginaba que era o quería ser, para ella no había barreras; así, de ser una pecadora irredenta pasaba a ser una santa o mejor dicho una supuesta santa pues, como le advierten en el Santo Tribunal, "en ella no ha habido [más] espíritu que el de engañar a su confesor y a las gentes, para que como fina y maliciosa hipócrita, siendo tenida por santa lograse los aplausos y exclamaciones a que la inclinaba su soberbia e inclinaba su corazón, para lo cual profetizó sucesos que no sucedieron ... levantó a muchos falsos testimonio que sabía por medios naturales y que siendo ocultos debió callarlos por justicia y caridad".[36]

Las restricciones sexuales de la época, así como las reducidas posibilidades de desenvolvimiento que tenían las mujeres, limitaban el libre desarrollo de su personalidad, lo cual facilitaba el desplazamiento de sus vivencias, de sus deseos hacia el ámbito de la imaginación, espacio que como se dijo anteriormente no pasaba inadvertido por las autoridades, y definitivamente era menos controlable que las acciones "reales". Ese énfasis en la vida interior, propiciado aún más por las formas de devoción contemplativas propias de la mística cristiana, al igual que sus variados tipos de pseudomisticismo, conducía muchas veces a esas extrañas mezclas entre la santidad y el pecado, la obscenidad y la pureza, el sacrilegio y la veneración, la blasfemia y la adoración, la torpeza y la beatitud, y entre lo demoniaco y lo divino.

De esta forma muchas vidas se vivían hacia adentro con gran intensidad, posibilitando, por una parte la sublimación y por la otra las consideradas "desviaciones", las que irremediablemente generaban el choque continuo entre la norma y la transgresión, según la normatividad ético-religiosa establecida, la que generaba todas las ideas y las creencias de la época, y todo en conjunto matizaba la percepción de las conciencias. De esta manera, en lo que concierne al sexo, cabe recordar

[36]México. AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 1323, exp. 9, f. 27r.

las palabras de Collin cuando advierte que la gente común "no tiene más alternativa que vivir en la atmósfera sexual de su propia época y adaptar su comprensión individual del sexo a aquélla, en la mejor forma posible".[37]

Por lo anterior, no es sorprendente el vocabulario que utiliza la propia beata Palacios para describir al Tribunal sus acciones; así habla de "estímulos y tentaciones de la carne", "acto torpe","dolor de sus culpas", "fatigada y combatida de las sugestiones y tentaciones de la carne", "tormento y fatiga interior", "remordimientos de su conciencia[", "impulsos de abandonarse", "descuido de mortificar los sentidos", "sugestiones del diablo", "torpes memorias", "excitada vehemente", "torpe deleitación", "arriesgadas representaciones", "la memoria... excitaba la concupiscencia", "traían perturbada su imaginación", "cabal resistencia", "ansiedades y dudas sobre su consentimiento","la humillación de sí misma", "temor y vergüenza", "reincidencia en tocamientos", "el vicio de la sensualidad", "tocamiento torpe", "lujuria", "pesarosa de sus pecados", "obsesión", "temor", "eran fingidas las cosas", "celos", "se mortificaba y se excitaba", "expresiones injuriosas", "inardinación de sus pasiones", "quietismo torpe".

Todo el vocabulario que usó la Beata ante el Santo Tribunal estaba marcado con un signo de negatividad, visto ahora a distancia, y en donde el placer no tenía cabida porque, aunque lo disfrutara, ella misma lo calificaba de "torpe deleitación". El gozo del deleite se empañaba con la culpa, el remordimiento, el temor, la vergüenza. Si ella misma calificaba de esa forma sus actos y su situación, el vocabulario de los ministros del Santo Oficio lo refuerza y da cabal cuenta de la atmósfera de la época con respecto a las conductas censuradas por la legislación eclesiástica; la dureza de sus expresiones señala con claridad su posición dentro de la sociedad.

De las múltiples observaciones que el Inquisidor le señala a la Beata se trascribe un ejemplo para ilustrar y contrastar el vocabulario del Santo Oficio con el de la beata, el cual está expresado en los siguientes términos:

[37]Rodney Collin, *El desarrollo de la luz*, México, Editora y Distribuidora Yug, 1991, p. 328.

> que las cosas que ha dicho como inspiradas, y reveladas por Dios, a fray Eusebio unas son extravagantes, ridículas, e indecentes, y agenas del Espíritu de Dios; otras son dimanadas de soberbia y vanagloria; otras heréticas, y contrarias a las verdades de la Yglesia, obscenas, y que resucitan los errores que ha condenado la Yglesia, teniendo, y reputando por perfexion christiana lo que verdaderamente es complemento de la luxuria, y sensualidad, y muchas contra el Dogma, o Doctrina Catholica immediatamente y todas tan de bulto malas que no puede para escusarse del enorme delicto de Herege, o a lo menos de sospechosa de serlo, alegando motivo de ignorancia...[38]

En tanto que el expediente del caso seguido a Agustina Josefa de Jesús Vera Villavicencio Palacios está incompleto, no se sabe cuál fue la decisión final del Santo Oficio, pero el tono de la cita anterior perfila una decisión condenatoria.

[38]México. AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 1323, exp. 9, f. 18.

EL CASO DEL CURA PERVERSO O DEL EJERCICIO DEL PODER

María Elvira Buelna Serrano
Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

> Este/ *testigo* tuvo más particular noticia porq*ue* vido al dicho/ Di*ego* Díaz estar solo con ellas quando las corrompió,/ q*ue* las oyó gritar e dar voces e llorar quexán/dose, e q*ue* demás sabe e vido este *testigo* q*ue* el dicho Di*ego* Díaz/ quiso forzar y echarse con una muchacha que se llamaba/ Clemencia, [...] de Ocuituco, a la qual, por/q*ue* se defendió en no quiso consentir, vido este *testigo*/ q*ue* el dicho Di*ego* Díaz le dio de coces y la arrastró de/ los cabellos y golpeó en sus pechos, de lo qual la/ dicha Clemencia estuvo mala y, dende a tres días, mu/rió, y este *testigo* la vido enterrar, y est*ando* mala, este *testigo*/ la curaba e daba de comer, y la vio morir y en/terrar, e q*ue* ansimismo sabe este *testigo* q*ue* el dicho Di*ego* Díaz se/ echaba con otras mucha mujeres casadas e solte/ras, q*ue* son tantas, q*ue* no las puede contar.[1]

Ésta fue parte de la declaración que ante el obispo fray Juan de Zumárraga en su calidad de inquisidor hizo Tristán, esclavo del padre Diego Díaz, cura y vicario del pueblo de Ocuituco entre 1539 y 1542. El indígena nos legó un relato desgarrador acerca de la vida y obras del clérigo en los documentos inquisitoriales. Tristán fue testigo de las múltiples violaciones a jóvenes indígenas, a veces niñas, como en el caso de Clemencia, quien tenía entre diez y doce años cuando fue objeto de la violencia del cura. Diego Díaz llegó al extremo de violar a su propia hija, quien contaba apenas con diez años de edad cuando la obligó a tener relaciones sexuales:

> ... entendió y supo cómo/ el dicho Di*ego* Díaz había corrompido y habido su virgini/dad de la dicha Petronila, su hija, lo qual sabe por/q*ue* este *testigo* los vido encerrados la noche q*ue* pasó en una/ cámara, e oyó quexarse e dar gritos a la dicha/ Petronila, y lo mismo le certificaron e dixeron/ las otras indias q*ue* el dicho Di*ego* Díaz tenía en su/ casa, y después vido este *testigo* como la dicha Petronila/ estuvo mala un año del

[1]Archivo General de la Nación, *Ramo Inquisición,* vol. 68, exp. 1, f. 39 v.

corrompimi*ento* q*ue* ansí le ha/bía fecho, y la vio curar hasta q*ue* sanó, y después/ el dicho Di*ego* Díaz ordinariamente la tenía consigo/ por manceba, porq*ue* muchas veces este t*estig*o los vido/ estar echados ambos en una cama y ansí la hubo hasta q*ue el*/ señor ob*is*po se la quitó en Ocuituco, q*ue* fueron dos años poco más o menos.[2]

A través de las diferentes declaraciones e información presentada por el acusado y los testigos, podemos reconstruir en parte la vida de Diego Díaz. Según él mismo lo afirmó, era natural de Villa Gualda, condado de Aguilar, obispado de Calahorra.[3] Diego era hijo de Pedro Díaz, "hidalgo de todos cuatro costados",[4] y de Mayor Rodríguez, vecinos ambos de la Villa de Gualda y vivían de sus haciendas. Diego se había ordenado como clérigo de corona, grados, epístola y evangelio[5] en Logroño, en 1527, cuando contaba aproximadamente con diez y ocho años de edad. Poco después, se embarcó rumbo al Nuevo Mundo. En 1530, el obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal lo ordenó de misa en Santo Domingo, donde conoció a Hernán Cortés, quien regresaba por segunda vez de Castilla casado con la marquesa doña Juana de Zúñiga. Así, en el mismo año de 1530 se unió a la comitiva que acompañaba al Marqués del Valle de Oaxaca en su segundo viaje a la Nueva España.

Cuando el sacerdote llegó a Nueva España, de inmediato presentó sus títulos ante el obispo de México, fray Juan de Zumárraga, quien le otorgó licencia para cantar misa, y el obispo de Tlaxcala, Julián Garcés, lo apadrinó. Según declaró el propio clérigo, durante el tiempo que cantó misa recibió mucho oro, plata, perlas, piedras, y muchas otras joyas y plumajes ricos.[6] Poco después, el propio obispo Zumárraga le concedió licencia para celebrar misa en toda su jurisdicción.

[2]*Ibidem*, f. 39.

[3]Calahaorra en Logroño, actualmente provincia de La Rioja. Colinda con la provincia de Navarra y la de Castilla y León.

[4]En la época era más o menos común entre los españoles que llegaron al Nuevo Mundo forjarse una genealogía que los vinculara con la nobleza, aunque fueran simples labriego de pequeñas villas, a quienes en el siglo XVI se les denominaba villanos.

[5]Como podemos apreciar por la serie de títulos que maneja en la ordenación sacerdotal, existían diferentes categorías para ejercer el oficio. En este caso el clérigo podía leer y comentar las epístolas y evangelios, pero aún no podía oficiar la misa completa.

[6]Probablemente esta aclaración la haya hecho porque se le cuestionaba acerca de la forma en que había acumulado sus riquezas [véase proceso de 1542].

Durante los primeros años de estancia en Nueva España, Diego Díaz sirvió como capellán en la casa de Cortés, y posteriormente le encargó la dirección del Hospital de la Concepción,[7] detrás del cual estaba la casa donde habitaba.

Los documentos inquisitoriales nos dan algunas noticia de la vida cotidiana del clérigo durante este tiempo. Desde 1532, año que por cierto fray Juan de Zumárraga regresó a España,[8] los mineros Juan de Aguilar y Hernando de Morales lo demandaron ante la Audiencia Episcopal porque Diego Díaz les vendió veinte esclavos en 50 pesos de oro de minas cada uno, cuando supuestamente valían entre 10 y 12 pesos, y para que le pagaran les prestó 400 pesos.

Según parece, desde entonces, la vida sexual de Diego Díaz era muy activa pues, según declaró una de sus esclavas, el clérigo había tenido acceso carnal con dos de las hijas de un principal de Texcoco y con todas las esclavas del mismo, asimismo con dos mujeres principales de Churubusco. En la casa que tenía en México, Diego Díaz vivía con su hija pequeña, quien había nacido en 1530 o 1531, siete esclavas y un esclavo. Todos los esclavos eran indígenas, y el clérigo había violado a todas las esclavas cuando eran muy jóvenes y vírgenes.

Es de notarse que en el primer proceso que siguió fray Juan de Zumárraga contra indios idólatras en 1536, el de Tacatecle y Tacuxtecle,

[7]El hospital de la Concepción de Nuestra Señora, que a partir del siglo XVII se le conoció como hospital de Jesús, lo fundó Hernán Cortés hacia 1521. V. Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España,* México, Jus, 1952; Marcela Suárez, *Hospitales y sociedad en la ciudad de México en el siglo XVI,* México, UAM-A, 1988. Aparentemente Cortés nombró al padre Díaz capellán y encargado del hospital entre 1532 y 1534, pues Francisca, la esclava más antigua del clérigo, menciona que lo conoció en 1534, cuando habitaba la casa postrera del hospital.

[8]Las disputas que el obispo tuvo con los miembros de la Primera Audiencia, y las acusaciones que éstos interpusieron en su contra, motivaron al rey a expedir una cédula, fechada el 25 de enero de 1531, con la cual ordenaba a fray Juan de Zumárraga presentarse de inmediato en la corte. No obstante, según el propio Joaquín García Icazbalceta, Zumárraga asistió a la junta que el presidente de la Segunda Audiencia, el obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal, convocó a principios de 1532. Aparentemente Zumárraga se embarcó en ese año a España y regresó hasta octubre de 1534. V. Joaquín García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México,* Buenos Aires, Espasa Calpe, 1952 (Col. Austral, 1106), p. 69-80. Richard Greenleaf, *Zumarraga and the Mexican Inquisition. 1536-1543,* Washington, Academy of American Franciscan History, 1961 (Monograph series, 4), p. 35.

un clérigo llamado Diego Díaz sirvió como intérprete en el caso. No obstante, en sus declaraciones, el clérigo nunca mencionó que hubiera hecho funciones de traductor en el Santo Oficio, pero sí que conocía la lengua mexicana razonablemente, y que servía de intérprete a Zumárraga cuando éste iba a Zumpango y a Ocuituco. Lo que es evidente es que entre 1536 y 1540 el obispo confiaba en este hombre.

En 1537 fray Juan de Zumárraga nombró a Diego Díaz cura y vicario de las minas de Zumpango,[9] donde estuvo durante año y medio o dos años, pero por alguna causa ese lugar no era de su agrado, así que le suplicó al obispo que nombrara otro cura. Lo único que conocemos a través de la información que nos proporcionan los diversos testigos es que, en las minas, el padre Díaz vivía con las siete esclavas que tenía como mancebas en México, pero había dejado en la ciudad a su hija y a su esclavo. Una noche se incendió la casa del clérigo, y éste metió en dos arcones de ropa a cuatro de las esclavas para que no las vieran salir de sus aposentos, luego hizo trasladar a la iglesia las arcas, donde estuvieron escondidas por varios días.

Zumárraga liberó del curato de las minas al padre Díaz, pero a principios de 1539 lo nombró cura y vicario de Ocuituco.[10] Según el sacerdote, él había intentado renunciar al nombramiento poco después de residir en dicho pueblo, pero el propio Zumárraga y fray Domingo de Betanzos le fueron a rogar que continuara en el curato.

A partir de 1540 existe evidencia de que Diego Díaz fue denunciado ante el obispo Zumárraga en su calidad de inquisidor apostólico. El 5 de

[9]Las minas de Zumpango, hoy en día Zumpango del Río, Guerrero, fueron encomendadas al conquistador Diego García Xaramillo. Los yacimientos de plata se descubrieron hacia el año de 1531, razón por la cual el pueblo fue un lugar de atracción e importancia para la población española durante cincuenta años. V. Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, México, UNAM, 1986, p. 326.

[10]Ocuituco había sido un antiguo señorío prehispánico productor de flores. Después de la conquista, el señorío fue dividido en cuatro partes: Ocuituco, Xumiltepec, Tetela y Acacingo, aunque esta última pasó a formar parte de la provincia de Chalco. El primer encomendero de Ocuituco fue Bartolomé Hernández, quien en 1528 fue remplazado por Hernando Medel. Cuando este último murió, en 1531, el pueblo pasó a la Corona, que a su vez se la dio en encomienda al obispo fray Juan de Zumárraga, entre 1534 y 1535. V. *Ibid.*, p. 94-95.

abril de 1540 se presentaron al Santo Oficio Alonso de Liñán, que había sido calpixque de Ocuituco, y Juan Álvarez, calpixque de Xumiltepec. En su declaración manifestaron que el padre Díaz, cura de Ocuituco, los había instado a tender una trama a don Cristóbal, cacique del pueblo, para que fuera procesado por el Santo Oficio, y así no pudiese hablar mal del clérigo cuando fuera a recibir al obispo durante su visita al pueblo en agosto de 1539.[11] Según el relato, el propio padre Díaz hizo un ídolo de palo, lo pintó y lo vistió con papeles de colores, como solían hacerlo los indios; a Alonso de Liñán y a Luis Álvarez los envió por una gallina y codornices para ponerlas ante el ídolo, mientras que Magdalena, esclava del cura, le consiguió semillas de bledos para amasar cierto pan acostumbrado en los rituales prehispánicos; asimismo, mostró a los denunciantes dos xuchiles y un sahumerio que usaría para incriminar a don Cristóbal. El plan consistía en introducir a casa del cacique el ídolo y recrear una escena de sacrificio, después Luis Álvarez debía tocar una trompeta a fin de que el clérigo acudiera con unos *pilhuanes* de la iglesia a la morada de don Cristóbal, y así contar con pruebas irrefutables que le permitieran inculparlo ante el inquisidor. El sacerdote hizo jurar sobre los Evangelios a Luis Álvarez y Alonso de Liñán que nunca descubrirían aquellos hechos. No obstante, según afirmaron los denunciantes, en la noche comentaron que aquello les parecía una gran maldad, por lo que decidieron no participar en la realización de la trampa ideada por el clérigo.

Otras de las denuncias que presentaron fueron las siguientes: que hacía unos veinte días el padre Díaz le había enviado a Luis Álvarez a Ximultepec, lugar en el que residía, un paño con navajas, copal y otras cosas que los indios utilizaban en sus sacrificios, con el fin de que éste pudiera echar todo aquello a casa de unos indios con quienes se había enojado, y de esta manera se podría vengar por medio de la Inquisición; sin embargo, el español le regresó al clérigo el envoltorio que contenía aquellos utensilios. También lo denunciaron por decirle a una india que le incriminaba que quisiera tener acceso carnal con ella siendo cura, que

[11]Este cacique fue procesado entre el 19 de agosto y 10 de noviembre de 1539 por el Inquisidor Apostólico, y sentenciado a trabajar durante tres años en las minas. V. AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 30, exp. 9, fs. 148-171.

por qué se maravillaba, si el Papa y el obispo hacían lo mismo, y que esto lo sabían porque Tristán, esclavo del cura, lo había comentado. Asimismo, lo acusaron de oficiar el sacramento de la misa de manera poco reverente y reírse en el momento de consagrar la hostia.

Aparentemente, las denuncias presentadas por Luis Álvarez y Alonso de Liñán no fueron las únicas que se interpusieron contra el padre Diego Díaz, pues en la información que aparece en los diversos documentos existe evidencia de que algunos indios de Ocuituco se fueron a quejar ante el virrey por los abusos que cometía el cura del lugar. Sin embargo, a pesar de que un testigo franciscano, fray Jorge de Raya, atestiguó que él había oído al obispo reprender muchas veces a Diego Díaz por sus acciones, Zumárraga no lo destituyó como cura ni procedió contra él, sino hasta el momento en que sus excesos llegaron a extremos alarmantes a finales de 1541.

La trama y escenificación que Diego Díaz realizó para que el Santo Oficio condenara al cacique de Ocuituco fue una muestra de su poderío ante los indios del lugar. A partir de entonces, el cura ejerció un poder ilimitado, cometiendo toda clase de abusos con los naturales.

Diego Díaz vivía en la casa de fray Juan de Zumárraga. Estaba junto a una iglesia y contaba con huerta, caballeriza, varios aposentos y una cárcel en los sótancs. En la casa vivía con su hija Petronila,[12] ocho esclavas, su esclavo[13] y un criado. Una de las esclavas que había tenido en México se casó con un principal del pueblo, otra murió a consecuencia de la infección que le produjeron los azotes que le dio el clérigo en la espalda.

Según los diversos relatos, Diego Díaz violó por lo menos a dieciséis jóvenes mujeres vírgenes del pueblo, con quienes utilizó

[12]Es de notarse que al cura le agradaba modificar los nombres de pila de las personas. Aunque toda la gente que conocía a la hija de Diego Díaz le llamaba Petronila, en su declaración afirmó que había sido bautizada como María.

[13] Diego Díaz modificó el nombre de pila de su esclavo, Pedro, por el de Tristán. Así, todas las personas que lo conocían durante el tiempo que servía al cura lo nombraban como aquel héroe de la novela caballeresca. Incluso, en 1547 este hombre terminó llamándose Joseph porque Zumárraga, en su calidad de obispo, le administró el sacramento de la confirmación modificando aquel con el que había sido bautizado.

diversos métodos de terror y presión: a una la metió durante veinte días en un cepo que tenía en la cárcel, los cinco primeros la tuvo colgada de cabeza; utilizó el mismo sistema con otra y encarceló al padre de una de ellas, que por cierto era *Tacatecle*, acusándolo de ser alcahuete de don Miguel, que había sido gobernador de Ocuituco y a quien el clérigo había logrado desterrar; igualmente encarceló a la madre de otra de las muchachas acusándola de poseer ídolos; al hermano de una más lo encerró y trasquiló incriminándole que se echaba con ella; a otras las hacía ir con engaños a un determinado lugar, fuera a la sacristía, o a casa de María, su antigua esclava, casada con don Guillermo, quien le servía de alcahueta, luego el clérigo salía de donde estaba escondido y las violaba; a unas más sólo les prometía obsequiarles naguas o mantas. Ocho de estas muchachas después contrajeron matrimonio con indios del pueblo, aunque a algunas de ellas les negaba administrarles el sacramento, y como era el único sacerdote en ese lugar, las muchachas no podían casarse. Una de estas jóvenes era Clemencia, cuyo asesinato narró el esclavo del cura; otra, Petronila, la hija del sacerdote, a quien no se contentó con dejarla malherida a consecuencia de la violación, sino incluso la amordazó durante algunos días, dejándole lastimada la lengua por haberse atrevido a contar lo ocurrido a las indias esclavas con las que convivía.

El padre Díaz no sólo ejercía su poder en Ocuituco, sino en los pueblos circunvecinos. Por los relatos de algunos testigos sabemos que, mínimamente, había tenido relaciones con la mujer del cacique de Tetela, con la de un principal de Ximultepec y con otras dos mujeres casadas de Oaxtepec.

Por otra parte, el sacerdote obligaba a los indios de Ocuituco a que le entregaran algodón, lana y mantas, aparte del tributo que tenían que pagar al encomendero; también obligaba a las indias de la casa de don Guillermo a elaborar mantas, razón por la que dos de ellas habían muerto.

A principios de 1542 Zumárraga se decidió a actuar contra el cura y vicario que nombró tres años antes en Ocuituco. Envió a unos indios a espiar las acciones del cura y, según lo expresó en su declaración el

clérigo, también se valió de su esclavo. Asimismo, Zumárraga comisionó al cura a ir con fray Domingo de Betanzos a efectuar ciertas obras y plantar árboles a Necuchyxoquengo, mientras hacía inquisición sobre su vida en Ocuituco. Cuando Diego Díaz regresó al pueblo, Zumárraga esperó el momento apropiado para aprehenderlo. El domingo 5 de febrero el sacerdote y otro clérigo llamado Pedro de Ibarra, a quien tenía como amigo y lo había llevado al pueblo, se vistieron como indios. Ambos, acompañados de Tristán, el esclavo del cura, fueron a casa de don Guillermo por las esclavas y la hija del padre Díaz. Éste hizo un boquete en la pared, sacó a las mujeres y las llevó a su casa introduciéndolas por un albañal de la huerta. Las esclavas limpiaron los pies de los dos clérigos y les proporcionaron zapatos y ropa limpia. Sin embargo, cuando Diego Díaz dormía plácidamente en sus aposentos con las cinco esclavas y su hija desnudas, llamaron a la puerta y le ordenaron abrir. Después de varias llamadas, el cura fue a ver quién lo importunaba, y encontró al obispo acompañado de otros sacerdotes, quienes de inmediato lo apresaron.

Al día siguiente, 6 de febrero, Zumárraga ordenó derribar una escalera que se había hecho recientemente en la caballeriza de la casa, y ahí encontró enterrado el cuerpo putrefacto de un hombre, quien estaba sin nariz, con la cabeza trasquilada, una soga de cuero en la garganta y tenía las manos y pies amarrados con cuerda de maguey. El inquisidor llamó a Juan Bravo, canónigo, Juan Negrete, arcediano de la iglesia de México, Juan González, clérigo que frecuentemente le servía como intérprete y visitador en el Santo Oficio, y a fray Jorge de Raya, fraile franciscano, para que atestiguaran sobre el hallazgo. Posteriormente, mandó poner el cadáver en el cementerio y convocó a la comunidad indígena del pueblo. Los indios comentaron que ése era el cuerpo del indio Francisco, hijo de don Juan, principal del pueblo, y que lo reconocían porque era alto y por la capa en la que estaba envuelto.

Francisco era el marido de Juana, una de las muchachas que el cura había violado años atrás. Después que ésta se había casado, el clérigo trataba de mantener relaciones con ella cuando no se encontraba el esposo. Aparentemente este indio fue quien denunció a Diego Díaz ante

la Audiencia y ante el obispo, aunque no existe en la documentación inquisitorial la denuncia respectiva. Durante las festividades de Navidad de 1541, el clérigo se valió del fraile franciscano Jorge de Raya para apresar al indio. En su declaración, el fraile se justificó afirmando que él no lo quería aprehender, pero que el cura le insistió en dos ocasiones diciendo que Francisco alborotaba al pueblo, y que era necesario su encierro para efectuar las festividades navideñas sin contratiempo. En cuanto el indio estuvo en la cárcel ubicada en los sótanos de la casa del encomendero, Diego Díaz de inmediato se apropió de la llave. Tristán, el esclavo de Diego Díaz, relató el suceso. Días después de que Francisco fue llevado a una de las celdas, el esclavo escuchó que el cura bajaba las escaleras de noche. Él salió a preguntarle si se le ofrecía algo, y el sacerdote le ordenó que durmiese. Como no escuchaba que el clérigo subiera de nuevo a sus aposentos, decidió bajar a ver qué pasaba, y ahí vio la escena del crimen. Diego Díaz le gritaba al indio que metiera la cabeza en la soga. No obstante, el esclavo pisó unas hojas de maíz; al descubrirlo, el cura se puso furioso y le ordenó que fuera a dormirse. Al rayar el alba, Diego Díaz llegó a donde se encontraba el esclavo, le ordenó desnudarse, le puso grilletes y lo azotó hasta dejarlo inconsciente. Ocho días después, el cura se enteró de que el obispo iba al pueblo, así que le hizo diversas promesas y halagos al esclavo para que no hablara, y lo amenazó con matarlo si lo hacía.

Diego Díaz fue trasladado a México en calidad de detenido, se le confinó a la cárcel episcopal y se abrieron tres proceso en su contra. Durante el juicio, el clérigo negó rotundamente su culpabilidad en las acciones que se le imputaban, y siempre encontraba alguna respuesta como disculpa, pues los cargos de herejía y apostasía que se le hacían no eran por tener a ocho o nueve esclavas como mancebas, o por haber violado a las doncellas, incluso a niñas impúberes, sino por haber dicho que la fornicación simple no era pecado, o por haber afirmado que el Papa y el Obispo también fornicaban. El padre Díaz se defendió diciendo que él nunca había hecho semejantes afirmaciones, pues sabía que la lujuria era uno de los pecados capitales. La acusación que presentó el fiscal del Santo Oficio no fue por vender a veinte indios como esclavos,

sino porque había efectuado la transacción de manera usuraria. Así, negó rotundamente haber dicho cualquiera de las afirmaciones que se le imputaban; acusó a Tristán, el esclavo, de haber sido el autor material del crimen del indio Francisco, aunque consideraba que lo había hecho por darle gusto, pues sabía que él tenía conflictos con el occiso; finalmente, negó la paternidad de Petronila, afirmando que era hija de Juan de Jaso, su amigo, quien se la había dejado encargada desde pequeña. Estas afirmaciones fueron negadas rotundamente por los interpelados, es decir, por la hija, el esclavo y Juan de Jaso.

Durante su estancia en la cárcel, el clérigo contaba con bastantes prerrogativas. En el expediente existen decenas de notas de los dueños de las vinaterías cercanas a la casa episcopal, cobrando las botellas de vino que el clérigo había mandado pedir fiadas. Por otra parte, Zumárraga le concedió la asignación de una de sus antiguas esclavas para que le hiciera de comer.

Cuando Diego Díaz fue condenado a cárcel perpetua en 1542, de inmediato ideó un plan. Utilizó una barrena para hacer un boquete y darse a la fuga. Con antelación había enviado a su esclava a Puebla, quien aparentemente ya estaba preñada, a casa de un vicario llamado Ontiverios.

La información que contamos no es precisa acerca de cuándo exactamente el clérigo hizo ir a su esclavo Tristán a Puebla mientras evadía la justicia, pero da la impresión de que fue después que escapó de la cárcel episcopal, pues en 1547 Zumárraga le preguntó expresamente al clérigo si había ido de México a Cholula y quiénes lo habían ayudado en tales acciones. No obstante, existe una pequeña contradicción pues, según Tristán, el cura lo tuvo secuestrado durante cuatro días en el pueblo, y lo salvaron de la muerte el alguacil de la corte y un negro de la justicia. Pero entonces, si llegaron éstos a reaprehender al clérigo, debió existir alguna circunstancia coyuntural para que Diego Díaz siguiera su camino hasta Veracruz, tal vez el cohecho. Así, en Puebla, lo primero que hizo el sacerdote fue mandar llamar a Tristán, quien vivía en Cholula. Éste asistió pensando que el canónigo Ximénez era quien lo requería, pero se encontró con la sorpresa de que en la casa a donde lo

condujo el mensajero indígena se encontraba Diego Díaz. Éste de inmediato lo golpeó, le ató las manos y pies, lo colgó de cabeza y lo amenazaba continuamente con un cuchillo, diciéndole que lo habría de matar, pues por su culpa había perdido toda su hacienda y a sus esclavas, recriminándole además que no se hubiera aceptado la culpa del asesinato de Francisco. Tristán mencionó que durante los cuatro días que el cura lo tuvo como prisionero, en las noches, lo bajaba de la alcayata donde lo colgaba de cabeza, pero en el día lo volvía a subir, y durante ese tiempo no le proporcionó ningún alimento. Asimismo, afirmó que mandó llamar a su casa a una de sus antiguas esclavas, quien llegó con su hija que tenía entre diez y doce años, que también, según su costumbre, el padre Díaz violó.

Posteriormente, una noche, un indio condujo a la esclava que esperaba al padre Díaz en Puebla, a un molino, propiedad del vicario Ontiverios. Ahí se encontraba el clérigo. A él le proporcionó Ontiverios un caballo para ir hasta Veracruz; a ella la cargaron diversos tamemes hasta el puerto, donde otro clérigo les ayudó a esconderse en una nao. Ésta arribó a Puerto de Plata, Santo Domingo. Diego Díaz encontró el lugar apropiado para dejar a la esclava, mientras él se embarcó rumbo a España. Allá consiguió licencia del Consejo Real de Indias y del príncipe para seguir ejerciendo su ministerio, con lo cual la Casa de Contratación de Sevilla le proporcionó las firmas necesarias para regresar a Nueva España y continuar ejerciendo su oficio, aunque antes paró en Santo Domingo para recoger a su esclava y a la hija que había dado a luz durante su ausencia.

Mientras tanto, Zumárraga fue destituido del cargo de Inquisidor en 1543 por haber condenado a don Carlos *Chichimecatécotl* a la hoguera,[14] en 1539. Entre 1544 y 1547 la Inquisición fue precedida por el visitador Francisco de Sandoval. En cuanto la visita concluyó, Zumárraga aprovechó sus funciones episcopales para reasumir sus funciones inquisitoriales de acuerdo con la reglamentación canónica. Por ello, en

[14]El proceso contra don Carlos se encuentra en el AGN, *Ramo Inquisición*, vol. 2.

cuanto el visitador dejó la Nueva España, Zumárraga reabrió de inmediato el proceso contra Diego Díaz para confinarlo a perpetuidad a la cárcel del obispado de México.

Éste es un ejemplo de una forma de poder que ejercieron los españoles que llegaron a dominar en el llamado por ellos Nuevo Mundo. Desde luego, no todos los clérigos o todos los españoles utilizaban de tal manera el poder que les concedía su estatus de clase dominante, pero sí muchos de ellos ejercieron toda clase de abusos contra los naturales de la tierra. El lenguaje, la identidad racial y el conocimiento de la propia legalidad que impusieron permitían a los españoles manejar mejor la información, y que se les diera un trato diferente de los indios, a quienes definitivamente consideraban seres humanos inferiores. Los casos del cacique de Ocuituco, el de don Carlos *Chichimecatécotl*, nieto de *Nezahualcóyotl*, el de Miguel *Puxtecatl Tlayotla*, y otros más que Zumárraga siguió contra los indios idólatras, revelan cómo el inquisidor apostólico desconfiaba por completo de sus confesiones, mientras que daba total crédito a las acusaciones presentadas por Diego Díaz u otros españoles, quienes manejaban las formas del Santo Oficio y podían elaborar las acusaciones de manera más adecuada.

Desgraciadamente, éste también es uno de los legados de la época de la conquista, y parte de los cimientos de nuestra actual cultura. La impunidad, la inmunidad y los privilegios para la clase y raza dominantes constituyen una auténtica tradición que persiste hasta nuestros días. Tal vez cuando adquiramos mayor conciencia del origen de este tipo de tradiciones, podamos empezar a plantearnos alternativas de solución.

RELIGIOSIDAD POPULAR

TLACALLI: RELIGIÓN Y SEXUALIDAD EN LA NARRATIVA INDÍGENA DE AMATLÁN DE QUETZALCÓATL

Ana María Salazar Peralta
Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

Introducción

El presente trabajo intenta elaborar algunas ideas en torno a la religión y a la sexualidad, aspectos que se hayan contenidos en la narrativa indígena contemporánea sobre un evento astronómico particular: *Tlacalli.*

En consecuencia, nos proponemos estudiar desde la etnología, con apoyo en diversos estudios que analizan materiales de la historia antigua de México, hasta los componentes históricos, calendáricos, religiosos y simbólicos que hacen del *Tlacalli* un fenómeno social y cultural de gran relevancia dentro del ciclo agrícola y ritual de Amatlán de Quetzalcóatl, situado al norte del estado de Morelos.

La referencia a *Tlacalli* surge en el contexto del trabajo de campo y ocurrió de manera fortuita una noche que charlaba en el patio de la casa de unos informantes en Amatlán. Entonces tuvo lugar la presencia de una luz de fuego que se traslucía y apenas asomaba sobre el horizonte montañoso; me pareció un fenómeno extraño de acuerdo con mis experiencias urbanas. Empero, insistí en preguntar de qué se trataba. Los ahí reunidos mencionaron con gran ecuanimidad a *Tlacalli*, pero, una vez que pudimos ver con claridad, se trataba de un globo aerostático, de esos que se pusieron de moda en Tepoztlán para pasear a los turistas. Sin embargo, mi curiosidad sobre *Tlacalli* no se contuvo, por el contrario, me motivó a continuar con mi indagatoria al respecto.

Tlacalli, al decir de mis informantes, aparece antes del inicio de la siembra (finales de abril-principios de mayo) y es una gran luz de un

conjunto de estrellas que aparecen en el horizonte de la sierra de Tepoztlán; dependiendo del lugar donde sea observada dicha luz de estrellas, se le atribuye poderes predictivos sobre la eficacia de la cosecha. *Tlacalli*, según mis informantes, significa en lengua náhuatl "chimenea de casa". Con este dato etnográfico iniciamos nuestro estudio sobre la importancia de los eventos astronómicos observados por cientos o miles de generaciones humanas, cuya importancia y trascendencia ha establecido una continuidad histórica de muy larga duración,[1] en la cual las comunidades han sacralizado los fenómenos naturales observados, creando mitos y ritos que fortalecen el cuerpo de creencias religiosas y cosmogónicas que conforman el complejo sistema ideológico mesoamericano.

Los habitantes actuales de Amatlán de Quetzalcóatl son herederos de una cultura ancestral que se ha mantenido a través del tiempo. Como en otros lugares de tradición indígena, el proceso histórico ha provocado rupturas en la continuidad e integridad de la cultura. Sin embargo, en momentos de crisis, se observa que sus miembros restauran, o bien retrotraen, de la memoria colectiva los elementos significativos para la continuidad de la identidad subjetiva, comunitaria y nacionalista que sólo la tradición y su práctica cotidiana reivindican, en un mundo que se torna cada vez más hostil e indiferente con respecto a los valores y creencias que integran un universo cultural armónico y en constante lucha por el equilibrio cósmico.[2]

En este sentido, los excelentes trabajos de Johanna Broda que abordan el cuerpo de conocimientos "científicos" de los pueblos prehispánicos sobre la geografía sagrada, la cosmovisión mesoamericana, la arqueoastronomía y el ritual[3] han sido, sin duda, un conjunto de referencias invaluables para el presente estudio, y un campo fértil de

[1]Fernand Braudel, *La longue durée. Ecrits sur l' Histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 44-45.

[2]Comunicación personal de Andrés Segura, capitán de la mexicanidad.

[3]Johanna Broda, entre los estudiosos sobre el México antiguo, es pionera en investigaciones que abordan el conocimiento científico indígena que se nutre de la cosmovisión y de la religión indígenas. Ella ha explorado con suma acuciosidad dos extraordinarios campos de conocimiento: la geografía sagrada y la arqueoastronomía mesoamericana.

hipótesis y temas de investigación, con los cuales los datos empíricos obtenidos en el trabajo de campo en Tepoztlán y Amatlán encuentran una diversidad de opciones de análisis, contrastación de hipótesis, interpretación y, por supuesto, un universo de significados apasionantes.[4]

La búsqueda y restauración del equilibrio en la cosmovisión indígena mesoamericana no suponía que la estructura sociopolítica de los sistemas sociales prehispánicos buscaran como objetivo la igualdad social; por el contrario, considero que, apoyándose en la religión y en la cosmogonía indígena, el sistema ideológico desarrollado e impuesto por los gobernantes se convirtió en el vehículo para el control social.

Desde tiempos remotos la humanidad ha observado, registrado, ritualizado e investido de múltiples poderes a los eventos astronómicos. De ellos se derivan la formulación de sistemas calendáricos, no sólo para medir el tiempo, sino además como marcadores de eventos y cataclismos que trascienden al propio tiempo, y cuya función es apuntalar a la religión y a la cosmovisión. Y en el plano histórico ha permitido "la continuidad" de la idiosincrasia y la memoria colectiva de los pueblos. Seguramente que en el lenguaje, la toponimia y la narrativa indígena, así como en el conjunto de códigos culturales contenidos en la tradición oral de pueblos como Amatlán de Quetzalcóatl, se encierra un vasto universo de conocimientos y sabiduría, de historia milenaria y de alternativas de vida, que hoy aún desconocemos.

El sistema ideológico mesoamericano

El sistema ideológico nos refiere a un complejo articulado de representaciones, ideas y creencias que se conjugan y articulan en torno a actos, entendimientos, percepciones, conceptos y experiencias vividas por los sujetos del grupo social que, integradas, forman un conjunto articulado,

[4]Debo agradecer a Noemí Quezada y Silvia Limón su guía y generosidad, que enriquecieron mi intento por comprender la profundidad y riqueza de *Tlacalli*. Ambas me orientaron en mi búsqueda por responder las interrogantes que generó este dato etnográfico.

sistemático y coherente, en el cual los individuos se relacionan con la naturaleza y el cosmos. Las representaciones sociales, ideas y creencias están condicionadas socialmente por las relaciones de producción, desde una perspectiva materialista. A través de las representaciones, ideas y creencias, los individuos se reconocen y aspiran a satisfacer objetiva y simbólicamente los ideales del grupo social.[5]

En este sentido, la antropología simbólica ha buscado desde sus inicios proveer una teoría general sobre los significados; se trata, entonces, de entender cómo se formulan dichos significados, pero también cómo se expresan detrás de los actos, percepciones y experiencias vividas por los sujetos y sus comunidades, provenientes de tradiciones culturales muy diversas.

En consecuencia, consideramos que el sistema ideológico mesoamericano responde a esta caracterización teórica en cuanto a su funcionamiento. Sin embargo, conviene apuntar que el sistema ideológico mesoamericano no debe, ni puede ser visto únicamente como mero agregado de rasgos culturales comunes, expresados en la iconografía de sus dioses, de sus ritos, sus calendarios y los cruces entre las diversas creencias religiosas, políticas y astronómicas que compartían las sociedades y etnias que cohabitaron el territorio que hoy conocemos como Mesoamérica. Por otra parte, cabe resaltar que de esta condición de unidad devino la eficacia del control político y social que emanaba de la tradición religiosa mesoamericana, y que creencias de múltiples comuni-

[5]Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1980, p. 18-19, ha propuesto que: "Cada sistema ideológico se caracteriza como un conjunto articulado de elementos ideológicos delimitados por particulares formas de acción sobre un particular ámbito del universo. El sistema ideológico posee particularidad estructural y dinámica: pero está también articulado tanto al resto del plano ideológico como a la estructura social. Los elementos ideológicos se encuentran articulados entre sí por una relativa congruencia. La articulación opera como un mecanismo lógico, axiológico y emocional que enlaza los diversos elementos de un sistema estructurándolos en un cuerpo jerarquizado y coherente, eliminando u ocultando sus contradicciones y creando nuevos elementos que son necesarios para la concordancia interna. Sin embargo, la congruencia es relativa, puesto que en todo sistema existe una dinámica que altera y reconstituye los elementos ideológicos y articulaciones, dinámica generada tanto por factores internos del sistema como por los externos, entre éstos las contradicciones de las relaciones de producción, que se proyectan como contradicciones ideológicas".

dades rurales y urbanas que habitan a lo largo y ancho de la nación mexicana son parte de las formas emblemáticas del "México Profundo".[6]

Como indican muchos estudios de la historia antigua de México, y en particular aquellos sobre la tradición religiosa mesoamericana, los diferentes grupos étnicos reconocían en el orden cósmico, en sus dioses, en la bondad de éstos y en el ritual el núcleo ideológico en el que se representaba todo su mundo social e histórico, entramado con los símbolos y significados individuales y colectivos; un tejido social dinámico, que se adecuaba maravillosamente a las particularidades culturales e históricas de los grupos étnicos.

En este sentido, la religión como institución social representa una red simbólica que junto con otras esferas de control social, como la economía, el derecho y el poder, se constituyen como un orden simbólico, en el cual símbolos, significados, representaciones e imaginarios estructuran, constituyen, instituyen y dan sentido al cuerpo social.[7] Por ello, consideramos que todo en lo social se refiere a un orden simbólico que norma y sanciona a los individuos y a las instituciones.[8]

[6]Guillermo Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*, México, Secretaría de Educación Pública/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1987.

[7]Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Turquets Editores, 1992, p. 201. Este autor señala: como "Una organización dada de la economía, un sistema de derecho, un poder instituido, una religión, existen socialmente como sistemas simbólicos sancionados. Consisten en ligar símbolos (a significantes) unos significados (representaciones, órdenes, conminaciones o incitaciones a hacer o no hacer, unas consecuencias, unas significaciones, en el sentido lato del término) y en hacerlos valer como tales, es decir este vínculo más o menos forzado para la sociedad o el grupo considerado".

[8]Alfredo López Austin, "La religión, la magia y la cosmovisión", en *Historia Antigua de México*, Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coordinadores), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1995, p. 419-458. En ese sentido, coincidimos con la propuesta de López Austin en un estudio reciente sobre la religión, la magia y la cosmovisión de las culturas mesoamericanas, cuando señala que: "La existencia de una unidad religiosa mesoamericana significa que, pese a la diversidad de creencias y prácticas, hubo elementos comunes sustantivos en el ámbito religioso; que éstos se dieron en el medio heterogéneo, y que la unidad mínima de creencias y prácticas constituyó un código que permitió vestir con los ropajes de la religión relaciones de diversa naturaleza. En el amplísimo territorio

Tlacalli en el ámbito de la religión, la cosmogonía y el ritual mesoamericano

Las antiguas culturas mesoamericanas registraron consistentemente la observación de la naturaleza y de los eventos astronómicos; con dichas observaciones desarrollaron un cuerpo de sabiduría y conocimientos que pueden ser considerados científicos.[9]

La cosmovisión indígena mesoamericana del mundo, su mundo, lo conocido, reflejaba sin duda las nociones sobre la naturaleza, el cosmos, e incluso dicha noción se reflejaba en la concepción de la corporalidad humana.[10] Los conocimientos derivados de la observación de la naturaleza fueron incorporados y sacralizados en el proceso de desarrollo de esas sociedades antiguas, conformando la cosmovisión, los calendarios, el culto y el ritual.

La presencia del *Tlacalli* como fenómeno astronómico parece corresponder por sus propiedades calendáricas, astronómicas y predictivas

mesoamericano convivieron pueblos de muy diversos niveles de complejidad social. La religión fue uno de los vehículos más importantes en sus interrelaciones porque, además de proporcionar las bases de su entendimiento, legitimó las instituciones y las prácticas".

[9]Johanna Broda, "Geografía, clima y observación en la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica", en *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, Ernesto Vargas (ed.), México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1989, p. 36. En este sentido resulta muy ilustrativo el comentario de Johanna Broda en su artículo sobre la observación de la naturaleza en Mesoamérica cuando señala: "Es un hecho bien conocido que los antiguos mesoamericanos combinaban el año solar con los ciclos de Venus, la Luna, las Pléyades y otras constelaciones. Estas observaciones no sólo se registraban en inscripciones, en estelas y textos jeroglíficos, sino que el tiempo y el espacio se coordinaban en el paisaje por medio de la orientación de edificios y sitios ceremoniales. Las fechas más importantes del curso anual del sol se fijaban mediante un sistema de puntos de referencia sobre el horizonte. Dentro de este sistema las montañas jugaban un papel determinante. Estos puntos sobre el horizonte, o la orientación de los templos hacia las salidas o puestas del sol o de ciertas estrellas, también eran coordinados por el culto. Las elaboradas actividades rituales se mantenían en concordancia con los ciclos agrícolas, debido al hecho de que la estructura básica del calendario era el año solar y la principal función del culto era la de regular y controlar la vida social y económica".

[10] Como señalan los estudios de López Austin, *Cuerpo humano... op. cit.*, y Sylvia Marcos, "Pensamiento mesoamericano y categoría de género", ponencia presentada en el *XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas*, México, 1993, entre otros. Por su parte Broda, *op. cit.*, p. 37, ha enfatizado que la observación de la naturaleza es el

al culto prehispánico a las Pléyades, constelación también llamada Cabrillas. Las Pléyades son un conjunto de estrellas que han sido observadas con facilidad por miles de generaciones humanas, y cuyo culto es compartido por múltiples culturas de todos los continentes, no sólo en la sociedades mesoamericanas. El culto prehispánico a las Pléyades parece estar asociado, de manera relevante, con los ciclos calendáricos, climatológicos y agrícolas.[11] El ciclo de las Pléyades es relevante para el conocimiento sobre la religión y la cosmovisión mesoamericanas, porque establece la importancia de los conocimientos prehispánicos sobre la astronomía.[12]

Para nuestro estudio resulta muy significativo el ciclo de las Pléyades, en tanto señala la relación mítica con la cosmovisión prehispánica. Hecho que puede ser corroborable con la importancia de *Tlacalli* en la cosmovisión indígena de los campesinos de Amatlán de Quetzalcóatl, hoy día.

sustento de la cosmovisión, y añade: "La observación de la naturaleza proporciona uno de los elementos básicos para construir una cosmovisión. Por cosmovisión entendemos la visión estructurada en la cual las nociones cosmológicas eran integradas en un sistema coherente. La cosmovisión mexica explicaba el universo conocido en termino de un cuerpo de conocimientos exactos, al mismo tiempo que satisfacía las necesidades ideológicas de aquella sociedad".

[11]Johanna Broda, "La fiesta azteca del fuego nuevo y el culto a las Pléyades", en Franz Tichy (ed.), *Space and time in the cosmovision of Mesoamerica*, *Lateinamerika-Studien*, Munich,Wilheim Fink Verlang, 1982, p. 138, la autora ha realizado un extenso estudio sobre el culto a las Pléyades y las fiestas aztecas del Fuego Nuevo. En este estudio no sólo enfatiza la relevancia del culto propiamente, sino que, además, resalta la íntima relación y la convergencia que existían entre la astronomía, el calendario, el culto y el simbolismo político con las ceremonias del ciclo ritual, y que en su interpretación se establece una íntima relación simbólica con la organización sociopolítica y económica de los mexicas. En este mismo trabajo, la autora llega a la conclusión de que el ciclo de la Pléyades, en relación con la estructura interna del calendario solar de lo mexica, tenía registrada la fecha del anticénit, el nadir del sol, y que este dato resulta sumamente interesante y es ilustrativo de la sabiduría indígena, que reconocía en el nadir la fecha calendárica. Al respecto, Broda nos ilustra diciendo: "el nadir del sol coincidía con el paso de las Pléyades por el meridiano a media noche y además coincidía con la fiesta del Fuego Nuevo cada 52 años... Hecho que ocurre a finales de noviembre cuando el sol pasa a media noche en un ángulo de 180 grados debajo de la posición que alcanza a mediados de mayo en el día del cénit".

[12]*Ibidem*, p. 141, supone Broda que para el observador prehispánico se presentaba como un curso contrario al sol: las Pléyades aparecen a finales de mayo con el sol, al amanecer por el este, lo que significa una salida paralela al sol. Pero su movimiento posterior es contrario al

Por otra parte, el hecho físico de que el sol sea más claramente visible durante los meses de noviembre-diciembre que en los meses de lluvia coincide con la ubicación de las constelaciones de las Pléyades y la de Escorpión, ubicación espacio-temporal de la que se deriva la concepción de oposición mítica; lo que expresa, según Broda, una estructuración básica del tiempo y el espacio, en forma de diagrama cósmico. La concepción mítica prehispánica refiere que ambas constelaciones eran conocidas por los mexicas como *collca,* y ambas dividían el tiempo y el espacio del cielo nocturno en dos secciones más o menos simétricas del espacio celestial y terrestre.[13]

La interpretación indígena actual sobre *Tlacalli* y sus apariciones dentro del ciclo agrícola resulta sugerente, pues está cargada de múltiples simbolismos que norman las creencias que sancionan la vida cotidiana y enriquecen la memoria histórica y el acervo cultural de este pueblo agrícola; lo cual nos permite avanzar en la reconstrucción de partes de la estructura del ritual, del calendario prehispánico, del culto a los astros y de la cosmovisión indígena.

Tlacalli se presenta al amanecer entre abril y mayo, cuando los campos agrícolas ya han tenido sus limpias y deshierbes; es decir, cuando la tierra está preparada para ser sembrada, antes de que el temporal se presente. *Tlacalli* es la señal que antecede para que la tierra vaya a ser copulada y, en consecuencia, preñada.

Tlacalli sugiere muy diversas interpretaciones y posibles significados; señalaremos algunos de ellos: *Tlacalli* es un elemento estructurante

sol, pues en noviembre-diciembre empiezan a ponerse al amanecer por el oeste, hecho contrario al sol, y finalmente desaparecen cada día más temprano hasta ocultarse a finales de abril por el oeste, paralelamente a la puesta del sol. Después sigue un periodo de invisibilidad que dura aproximadamente un mes, al cabo del cual salen nuevamente de forma paralela al sol.

[13]*Ibidem,* Broda afirma que existe una estructura básica del tiempo y del espacio con respecto a ambas constelaciones; su observación parece haber estado relacionada íntimamente con el ciclo agrícola: "No sabemos cómo representaban los mexicas el curso de la constelación en términos míticos, ni cuáles fueron sus explicaciones objetivas de este fenómeno astronómico. Sin embargo, las regularidades de este curso, parecen haber impuesto en la cosmovisión prehispánica una cierta "simetría opuesta" entre el curso del sol y el de las Pléyades, simetría que astronómicamente se relacionaba con el paso del sol por el cénit.

del ciclo agrícola en Amatlán de Quetzalcóatl. En el ámbito simbólico y cosmogónico le son atribuibles a la tierra los caracteres femeninos reproductivos: la fertilidad. De esta representación femenina se construye el mito y una metáfora, en la cual la fertilidad de la tierra no existe *per se*, sino como parte de un intercambio erótico sexual. De tal intercambio erótico se produce la cópula y, en última instancia, se establece la preñez, que, vista desde la cosmovisión indígena, es la justificación racional de la producción y reproducción de la humanidad y del ciclo de vida de la naturaleza.

Por otro lado, acotando los otros aspectos que derivan de *Tlacalli*, resulta interesante que la intensidad de la luz que emana este conjunto de estrellas represente la determinación para una buena o mala cosecha, con ello se racionaliza y justifica su poder predictivo sobre el ciclo agrícola. Pero también se señalaba que el inicio de la siembra debe coincidir con el ciclo lunar, hecho que refuerza y sugiere la caracterización genérica de lo femenino de la tierra. Simultáneamente al inicio de la siembra principian los rituales propiciatorios para las lluvias y la elaboración de ofrendas en las cuevas. Consideramos que, con ello, no sólo se busca propiciar las lluvias, sino también restaurar el equilibrio cósmico; curiosamente esta tarea sólo puede ser ejercida por los "sabios", modernos herederos de la sabiduría y del conocimiento científico indígenas, cuyos poderes les permiten hacer su viaje a través del corazón de las montañas. ¿Serán acaso estos sabios una referencia a los cargadores del tiempo y el destino, registrados en la iconografía de la tradición religiosa prehispánica, que analizan López Austin, López Luján y Sugiyama en los hallazgos de Teotihuacan?[14]

Comentarios finales

A manera de conclusión, *Tlacalli* nos sugiere una forma de representación simbólica, a través de la cual se establece la continuidad de la

[14]Alfredo López Austin, Leonardo López Luján y Saburo Sugiyama, en "El templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan. Su posible significado ideológico". Presentado en sesión especial en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, UNAM, 1992.

religión, de la cosmogonía y del culto a las fuerzas naturales en el imaginario social de Amatlán.

En la interpretación nativa y en el imaginario social encontramos representada la dimensión que permite la unidad de la sociedad. Y bajo esta condición de unidad se establece la génesis del sentido, del que se producen nuevos sistemas de significación que fortalecen y perpetúan las representaciones, ideas y creencias de los individuos y de sus comunidades; lo cual nos lleva a afirmar que el imaginario y los sistemas de significación simbólica son la condición fundamental para que la cosmovisión prehispánica se haya consagrado como el núcleo del complejo sistema ideológico mesoamericano, apareciendo hasta nuestros días como un proceso histórico de larga duración, manifiesto en la tradición cultural de muchos pueblos, incluidos los del norte de Morelos, cuyas manifestaciones locales se presentan, fundamentalmente, en la tradición oral, núcleo de la memoria colectiva y de la identidad de los pueblos agrícolas de tradición indígena, como ha quedado ilustrado con los datos de campo obtenidos en Amatlán de Quetzalcóatl.

SEXUALIDAD Y ESPIRITUALIDAD

MODERNIDAD Y ESPIRITUALIDAD. AUSENCIA DE DIOS O HUMANO DIOSIFICADO

Patricia Corres Ayala
Facultad de Psicología-UNAM

Introducción

La reflexión con respecto al estado de la espiritualidad en las sociedades modernas nos puede llevar a considerar los sistemas que se han construido para dar cuenta de cuál ha sido la trayectoria del pensamiento humano en la historia.

Las ciencias sociales y la filosofía occidentales, desde el siglo XIX, ofrecen esquemas evolutivos a partir de los cuales norman el desarrollo de las culturas, dándoles el calificativo de "avanzadas" o "primitivas", según el lugar que ocupen en la escala, cuya cúspide corresponde a la ideología predominante desde esa época: el positivismo.

El planteamiento positivista propone tres estadios, según sea el tipo de explicaciones que las culturas se hacen acerca de los fenómenos naturales. Si se atribuye a Dios la causalidad, o a elementos metafísicos o, finalmente, a la misma naturaleza observable; estamos hablando, en cada caso, de un grado de "desarrollo" de la mente humana.

El positivismo se presenta como la liberación de la razón con respecto al sometimiento de la misma, en relación con los preceptos religiosos. Al mismo tiempo, se impone la idea de que cualquier forma de pensamiento relacionado con espiritualidad o religiosidad es mágico, primitivo, elemental y, por tanto, hay que superarlo desterrando cualquier tipo de explicaciones que tengan tal origen. Esto ha generado una serie de prejuicios en torno a la experiencia espiritual y a la actitud

religiosa, de tal manera que, si antes se era católico por principio, ahora se es ateo por decreto; lo contrario sería traicionar a la razón.

La presente exposición es un intento de poner en tela de juicio las llamadas "bondades" del pensamiento positivista, y resignificar la espiritualidad en el contexto de las sociedades actuales, tratando de rescatar dicha experiencia como una amplia proyección de la vida humana.

Laicismo del liberalismo

Se ha dicho que la modernidad tiene un Dios: el hombre. Esto implica diversas significaciones, entre las cuales está la sustitución del *Todopoderoso* por el uso y el desarrollo de la razón en la ciencia, dimensión que ha llegado a alcanzar altos grados de sofisticación en las técnicas de control, no sólo de la naturaleza sino también de la vida social e individual de la especie.

El poder, adjudicado a Dios en el medioevo como única causa del conocimiento y de los acontecimientos del mundo, queda por primera vez cuestionado con el nacimiento de la filosofía cartesiana, donde el pensamiento, la razón, es sustancia al mismo tiempo que acto; ambas, cualidades de la divinidad.

Sin embargo, en Descartes no desaparece por completo la idea de Dios, a quien identifica como el impulso primero, en la física, y como la Verdad en su epistemología. En realidad, lo que hace es extender dichas características a la inteligencia humana, que pasa a identificarse como *conciencia*. Conciencia de sí mismo, al afirmar la certeza de su ser en el famoso "Pienso, luego soy".

Desde este momento, el humano asume su sustancia pensante, es libre, ya que es responsable de sus decisiones, por las cuales se considerará él mismo autor de su vida.

Posteriormente, la Ilustración pone en tela de juicio el sobredeterminismo de las sociedades y desarrolla las ideas que habrán de contribuir al cambio del orden sociopolítico de la monarquía, por un

sistema en el cual el *poder* de decisión sea un ejercicio social, no únicamente individual.

Así, la Revolución Francesa, acontecimiento en el que se cristaliza el pensamiento del Siglo de las Luces, sirve de cimiento para el desarrollo de las sociedades liberales, cuya ideología es el positivismo de Comte.

En su doctrina, Comte presenta una secuencia de estadios por los que pasa el desarrollo de la humanidad, y ubica al pensamiento teológico en la primera etapa, elemental, la más primitiva, donde la causalidad de los acontecimientos se explica por la acción de la divinidad. A diferencia de éste, el pensamiento positivo es la etapa más elaborada, acabada, avanzada. En ella, el humano identifica la causalidad de los eventos, en el mundo físico, *natural,* no sobrenatural.

Este esquema comteano trasciende a la naciente sociología positivista y se reproduce en las teorías psicológicas del pensamiento. Por ejemplo, Piaget considera que la etapa más elemental del desarrollo de la inteligencia es la del pensamiento mágico, donde se manejan causalidades metafísicas para explicar los acontecimientos. En cambio, el estadio último es el del pensamiento lógico, donde las causas se establecen siguiendo las reglas de la lógica; ésta, a su vez, teniendo como base el mundo físico.

Y si continuáramos el análisis de las influencias positivistas en el desarrollo de las ciencias que estudian cómo piensa el humano, cómo conoce al mundo y cómo se conoce a sí mismo, seguiríamos encontrando que la experiencia de lo divino, de lo espiritual, es una dimensión muy despreciada por la modernidad, al grado que se le contrapone con la racionalidad empírica (y por ende, con la ciencia, su máxima expresión) haciéndola equivalente a una actitud ingenua, fanática, dogmática, atrasada, desde el punto de vista de un evolucionismo con modelos de sociedad y de individuo, totalmente impuestos; como si fuera obligado pasar por las mismas etapas, en el mismo orden, para llegar a lo mismo.

Se niega, entonces, acudiendo a la razón política del liberalismo, la importancia que ha tenido en las civilizaciones la presencia de la divinidad y la experiencia humana de ésta, que es la espiritualidad. Al

respecto, señala María Zambrano: "Hace muy poco tiempo que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta su futuro sin contar con los dioses, con Dios, con alguna forma de manifestación de lo divino. Y, sin embargo, se ha hecho tan habitual esta actitud que, aun para comprender la historia de los tiempos en que había dioses, necesitamos hacernos una cierta violencia".[1]

Lo interesante aquí sería ver las conveniencias que ello ha representado para las formas modernas del *poder*. Por un lado, precipitar en el sujeto el abandono de la espiritualidad, bajo el pretexto de que son prácticas religiosas que llevan a los individuos y a los pueblos al sometimiento y a la enajenación. La naturaleza humana, dice la modernidad, es racional; el liberalismo, que defiende esta tesis, se llama así porque el uso de la razón nos lleva a la posibilidad de pensar por nosotros mismos, *libremente*, separados *de los dogmas que someten*, al hacernos sentir impotentes e incompletos. Cuando el ser se funda como unidad, como sustancia invariante, las metamorfosis se viven con mucha angustia, pues el referente es esa razón que se vive como un todo, en la que se cifra la identidad humana.

Así, el liberalismo funda el individualismo, más que el libre pensamiento, ya que el primero, no el último, es la base del ejercicio del *poder* en el nuevo régimen. Al eliminar la dimensión espiritual se borran gradualmente los sentimientos de *comunidad*, de *igualdad*, de *amor fraternal*, de *justicia*, propios, por ejemplo, de las primeras comunidades de cristianos, anteriores a la Edad Media, época en la que la Iglesia se establece como un *poder terrenal*.

El individualismo, claramente expuesto en las filosofías existencialistas, enfrenta la ausencia de ser como la incompletud, la nada, la soledad, la angustia del movimiento permanente en el cual se destruyen las resistencias, el ser se desgarra y se encuentra con la *nada*.

El existencialismo es la doctrina de la desesperación, desde el momento en que su referente sigue siendo *el ser-conciencia*. Se trata de

[1]María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (Breviario 103), p. 13.

una crítica de la razón práctica, carente de espíritu. De tal manera, la nada, el hueco, es el eterno futuro, lo único que queda al final, al principio y durante el camino de la vida humana.

Sin embargo, cuando la existencia se despliega poniendo los pies en la tierra y elevando la mirada hacia la dimensión liberadora de la espiritualidad, encontramos que la vida puede convertirse en un acto de búsquedas y de encuentros, donde la nada se presenta... "no en calidad de contrario del ser, de sombra del ser, sino como algo sin límites dotado de actividad y que siendo la negación de todo aparece positivamente".[2] Es decir, la nada, cuando se la padece, es algo.

Espiritualidad y delirio

Para la modernidad, la deificación del humano se concibe y se pretende alcanzar a través del ejercicio del *poder*, del control, logrado por la ciencia.

En cambio, para los críticos de la racionalidad cientificista, como Nietzsche, el humano se deifica mediante el desarrollo de la espiritualidad, en la cual se realiza el deseo humano y divino: la semejanza entre ambos, en cuanto creadores. Pues no sólo el hombre, como especie, goza y admira la obra divina, también Dios se ve complacido ante lo que el humano ha hecho de sí mismo, no exclusivamente usando la razón, sino más bien desplegando el delirio de la creatividad.

Pues si bien la razón, al capacitarnos para tomar decisiones, nos hace responsables de lo que nos sucede, ésta es limitada, ya que, al tener como referente el ser-uno, no tolera la nada, la asocia al caos, la ve como exclusión, no la considera en la lógica del acto creativo. A diferencia de ésta, el delirio incluye el vacío. Sólo en el delirio se vive la experiencia de la espiritualidad; en él se rebasan los límites, se siente la nada, se crea cada momento como si fuera el único, rompiendo las cadenas de lo real

[2]*Ibidem*, p.186.

construido desde la conciencia, trascendiendo la individualidad para comunicarnos con los demás.

Al no conocer parámetros, el pensamiento-delirio se expresa en la poesía o en la música, que se suceden en el tiempo, mas no en el espacio. Por eso, como antecedente de la filosofía está la poesía, que se vive como respuesta, como contemplación, para dar lugar a la *pregunta,* es decir, al fin del delirio. "Toda pregunta —dice María Zambrano— indica la pérdida de una intimidad o el extinguirse de una adoración".[3]

La espiritualidad y el placer

El que controla tus placeres, te controla

Suena extraño en esta época decir que la experiencia espiritual es un placer, después de que ésta se ha confundido con las prácticas religiosas establecidas "oficialmente" por las instituciones correspondientes.

La iglesia católica, que es la de mayor tradición en Occidente, se ha dedicado a asociar la espiritualidad con el pecado, con el castigo, con el sufrimiento, con la negación del cuerpo y de los placeres que de él se derivan. También encontró que le convenía la ignorancia de sus fieles y fomentó el fanatismo, el dogma y el temor a Dios, más que el amor a sí mismo y a los semejantes.

Pero nada de lo anterior tiene que ver con la experiencia espiritual y el placer que de ella se desprende; al contrario, precisamente esas prácticas han acabado con el goce que los humanos podemos vivir en esta dimensión y nos han orillado a negárnosla a nosotros mismos.

La ciencia de lo concreto también ha contribuido al control de la experiencia espiritual pues, ante el rechazo a lo metafísico, el humano no puede ir más allá de las fronteras de la razón y su lógica sin ser desconocido como tal.

[3] *Ibidem*, p. 67.

La experiencia espiritual ha perdido valor y reconocimiento; se le confunde con las versiones negativas que dan las autoridades científicas y religiosas; prueba de ello es que la gente en la actualidad no la identifica como fuente de placer, cuando de hecho lo es.

La espirtualidad nos ubica en otra dimensión, la de lo sobrenatural; ennoblece la naturaleza y a su vez es ennoblecida por ella. Fortalece los vínculos humanos, les da sentido cuando la realidad pareciera no tenerlo.

La espiritualidad proporciona la experiencia de trascender, entendiendo ello en una doble significación, donde el sí mismo:

1. se concibe en tanto comunidad, e
2. incursiona en sus profundidades, asumiéndose como enigma, inagotable.

Los antecedentes de la espiritualidad como placer se encuentran en la experiencia mística.

En el ascenso espiritual el humano se encuentra sumergido en la oscilación entre el regocijo y la tristeza, dinámica propia del amor. Y en la medida en la que este estado se intensifica, ello indica que se está acercando a su destino espiritual.

El amor en la mística es hacia Dios, concebido como un Padre tierno, compasivo, que siempre nos acompaña, que cuida de nosotros. Buscar a Dios significa afirmar el carácter espirtual de la naturaleza humana, por lo cual ella reclama un amor más grande que el que cualquier humano pueda ofrecernos. La espiritualidad alimentada de ese amor nos vincula con la del universo y nos libera del mundo físico.

De ninguna manera estamos de acuerdo en considerar que la vivencia espiritual corresponde a un tipo de pensamiento infantil, primitivo, como suele ser calificada por el criterio del "hombre moderno" y sus teorías con respecto a lo social y humano. Coincidimos con Singer, quien afirma: "La personalidad infantil es muy rudimentaria. La del místico está sumamente desarrollada y enriquecida con la experiencia humana de un adulto sensible, veteada de tradición ideológica y

capaz de proyecciones idealizadas en una enorme escala y dentro de un mundo de una imaginación altamente creativa y altamente articulada".[4]

La espiritualidad se vincula con el pensamiento mítico que, aun cuando se identifican en las etapas arcaicas de las civilizaciones, están vigentes pues se conforman de elementos extraídos de la vida cotidiana de la gente, de su cultura, de su sociedad, los cuales construyen la identidad.

Mito y espiritualidad se conjugan en el sentido de que el primero "es una forma de expresión sintética de las ocupaciones y preocupaciones del hombre en el diario contacto con sus semejantes y con la naturaleza".[5] Y la espiritualidad es una vivencia que nos une, igualmente, al otro y al universo.

Espiritualidad, mística, mito y placer se relacionan a través de la estética. Los tres buscan y gustan de lo bello que existe en el sentimiento de crearse y recrearse, de trascender lo real concreto, de ir más allá de la lógica que se le impone al pensamiento.[6]

Pero las sociedades modernas tienen muy en el olvido estas expresiones de lo humano.

Algunos datos de investigación

Nos referiremos a una investigación apoyada por la UNAM[7] concerniente al placer en hombres y mujeres, todos ellos académicos universitarios, con edades entre los 28 y 48 años, que llevan vida de pareja.

Se aplicó el diferencial semántico para explorar las diversas nociones de placer y placer en la pareja en la población mencionada, misma

[4]I. Singer, *La naturaleza del amor*, México, Siglo XXI, 1992, t. I, p. 205.

[5]A. López Austin, *El conejo en la cara de la luna*, México, Ed. Presencias, 1994, p. 34.

[6]L. Tiger, *La búsqueda del placer*, España, Paidós, 1993 (Contextos).

[7]Se trata de un proyecto que recibe apoyo de la Dirección General de Asuntos para el Personal Académico-UNAM. Coordinadora: Patricia Corres, se contó con la colaboración de las licenciadas Patricia Bedolla e Isabel Martínez, y la participación de cuatro becarios. Esta investigación está registrada en la Facultad de Psicología de la UNAM.

que fue agrupada en tres campos científicos: ciencias sociales, ciencias exactas y ciencias naturales.

Con respecto al tema de la experiencia espiritual o lo relacionado con la misma, encontramos en la lista de conceptos enunciados:

Hombres. Placer

Un biólogo de 44 años, menciona a la RELIGIÓN, y la coloca en el lugar 1 de 12 conceptos.

Un psicólogo, de 48 años, que señala MÍSTICA, y le da el número 10, de 10 conceptos.

Mujeres. Placer

Una administradora industrial, de 28 años, menciona PAZ ESPIRITUAL, y la ubica en el lugar 8, de 8 conceptos.

Una ingeniera civil, de 32 años, escribe FE, y le pone el número 4, de 7 conceptos.

Una socióloga, de 30 años, menciona SAGRADO, y le otorga el número 6, de 14 conceptos.

Mujeres. Placer en la pareja

Una licenciada en administración, de 36 años, escribe AMOR A DIOS, como concepto 1, de 5.

Hombres. Placer en la pareja

Un abogado de 34 años, menciona IGLESIA como concepto 1, de 13.

Un ingeniero mecánico eléctrico, de 38 años, menciona DISCUTIR ASPECTOS RELIGIOSOS, y lo coloca en el lugar 9, de una lista de 11 conceptos.

Religión y sexualidad en México, editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y la UAM-Azcapotzalco, se terminó de imprimir en septiembre de 1997, en ENACH Impresión de Libros y Revistas, Bertha 198, Col. Nativitas. Su composición se hizo en el IIA por María del Carmen Aguilera González, en tipo Times 9:11, 12:14.4 y 14:16 puntos, la edición consta de 1 000 ejemplares en papel cultural de 90 g y estuvo al cuidado de José Luis Orozco Ampudia y Guillermo Goussen.