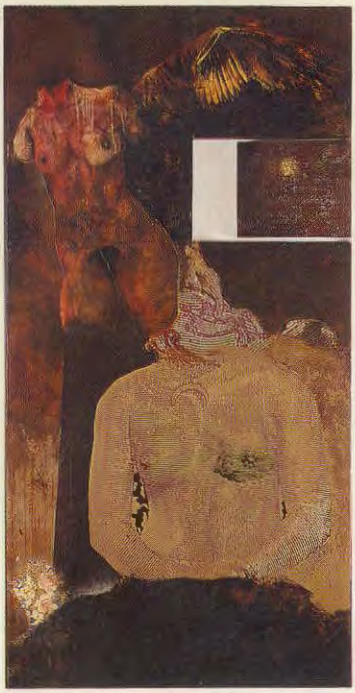
SEXUALIDAD Y NORMA SOBRE LO PROHIBIDO

La ciudad de México y las postrimerías del virreinato

Marcela Suárez Escobar



68

CULTURA UNIVERSITARIA

SEXUALIDAD Y NORMA
SOBRE LO PROHIBIDO

La Ciudad de México
y las postrimerías del virreinato

SEXUALIDAD Y NORMA SOBRE LO PROHIBIDO

La Ciudad de México y las postrimerías del virreinato

MARCELA SUÁREZ ESCOBAR

COLECCIÓN CULTURA UNIVERSITARIA

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector General
José Luis Gázquez Mateos

Secretario General
Edmundo Jacobo Molina

Jefe de Departamento Editorial
Gilberto Alvide

Portada: Carlos Ranc, ***sin título,*** 1994, técnica mixta y collage con serigrafía sobre madera, políptico, 4 piezas, 150 x 74.5 cm.

© Marcela Suárez Escobar
© Universidad Autónoma Metropolitana
Reservados todos los derechos, 1999

ISBN: 970–654–277–9
Medellín 28, colonia Roma, 06700, México, D. F.
Teléfono: (5) 511 61 92
Fax: (5) 511 07 17

Impreso y hecho en México/*Printed and bound in Mexico*

Al tecolote, el héroe de mi cuento,
porque siempre supo que lo fue

A mis hijos con todo mi amor:
José Luis y Alberto Isaac

Agradecimientos

La vida me ha brindado dos obsequios muy grandes: maestros y amigos sinceros, y la oportunidad de quererlos, apreciarlos, y agradecer. Todos se interesaron en este trabajo, me estimularon y aplaudieron, pero en particular, algunos me sufrieron, lo leyeron y ayudaron con sus comentarios a la creación del resultado final.

Gracias a Roberto Moreno de los Arcos por su presencia, generosa amistad, desinteresada ayuda, guía enorme y perenne. A él debo el sentido último.

Gracias a León Olivé, por confiar en mí. A Gisela von Wobeser por su precisión, sinceridad y aplauso. A Jorge Alberto Manrique por sus atenciones, comentarios y estímulo. A Miguel León–Portilla, por su generosidad y tolerancia. A Álvaro Matute por su interés. A Edelmira Ramírez por su honestidad y ayuda de siempre. También estoy en deuda con Pilar Martínez, quien llegó con un enorme y oportuno auxilio de sugerencias, con su eterno orden mental y calidez continua, y con Ana Rosa Domenella, que con su gran pluma corrigió el estilo final.

Raúl Benítez, Josefina Vázquez, Pilar Gonzalbo, Eduardo Matos y César González Ochoa, que conocieron el trabajo en sus inicios y me brindaron invaluables consejos, gracias.

A mis padres Alfredo y Graciela, gracias por su entusiasmo; Guadalupe Ríos, la de la amistad perpetua, gracias otra vez.

Prefacio

En la línea difusa entre la normalidad y el estigma, una situación especial me dota, para bien, de cierta marginalidad. Una circunstancia como ésta puede ser fructífera; creo que debe unirse a los conocimientos para —como un primer paso— construir una visión intelectualizada para la elaboración de una crítica previa al cambio.

Por ello, este trabajo está dedicado a los desviantes y con ellos al sufrimiento y dolor humanos. Sus huellas fueron halladas en los legajos polvosos de los archivos, donde todos los documentos revisados se refieren a individuos que de alguna u otra manera fueron desviantes de las normas para el ejercicio de las sexualidades no permitidas.

Los documentos leídos son en su mayoría conmovedores; fueron vidas de hombres y mujeres que amaron, que lucharon, y que al final casi siempre fueron silenciados. Busqué a los comunes y a los desviantes, a aquellos que carentes de poder y prestigio fueron reprimidos; me interesaron porque lucharon y defendieron sus convicciones, y porque a pesar de sus oscuras vidas pelearon "por su luz". Les seguí las huellas porque los infortunios pasados y presentes deben constituir lecciones de reflexión y de acción para combatir la desesperanza, y para mejorar la calidad de vida de los seres humanos.

El análisis partió desde la perspectiva del desviante (¿desviante de qué?, y ¿cómo?), desde aquellos calificados negativamente por la sociedad y el poder, desde esos que de alguna manera discriminados sufrieron los efectos estigmatizantes de las instituciones y del grupo. Se intentó tocar en un solidario acercamiento a los desviantes reales, a los virtuales, a los posibles y a los creados; conocer sus angustias, su ansiedad y contingencias, en suma, empaparse un poco de la infamia.

Los desviantes han trascendido de alguna manera debido a la suerte o al destino. El destino de haberse encontrado en

el punto geográfico, histórico y cultural en el que su acción era delito. La suerte, mala sin duda, de haber sido descubiertos por el poder; la eventualidad, quizá positiva, de haber tenido por ello las posibilidades de emerger de las tinieblas, del silencio. En este sentido, quizá las vidas de estos individuos "fuera de norma", tendrán el privilegio de trascender a través del infortunado encuentro con el poder. Estos seres humanos sufrieron ante el poder sin que nadie ni nada pudiera intervenir para cambiar su destino, y ahora, por una posibilidad azarosa, de alguna manera están de nuevo presentes.

Traté de escribir no desde hoy —en un intento hermenéutico—, pero sí para el hoy. No para narrar ni para imponer, tampoco para realizar un simple vómito de disidencia, escribo para elaborar un trabajo cuya lectura invite a la reflexión y la reelaboración de los pensamientos; y después, con la vinculación a la práctica, de las realidades. Se pugnó por explicar la realidad, y dentro del significado de la desviación, el delito y el crimen.

Es imposible dejar de reflexionar sobre la injusticia cuando se está ante la intolerancia y la estigmatización del diferente, por ello, detrás de este trabajo existe una filosofía y una apuesta de vida; la lucha por el logro de una sociedad más justa y, ¿por qué no?, tal vez un poco más libre.

No se trata de pensar ni de partir de una hipótesis represiva en la cual normas históricas "oprimen" una sexualidad de naturaleza eterna y ahistórica. En este trabajo se hizo un esfuerzo por partir de una noción de problematización norma–sexualidad dinámica, cambiante y de una relación en la que el discurso no sea simplemente la conciencia, sino que sea dependiente de las posibilidades y los alcances de la recepción.

Este trabajo procuró ser una aportación crítica a la historia normativa, basado en la premisa de la historicidad de la desviación. Se intentó situar históricamente a los desviantes de las normas para el ejercicio de la sexualidad, en su significado dentro de la estructura de la formación socioeconómica de la capital del virreinato de la Nueva España, las tres últimas décadas antes del inicio de la lucha por la Indepen-

dencia. Constituyó un acercamiento a los adúlteros, bígamos, amancebados, prostitutas, incestuosos, homosexuales y solicitantes.

Un análisis de la legitimación de un sistema de valores, como criterio de evaluación de conductas que separan la "normalidad–conformidad" de lo desviado, debe iniciarse con la definición de desviante y del sistema legal que lo define; ¿cuáles son los mecanismos sociales e institucionales a través de los cuales se genera la "realidad" de la desviación? Es decir, ¿cuáles son y cómo funcionan los mecanismos que crean la definición del desviante o del criminal?

Cerca del ámbito de la criminología crítica, una de las propuestas es aquella que sostiene que la criminalidad y la desviación constituyen un estatus asignado a determinados individuos, un bien negativo distribuido desigualmente según los intereses del sistema socioeconómico y de acuerdo con la desigualdad social de los individuos. Este trabajo se dedicó a los pobres, mas no porque se compartan las teorías funcionalistas sobre el delito,[1] sino porque fueron ellos los elegidos por la justicia para el proceso de criminalización. Formar parte de las clases subalternas otorga, por ese solo hecho, la probabilidad de ser incluido en algún proceso de criminalización, desde la criminología clásica del siglo XVIII hasta la positivista y liberal contemporánea, existen numerosas muestras de esa realidad. Si colocamos el asunto de la desviación como un problema de perspectivas, la criminalidad se convierte en un comportamiento definido por el derecho, por lo que es éste nuestro punto de partida.

En este trabajo se asume que la criminalidad es geográfica e histórica, pero a pesar de que al reflexionar sobre el pa-

[1] Las ideas centrales de las teorías funcionalistas sobre el delito (Durkheim, Merton, Cohen y Sutherland) son: 1. El delito es funcional a la estructura social y producto de ella. 2. La desviación es consecuencia de una contradicción entre fines culturalmente reconocidos como válidos (*v. g.*, bienestar y éxito económico), y los medios legítimos a disposición del individuo para poder alcanzarlos. 3. Los sectores sociales inferiores pueden tener así una mayor presión para ejercer comportamientos desviados.

sado es necesario tomar en cuenta las relaciones de cada sociedad con una religión, con un derecho y con una moral, con frecuencia no pueden dejar de percibirse discursos e ideas que datan de mucho tiempo atrás, y que persisten hasta nuestros días. No quiero pensar que la validez de las normas sea eterna, y por ello, la intención de este trabajo también fue intentar encontrar el tipo de objetividad y los límites de la validez en cada discurso.[2]

Michel Foucault señaló que "la cultura occidental en el siglo XVIII promovió el discurso sobre el ejercicio de la sexualidad para que éste pudiera ser objeto de control por parte del Estado".[3] Yo agregaría a esta afirmación una duda seguida de una propuesta: Para la Nueva España, ¿los cambios en la modernidad ilustrada habrán generado algún sentimiento colectivo de inseguridad? Porque la inseguridad genera miedos, agresión, fobias, y cuando esto sucede en individuos y sociedades, el miedo tiende a la canalización o a trasladarse a algún objeto posible. En la Nueva España de la época que nos ocupa se dio en torno a las prácticas sexuales un gran interés por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas, tanto a nivel de discurso como de persecusión y pena, ¿sería que el ejercicio de la sexualidad se había convertido en uno de estos "objetos"? La insistencia de su representación, la frecuencia de su presencia en discursos y los grandes esfuerzos por lograr su normatividad y control, tal vez sólo se debieran a la posibilidad de objetivación de un miedo posible.

Esto nos conduce al problema de la delimitación de parámetros entre derecho y religión y a las preguntas sobre la vinculación de la moral en ambos campos y sus relaciones con el ejercicio de la sexualidad. Junto a una Ilustración que introdujo una modernización en el tratamiento penal, que sostenía la secularización, el daño social directamente emanado de la acción delictiva y la proporcionalidad de la pena,

[2] León Olivé, "Rationality and political legitimation", *Rechtstheorie 18*, Berlín, Duncker & Humboldt, 1987, pp. 301–302.

[3] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*, México, Siglo XXI, 1988, pp. 31–47.

existirá paradójicamente un derecho todavía inmerso en una interpretación religiosa de la vida. La sexualidad será todavía el instrumento para delimitar manchas y pecados.

Se trató de trasladar la atención del fenómeno criminal hacia el sistema penal, los procesos de criminalización y el sistema de reacción social ante la desviación y el sujeto criminalizado, porque no sólo varían con el tiempo los mecanismos de control, sino también las respuestas emocionales y las conductas. Se buscó lograr un conocimiento que no se limitara exclusivamente a las normas y a su evolución, sino que abarcara la reacción institucional al comportamiento desviado, la reacción popular y las conexiones entre las penas y la estructura económica y social de la Nueva España en las postrimerías del virreinato.

Surgieron de toda esta inquietud muchas preguntas, como ¿cuál es la relación norma–pecado–sexualidad?, ¿en qué medida la cultura popular asimiló los códigos para las sexualidades no permitidas?, ¿cuándo se llevó a cabo la imposición restrictiva de las leyes contra el ejercicio de cierto tipo de sexualidad?, ¿qué sucedió en la relación discurso eclesiástico–sexualidad–moral cristiana? Las penas, ¿tenían posibilidades de intimidación?

Necesito, empero, apelar a la prudencia y a la humildad para detener mi perenne impaciencia cerebral, y aceptar las imposibilidades y los límites de mi ambición. Es una realidad que los documentos consultados son seguramente una parte mínima de los que sobre procesos y denuncias de hecho existieron, sin contar con que el brazo de la ley no alcanzó, sin duda, a todos aquellos que alguna vez experimentaron desviación. El carácter de mi investigación me impidió cualquier aspiración a series y tabulaciones, sin embargo, la repetición de reacciones, de discursos, de acciones y procedimientos civiles y eclesiásticos, así como del conocimiento de discursos y símbolos, me permitieron acercarme a la historia de los cuerpos. La historia cualitativa ofrece amplias posibilidades de indagación que contribuyen al conocimiento, porque el conjunto de historias individua-

les es el instrumento para la historia cuantitativa y el análisis sobre ellas también constituye una aportación a la razón.

Como objetivo futuro espero continuar indagando no sólo en el análisis de las causas del surgimiento y supervivencia del patrón cristiano de sexualidad; también aspiro a intentar crear una teoría que explique el fenómeno del patrón de la sexualidad y su papel en la sociedad. Ojalá la vida me alcance.

Introducción

El último tercio del siglo XVII fue para España y sus colonias el más intensamente marcado por la influencia del despotismo ilustrado. Eran tiempos de profundas innovaciones, crecimiento y maduración en las instituciones económicas, jurídicas y políticas, pero también de crisis ideológicas y sociales.

Esta investigación inicia en 1780 porque es a partir de entonces cuando se empiezan a percibir las huellas de la consolidación del proyecto renovador ilustrado. Las reformas de Carlos III permitían vislumbrar sus frutos, y tanto en la metrópoli como en las colonias, la economía florecía y se afianzaban las Luces.

Era también un periodo de crisis, pero sobre todo, fueron años en los que proliferaron los discursos de la Iglesia y el Estado para y por el ejercicio de la sexualidad. El estudio concluye en el año 1810 porque el movimiento de Independencia generó cambios políticos, administrativos y sociales que se reflejaron en conductas no usuales en la realidad novohispana de los Borbones. Se eligió como escenario la capital del virreinato, por ser el espacio que reflejaba mayor dinamismo y donde se producía la mayor cantidad de asuntos contenciosos y criminales.

La penalidad española y novohispana parece que se transformaba de acuerdo con los tiempos y las renovaciones del resto de Europa. Las relaciones entre el dominio estatal y los individuos, el poder y las pulsiones sexuales cambiaban, y la manera de ejercer la autoridad se había renovado. Los órganos de vigilancia y de policía del Estado estaban muy atentos ante la heterodoxia sexual; se crearon nuevas normas y se ajustaron y reinterpretaron las anteriores para ejercer una nueva disciplina. Surgirían así nuevos delincuentes, y el ejercicio de la sexualidad se convertía en un asunto laico, un problema de policía y de poder.

La modernidad ilustrada intentaba imponer un "nuevo orden moral", nuevo por severo, no por la novedad de sus prescripciones. Encuadró, clasificó y marcó para incorporar a la población al orden, a la disciplina, a la moral. La práctica de las sexualidades no permitidas constituía al mismo tiempo un atentado contra Dios y representaba peligrosidad social, por lo que se erigieron nuevos y múltiples discursos de normas, policiales, para conformar delitos, sobre faltas anónimas, sobre los pensamientos, acerca de los sentimientos y de las pequeñas acciones.

Este trabajo intenta acercarse a los discursos y a las pulsiones. A los significados filosóficos y sociológicos emitidos en este tiempo de cambios; la interiorización de éstos en las personas y su efecto en las conductas para la búsqueda de las razones de muchos presentes. Una de las hipótesis es que los discursos no se reflejaron en las conductas cotidianas de las personas, pero de muchas maneras se interiorizaron en las mentes y las circunstancias los fueron adecuando.

Algunos autores han escrito sobre la sexualidad novohispana intentando generalizar o aceptar que los pensamientos, actitudes y valores fueron los mismos durante todo el periodo colonial. En este trabajo se afirma algo distinto, porque las condiciones peculiares de las reformas ilustradas y de todos los cambios económicos, científicos, filosóficos y sociales fueron determinantes para una peculiar recepción y asimilación del discurso cristiano sobre la sexualidad.

Cerca de Marx y Foucault, que coincidieron en ello, me atrevo a afirmar que las relaciones de poder no se encuentran sólo en la exterioridad sino que son inherentes al hombre, pero más cerca del primero que del segundo, creo que para la posibilidad de un cambio es necesaria la interiorización de la circunstancia. Algunos historiadores que han escrito sobre el tema, han afirmado que los valores sociales —refiriéndose a aquellos provenientes de la superestructura— y el comportamiento humano son complementarios; este trabajo demuestra que más bien las conductas han tenido que adecuarse a las necesidades humanas reales e inmediatas.

El trabajo está constituido por cuatro cuerpos fundamentales. El primero es un acercamiento a un análisis crítico de la desviación que refleja y adelanta el punto de vista sociológico del trabajo; en el segundo, el contexto, se incluye el espacio físico de lo verosímil y la realidad política y socioeconómica del Estado y la Iglesia españoles y novohispanos a fines del siglo de las Luces, sus contradicciones y cambios. En el tercer apartado, el dedicado a las normas, se expone el discurso teológico y civil para la realización de lo paradójico: la normalización de lo prohibido; ahí también la parte del pensamiento y los discursos expone y analiza los significados sociológicos y filosóficos de los discursos, palabras y conceptos dedicados a las sexualidades no permitidas en España y la Nueva España de fines del siglo XVIII. Finalmente en el cuarto apartado se describen y estudian las realidades de los procesos penales para los infractores del modelo cristiano de conyugalidad, las actitudes, los significados socialmente construidos y las respuestas de las personas a las pulsiones.

Las fuentes para este estudio son la legislación española dedicada a la sexualidad, la legislación indiana, incluyendo ordenanzas, pragmáticas, órdenes y reglamentos, la legislación eclesiástica abarcando los discursos de concilios, doctrinas, sermones, vidas ejemplares, catecismos y novenas. El discurso filosófico y sociológico contenido en la opinión pública a través de los diarios y, lo fundamental, la historia del derecho penal a través de los procesos.

En el Archivo General de la Nación se pudieron consultar todos los procesos que se conservan para este periodo, y que se dieron en la Ciudad de México de los ramos Inquisición y Criminal, además de toda la legislación para la sexualidad contenida en los ramos Reales Cédulas, Reales Cédulas Duplicados, Bandos y Ordenanzas.

En el archivo judicial del Distrito Federal se analizaron los procesos penales de este periodo, comprendidos en quince legajos que contenían de sesenta a setenta expedientes cada uno; se tuvo además la suerte de encontrar libros de reos y delitos registrados por años, meses, y aun por días.

En el Archivo del Ex Ayuntamiento de la Ciudad de México o Archivo Histórico de la Ciudad de México, se pudieron detectar medidas de policía y datos para un mejor conocimiento del espacio físico de lo posible. Bajo el abrigo de la Biblioteca Nacional y de la Hemeroteca Nacional se consultó el material discursivo.

El trabajo se basó en un gran número de casos, prácticamente casi todos los que para ese periodo y lugar sobreviven hasta hoy; sin embargo sólo los más significativos pudieron exponerse: aún queda mucho por escribir.

Nietzsche escribió sobre tres formas de "hacer historia"; la anticuaria, que atribuye un valor absoluto a todo lo viejo simplemente por serlo; la monumental, que busca lo heroico, y la crítica, que juzga el pasado mientras se trabaja para las necesidades del presente. Este trabajo se realizó con las pretensiones de cumplir con esta última propuesta.

Creo que así como cada creyente corresponde a determinada sociedad y a determinada iglesia, también lo es a determinado tiempo. La moral es histórica y los discursos sobre la sexualidad también lo son; ambos deben estar acordes con las materialidades físicas del hombre, y quizá los límites sólo sean las posibilidades de la supervivencia de la especie. Es posible que la conciencia sea la que deba estar determinada por las condiciones de vida materiales, porque las ideas y la evolución de las mentalidades emanan de las necesidades reales y concretas de la vida.

I Desviación

¿Desviación?

Los desviantes son miserables, no
sé si por su identidad social deteriorada,
por su obstinación, o por su destino cargado
de violencia y encarnizamiento.

Todas las culturas definen su concepción del sufrimiento de acuerdo con el espectro de sus sensibilidades colectivas. Cada cultura y tiempo tiene distintos procesos y ritmos en la creación de sus conceptos y en la formación de sus objetos de conocimiento, por ello, para acercarse a cualquier grupo social es necesario, primero, intentar partir de su espacio de conocimiento, valores y formas de expresión.

De las reacciones sociales surgen las normas, porque en las sociedades siempre hay creencias sobre lo que es "bueno", y esto se encuentra en la base del problema del poder.[1] La moralidad puede transformarse en derecho, aunque moral y derecho sean dos órdenes normativos diferentes y el derecho pueda ser enjuiciado por la moral.[2]

Para el análisis de la transgresión es necesario partir de la idea de que las condiciones mismas de la posibilidad de ésta, están dadas por el espacio sociocultural creado por los diferentes grupos; de esta manera, el proceso social que separa a los desviantes de los ajustados a la norma puede resultar en sólo un problema de perspectivas.

El concepto desviante puede sugerir, peligrosamente, la convicción en la existencia de valores aceptados en forma unánime por la sociedad sin considerar grupos y tiempos; puede insinuar culpabilidad y una concepción ahistórica y abstracta de la sociedad. Además, la imposibilidad de la existencia de una correspondencia exacta entre normas y

[1] Agradezco a León Olivé sus observaciones y tener la amabilidad de discutir conmigo las dudas sobre este tema.

[2] Eduardo Novoa Monreal, *El derecho como obstáculo al cambio social*, México, Siglo xxi, 1988, p. 74.

comportamientos[3] hace más comprometido y delicado al concepto.

Una orientación más acertada para iniciar un análisis sería el preguntarse ¿quién es definido como desviado?, ¿en qué condiciones se le definió como tal?, ¿qué es un estigma y qué significa para la identidad social del definido como desviado?, ¿es posible que exista la identidad desviada? La desviación no puede ubicarse en un terreno ahistórico ni universal, y para pensar en la idea de desviación y después en la de criminal, es premisa básica el análisis del contenido del comportamiento desviado y su significado en las relaciones sociales y económicas. Por ello, este trabajo intentará llegar hasta las redes socioeconómicas que construyen la "realidad" de una desviación, la ubicación de ésta en la estructura social y su nexo con las relaciones de producción.

Se analizará la desviación como un tipo de conducta que se aparta de la norma, y aunque en el caso de las normas para el ejercicio de la sexualidad, por su calidad misma sus infractores se consideren por un discurso oficial como delincuentes y aun criminales, la línea crítica de este ensayo los tipificará simplemente como desviantes.[4]

[3] El interaccionismo simbólico es una dirección de la psicología social y de la socio lingüística, que sostiene que esta correspondencia no es automática sino más bien problemática. Véase Alessandro Baratta, *Criminología crítica y crítica del derecho penal*, México, Siglo XXI, pp. 85–86

[4] Siguiendo a Baratta, *op. cit.*, p. 99, se considerará:

Desviación: desviados son comportamientos, o personas definidos como tales porque se apartan de los modelos sociales de comportamiento (normas sociales), o de quienes reconocen tales modelos como válidos.

Licitud penal: ilícitos penales son los comportamientos definidos como tales por la ley penal, es decir, los delitos (criminalidad primaria, normas realizadas por el legislador).

Criminalidad: criminales son las personas a quienes se han aplicado, con efectos socialmente significativos, definiciones legales de delito (criminalización secundaria, por obra de los organismos instituidos para la aplicación de las leyes penales).

Negatividad social: son socialmente negativos los comportamientos que contrastan con necesidades e intereses importantes de los individuos o de la comunidad con base en criterios de valoración tenidos como válidos.

El desviante se concibe no en términos de una cualidad ontológica eterna e inmutable, sino en relación con su contexto, como producto social seleccionado; lo mismo ocurre con su criminalización, desde la creación de la norma hasta la sanción y la pena, pues todos éstos son hechos sociales y como tales son construcciones sociales; los hechos sociales se construyen en la sociedad y la sociedad los califica. Esta calificación puede ser ampliamente compartida por los agentes sociales, quienes pueden incluso considerar que un juicio se basa en creencias verdaderas, aunque éstas no correspondan con los hechos.[5]

La criminalidad se convierte entonces en una categoría atribuible a algunos individuos por parte de quienes tienen el poder de crear y aplicar la ley penal a través de mecanismos selectivos en los que tienen injerencia la estratificación y el antagonismo entre los grupos sociales.[6]

Se considerará el estigma que carga el desviante, no sólo en los mecanismos de estigmatización y de control social, teniendo simplemente como marco la realidad social, sino tratando de interpretar el fenómeno de la desviación a partir de la estructura social en la que se inserta; también se intentará buscar la determinación social del contenido del conocimiento que implica el estigma, como marca, como mal "en sí mismo" o como relación.

Las sociedades califican y clasifican a sus miembros según sus atributos, y a este proceso se le puede vincular con la "identidad social". Esta evaluación se transforma "en expectativas normativas, en demandas",[7] a las que debe responder una "identidad social" ideal. Cuando un individuo posee una "identidad social" real lejana a la ideal tiene la falla o la diferencia que genera la segregación. El estigma se convierte

[5] León Olivé, *Conocimiento, sociedad y realidad. Problemas del análisis del conocimiento y el realismo científico*, México, FCE, 1988, pp. 39–59.

[6] Alessandro Baratta, *op. cit.*, p. 114. Véase también: Ian Taylor, Paul Walton y Jack Young, *Criminología Crítica*, México, Siglo XXI, pp. 15–20. Véase Eduardo Novoa Monreal, *op. cit.*, pp. 68–83.

[7] Erving Goffman, *Estigma, la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1989, p. 12.

así en materia de relaciones humanas en las que el portador de una diferencia puede cargar el estigma en un grupo y no en otro, en un tiempo y no en otro, es decir, en un asunto geográfico, social e histórico.

Los desviantes cargan la marca diferenciadora del estigma y son de hecho diferentes a lo corriente. En gran cantidad de grupos sociales está comprobada la imposibilidad de aceptar o tolerar las diferencias y los que son percibidos como tales por la mayoría son objeto de menosprecio y discriminación. Tratándose de desviantes, el discurso del poder puede también crear criaturas abominables; puede hacer crecer el exceso y la grandilocuencia, ensanchar lo más estrecho.

Se considera al estigmatizado como humano defectuoso portador de una mancha que contagia, relacionada también con una posibilidad de culpa o quizá con un castigo,[8] todo lo cual implica para los "no estigmatizados" "peligro", y debe sugerir segregación y desprecio.

El desviante está descalificado como miembro del grupo, incluso a veces como sujeto de derecho. Esta última descalificación puede ocasionar desde un intento de su "corrección" (supuesta fórmula positiva) hasta su "desaparición" (fórmula extrema negativa, a lo que cabe críticamente preguntar ¿quién corrige?, ¿qué se corrige?, ¿por qué? y ¿con qué derecho?).

Entonces, se crea a los infames en función del control social y su función es el control social. Esto será así porque el desviante asume una identidad deteriorada, carga un estigma que permite el control y el ejercicio del poder. Algunos que ejercen su existencia dentro de la norma, pretenden que la totalidad de los miembros del grupo se inserten en ella; su cosmovisión parte de su estado y grupo, censurando, delatando, acusando y condenando la diferencia. Los desviantes, entonces, tienen que considerarse a partir de los que no lo son. Es posible que aquellos que se desvían cumplan una función social homogeneizante, aquella que excluye al dife-

[8] Jean Delameau, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 9–49. Véase también Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 189–209.

rente y alivia así tensiones colectivas,[9] porque para canalizar los grandes miedos e inseguridades del grupo, es hasta cierto punto fácil designar a un enemigo, quizá a algún culpable que pueda servir de chivo expiatorio para lavar la mancha o purificar el pecado. De esta manera, los desviados de la norma son los seleccionados para que en ellos se transfiera la culpa de los no estigmatizados, o como lo señala Baratta,[10] se transfieran al delincuente las propias agresiones. Esto significaría que se proyectan sobre el delincuente las tendencias criminales de los "ajustados a la norma".

La calificación social obliga al individuo a enfrentarse a una serie de restricciones si es ya una persona desacreditada. Si el grupo desconoce su "diferencia" y el individuo puede ocultarla, su identidad es sólo desacreditable, con un gran costo para la persona. Como el estigma puede generar penalización, es posible que se produzcan en el "diferente" sentimientos de inseguridad que pueden manifestarse tanto en un intento de borrar la diferencia, como en aislamiento voluntario, en agresión o en esfuerzos por lograr la adaptación.[11] Cuando el grupo social es pequeño, la desviación que provoca el estigma, no sólo afecta la imagen presente del individuo, sino también sus relaciones actuales y futuras porque la mancha se fija a la identidad personal. La intolerancia a la diferencia produce en los desviantes una aguda ambivalencia en su identidad: saberse ser humano igual a los demás del grupo, pero al mismo tiempo, "diferente".

A la diferencia se le teme, a las clases subalternas también, por eso, es frecuente que tanto en el pasado como en la actualidad se identifique bajo nivel socioeconómico con criminalidad.[12] Criminalidad a la que se teme, población de la que se duda, y se duda también de su comportamiento sexual ajustado a la norma. Así, las clases desposeídas fueron y

[9] Jean Delameau, *op. cit.*, p. 577.
[10] Alessandro Baratta, *op. cit.*, p. 51
[11] Erving Goffman, *op. cit.*, pp. 12–30.
[12] Jean Delameau, *op. cit.*, pp. 299–301. Véase también Michael Mollat, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, México, FCE, 1988, pp. 177–228.

pueden ser las escogidas negativamente por los mecanismos de criminalización.[13]

El sistema que constituye la relación criminalidad–penalidad crea las desviaciones al transformar las irregularidades a la norma en infracciones, y provoca la creación real o ficticia de los delincuentes mediante procedimientos como detenciones injustas en zonas pobres, la vigilancia de sectores potencialmente peligrosos, o bien mediante el mismo sistema carcelario, ya que en las prisiones se producen criminales.

El concepto "anormal" no puede concebirse sin el conjunto de instituciones de control, de los mecanismos de vigilancia y de organización del orden.[14] La noción de desviación a través del estigma se transforma así en una conexión entre el individuo y la sociedad. Aquel que no acata la norma se ha desviado, es un desviado, y su acción requiere actitudes o acciones reparadoras. En el terreno del ejercicio de la sexualidad, por estar éste tan cercano a la mancha de la impureza, la infracción o el desvío de las normas involucra una gran lesión a la identidad. La concepción de delito involucra la noción de culpa, y la unión de la sexualidad a la mancha, pecado y culpa, ha sido relativamente fácil de construir. Es posible que uno de sus orígenes haya estado en el intento de provocar miedo a la sexualidad propia, algo que llegara a transformarse en culpabilidad. El poder persiguió en Occidente las posibles desviaciones en el ejercicio de la sexualidad, en el ámbito de lo público, el adulterio, la bigamia y el amancebamiento, y en la esfera de lo privado, la prostitución, la homosexualidad y el incesto. Una sexualidad desbordada es algo que fácilmente se puede agregar a cualquiera por otro motivo desviante, tal vez por ser la desviación por excelencia, la sombra, lo sucio, lo impuro, el pecado, el tabú.

Los desviantes llevan una mancha que tiene la facultad de contagiar y el signo de estigma proveniente de una fuente

[13] Francisco Tomás y Valiente, *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza, 1990, *passim*.

[14] Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, Madrid, Piqueta, 1990, p. 83. Del mismo autor véase *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1987, pp. 175–198.

de identidad social, por tal razón el prestigio de los que se acercan a ellos puede verse amenazado. Esta circunstancia ha sido muchas veces manipulada por el poder en el proceso selectivo de criminalización.

En la época que nos ocupa, los desviantes sexuales van a ser "hallados" por el poder a través de dos mecanismos: mediante la delación de padres y madres, de vecinos, o de personas afectadas por pasiones como los celos, la envidia o la venganza, y por medio de la irrupción del poder estatal en la vida íntima, en el hogar de la vida cotidiana. En el caso de la delación podemos observar el uso del poder estatal o eclesiástico para beneficios propios; aquí aparece un campo fértil para el descargo de todo tipo de pasiones y para la utilización del poder político por los comunes.

Resulta espeluznante observar cómo una simple denuncia, una negligencia, un olvido judicial o un rápido juicio pueden marcar la desgracia, la vida, la suerte o la muerte de un individuo. Esto debe conducir inevitablemente a una reflexión sobre el poder, el valor de la vida humana y las posibilidades del ejercicio del mal en el poder.

Pero, ¿cómo se introduce el mal en los hombres? Paul Ricoeur[15] sostiene que en el hombre existe una debilidad constitucional, o labilidad, o falibilidad que hace que el mal sea posible. Es una condición humana que consiste en la desproporción del hombre consigo mismo, ya que éste es más grande y más pequeño que su propio "yo". Es una limitación del hombre que surge directamente de la relación desproporcionada entre la finitud y la infinitud.

Ricoeur ubica desde la consideración trascendental, la perspectiva finita relacionada con el recibir y, siguiendo a Kant, identifica a ésta con la noción de punto de vista o perspectiva, se refiere al carácter limitado y unilateral de la percepción y la vincula a un principio de estrechez, porque el mismo hombre finito es el que emite el discurso sobre su propia finitud. Sin embargo, existe la probabilidad de transgresión a esta finitud en el lenguaje, porque la palabra tiene la capacidad

15 Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, pp. 20–160.

de expresar el punto de vista mismo, tiene la posibilidad de hacer "que la misma perspectiva sea significativa".[16]

El problema de la infinitud o finitud lo coloca Ricoeur en la situación del hombre entre el ser y la nada, entre la negación existencial, la innecesidad de existir, la tristeza de lo finito que abarca sentimientos como falta, temor, pérdida, decepción, dispersión y la afirmación como gozo de existir, como la acción de poner, de presencia. El hombre como resultado mixto de la afirmación originaria y la negación existencial, y por ello débil, mediador frágil para consigo mismo y cuya debilidad hace posible la penetración del mal.

En virtud de la labilidad surge la posibilidad del mal, y en este caso, esta frágil mediación sólo aparece en el campo de la manifestación del mal. La labilidad también es la condición del mal porque no sólo connota la posibilidad de caer sino también la misma caída, "porque el hombre sólo puede ser malo dentro de las líneas de fuerza y de debilidad de sus funciones y de su destino".[17] La labilidad no sólo es la debilidad originaria en la que se inserta el mal, sino también la capacidad para que el mal "se ponga", y lo haga bruscamente porque existe la inocencia previa.

Considerando estas premisas de Ricoeur, pero al mismo tiempo manteniendo una cierta distancia con respecto a ellas,[18] podemos pensar que algunas manifestaciones del mal pueden canalizarse hacia ciertos símbolos como la mancha o el pecado.

La mancha es uno de los símbolos más arcaicos. Este símbolo está vinculado a las nociones de sagrado y consagrado, e implica sus contrarios, suciedad e impureza, por lo que sugiere la necesidad de purificación. La noción está inmersa en las hierofanías,[19] en sentido negativo, por significar peligro del alma,

[16] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 51.

[17] *Idem*, p. 159.

[18] Paul Ricoeur en la *Simbólica del mal* considera a la mancha y al pecado como símbolos del mal; en este trabajo se analizarán como objetos símbolos para la canalización del mal.

[19] Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1988, pp. 390–415.

contaminación profana, y en suma miedo, e incluso tal vez terror. Miedo a las consecuencias de una ofensa a un Dios que pueda manifestarse en desgracias para el mundo, donde desaparece la línea entre los fenómenos físicos y la ética. Miedo a una culpabilidad por la certeza de la imposibilidad de poder disociar al mal de la desgracia.[20]

Aquí aparece el ejercicio de la sexualidad como la impureza por excelencia desde tiempos muy antiguos. Por su vinculación en las conciencias con las desgracias del mundo, esta mancha, relacionada desde tiempos arcaicos con la venganza divina por la sangre derramada, es objeto de gran énfasis en cuanto a prohibiciones y sanciones, y la extensión y ampliación de su condena llega a ser más grande que aquellas faltas que puedan implicar la extinción de una vida.[21] Con el miedo a la contaminación se inicia el hombre en el mundo de la moral sexual, y a partir de ese temor, la idea de prohibición implica no sólo la negación de algo, sino que en el campo de la sexualidad significa además la necesidad de lavar la mácula por temor a la venganza posible. La desinfección se inicia con la segregación del manchado y después puede seguir con el exilio o la muerte (su desaparición).

El pecado supone la existencia de un Dios, es la transgresión a un compromiso personal, a una exigencia infinita de un poder inconmensurable. Es la ruptura de una relación que si bien no infecta como la mancha, es también desviación. Es un cautiverio, por lo que su eliminación implica las nociones de liberación y rescate.[22] Pecar es faltar a los mandamientos de Dios y éstos constituyen la base moral (de lo bueno y lo malo) de los creyentes, aunque esto signifique contrariar la autonomía humana.[23] La sociedad cristiana oc-

[20] Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 190.

[21] Paul Veyne, "Imperio Romano", en *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 20–227. Véase también a James Brundage, *Law, sex and cristian society in medieval Europe*, Chicago, University of Chicago, 1987, pp. 10–47.

[22] Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 213–246. Véase también Robert Merrihow Adams *et al.*, *Los mandatos divinos y la moralidad*, Paul Helm (comp.), México, FCE, 1986, pp. 7–29.

[23] Kant sostiene que toda identificación de la moral con la voluntad de Dios contraviene a la autonomía humana. Una persona obra de forma autónoma sólo si la impulsa un motivo puramente moral, por ello el castigo divino es amoral.

cidental que parte de la base del pecado original como uno de los dogmas básicos de su discurso, vincula al ejercicio de la sexualidad con el pecado. Se le va a relacionar con Satán y esto se manifestará tanto en la multirrepresentación de ambos unidos, así como con pensamientos y discursos sobre sus trampas y tentaciones. Desde los discursos de los primeros padres de la Iglesia hasta obras consagradas como la *Divina comedia* de Dante y *El jardín de las delicias* de Bosco, por citar sólo unos ejemplos, pueden percibirse los nexos entre sexualidad y pecado, entre impureza y averno.

El brazo de Satanás no sólo se introduce directamente en la subversión del patrón cristiano de sexualidad, sino que también puede penetrar para impedir y controlar su ejercicio. La hechicería y el maleficio son la vía; la mujer, el instrumento. El miedo genera violencia, y en algunas sociedades patriarcales, el miedo hacia el otro sexo data de tiempos muy antiguos.[24] Para la mujer ha sido más fácil el esclarecimiento de esa realidad y su aceptación, pero no para el hombre.[25]

La raíz de este miedo, la cercanía de la mujer a la naturaleza,[26] no ha podido cabalmente ser superado, y esa "diferencia" ha generado con mucha frecuencia hostilidad y violencia. A la mujer se le teme y este temor tiene raíces eróticas y sexuales, por ello se le vincula fácilmente a lo extraño y así a la magia, a la oscuridad y a las tinieblas. "El extraño misterio" femenino generó una rápida unión con la impureza, los flujos, el parto, la sangre y la sexualidad, y se asociaron con la mancha y con la necesidad de purificación.[27]

La angustia del hombre ante la perspectiva de verse aniquilado por la venganza divina exalta la importancia de borrar la impureza de la expiación. Se interioriza la creencia de

[24] Jean Delameau, *op. cit.*, pp. 471–472.

[25] Agradezco a Rolando Collado los comentarios que me hizo a este respecto.

[26] María del Carmen Rovira tiene un trabajo interesante sobre la naturaleza femenina en el pensamiento teológico en *La naturaleza femenina. Tercer coloquio nacional de filosofía*, México, UNAM, 1985, pp. 37–54.

[27] Simone de Beauvoir, *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1984, pp. 181–308.

la necesidad de castigo para vengar la impureza con la esperanza de regresar al camino correcto, al orden y, quizá, al perdón, pero sólo a través del sufrimiento. La venganza divina cae sobre todo en aquel que viola lo prohibido y a veces se piensa que la presencia de un sufrimiento es un anuncio de que se ha rebasado lo prohibido. De esta forma se trabaja el temor y se racionaliza el esfuerzo por explicar el sufrimiento humano, un poco quizá tratando de exculpar a la divinidad de la realidad desgraciada.

El vínculo entre la sexualidad considerada desviante y Belcebú empezó a estrecharse, realmente, en la época de la consolidación del discurso cristiano y de la exaltación malvada de la figura de Satán, aproximadamente para el siglo XIII d. C.; a partir de entonces, el demonio se convirtió en el símbolo de la carnalidad. Como todo desviante del paradigma sexual cristiano estaba atado a la impureza, a la mancha, y tocaba entonces los límites difusos del honor, era en suma un infame. Al igual que todo aquel que se aleja del camino de la norma, los desviantes sexuales no tienen muchas alternativas; o tienen que sobrevivir ocultando su diferencia o se ven obligados a enfrentarse a un poder y a una sociedad calificadora y hostil. Los adúlteros, bígamos y prostitutas tratan de encubrir sus acciones, el problema es manejar la información que se posee acerca de su diferencia, porque la censura no sólo va contra la sexualidad no permitida, sino también contra los individuos desviantes de la norma.

En la segunda mitad del siglo XVIII surge una teoría penal novedosa, base de la tradición del derecho penal, la cual, sintetizando la filosofía política del Iluminismo, construye una concepción jurídica de los conceptos "delito" y "pena".[28] Cesare Beccaria, con su obra *Dei delitti e delle pene* (1764), es el representante más destacado de esta corriente de pensamiento que se basa en la idea utilitarista de la máxima felicidad para el mayor número y en el contrato social. Del contrato social deriva la negación de la pena de muerte, y de

[28] Alessandro Baratta, *op. cit.*, p. 25. Véase también Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, p. 54.

los principios humanitarios, el rechazo a la práctica de la tortura; del principio de la máxima felicidad el criterio de que el tamaño de la pena es el sacrificio mínimo necesario de la libertad individual que ella implica,[29] todo lo cual significaba un gran cambio en el tratamiento a la desviación. Sin embargo, ni Beccaria ni otros revolucionarios del tratamiento penal como Saint–Fargeau o Brissot escapaban de definir al criminal como enemigo de la sociedad, por ello, refinaron y ordenaron algo que ya se venía dando en forma paulatina desde la baja Edad Media: la sustitución del litigio por la persecución pública.[30] A partir de este momento el infractor ya no sólo lo será hacia el otro individuo afectado, sino también ante el rey, y en el caso de infractores sexuales también ante Dios.

Entonces el castigo no debía derivarse de la falta en sí, sino del daño que causaba a la sociedad, por lo que la severidad debería estar en razón directa de la debilidad de la sociedad en cuestión. Sin embargo, ésta tendría que ser precisa; el castigo debía ser sólo el estrictamente indispensable para la protección de la sociedad en su conjunto. Se trataba de que el crimen no se repitiese, había que aislar al culpable para preservar a la sociedad del daño.

Para esta época, en España y sus colonias el encierro no constituía ninguna novedad, el aislamiento del culpable existía ya desde décadas anteriores como en los casos de algunos recogimientos para mujeres, y su justificación no se debe a teóricos del siglo XVIII, pues su teorización se dio después, ya entrado el siglo XIX. Sin embargo fue bajo el reinado de los Borbones cuando esta práctica se empezó a aplicar sistemáticamente para ordenar, desde la vida holgada de los vagabundos, la irregularidad de los adúlteros, hasta la moral "lujuriosa" de las mujeres.[31]

[29] Cesare Beccaria, *Tratado de los delitos y de las penas*, México, Porrúa, 1988, *passim*. Véase también Alessandro Baratta, *op. cit.*, p. 26.

[30] Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, p. 54.

[31] Esta afirmación se basa en la lectura de más de doscientos expedientes en el Archivo Judicial del Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal en la Ciudad de México.

El ejercicio de sexualidades no permitidas era materia de moral; se les concebía como pecado y delito al mismo tiempo. En el Siglo de las Luces otras transgresiones poco a poco se iban alejando de la esfera del pecado hasta culminar, a principios del siglo XIX, con la secularización de la mayor parte de ellas. La Inquisición abandonó el terreno de casi[32] todas las faltas al patrón cristiano de sexualidad, pero realmente se duda de que la Iglesia, y en gran medida muchas conciencias, hayan estado de acuerdo en sacar al diablo de ahí.

La cultura novohispana del siglo XVIII produjo también a sus desviantes. Entre ellos, los transgresores del modelo cristiano de sexualidad ocupaban un lugar importante por la calidad de "desvío" y su número, aunque también, y sobre todo, por el celo con el cual las autoridades civiles buscaron tal delito cuando invadieron ese campo. El problema de los desviantes sexuales era ahora de sus intenciones y del desorden que provocaban. Estos desviantes requerían de un castigo, un sufrimiento, un sufrimiento purificador, pero al mismo tiempo dentro del nuevo pensamiento penal, de una pena como expresión de la defensa social, la pena como un contraestímulo al impulso criminal. La paradoja de estas desviaciones consistía en encontrarse entre el pecado y el delito, y entre un sistema penal arcaico y un moderno derecho penal.

El castigo para estos desviantes fue entonces una clara expresión de esta contradicción, pues las penas fueron en algunas ocasiones idénticas a las de tiempos muy antiguos, y en otras correspondieron a la ideología de la defensa social.[33]

[32] Con excepción de la solicitación.

[33] La ideología de la defensa social que surgió al mismo tiempo que las revoluciones burguesas sostuvo estos principios:

A) El principio de legitimidad: el Estado como expresión de la sociedad está legitimado para reprimir la criminalidad.

B) Principio del bien y del mal: el delincuente es un elemento negativo y disfuncional del sistema social. El desviado es el mal, la sociedad el bien.

C) Principio de prevención: la pena no sólo retribuye sino previene.

D) Principio de igualdad: la ley penal es igual para todos.

E) Principio de interés social: los intereses protegidos mediante el derecho penal son intereses comunes a todos los ciudadanos. Véase también Alessandro Baratta, *op. cit.*, pp. 36–37.

En las postrimerías del virreinato estas penas correspondían a cualquiera de las cuatro grandes formas de táctica punitiva empleadas a lo largo de la historia de la humanidad:

1. La deportación, expulsión, destierro o desaparición física del individuo.
2. El rescate, recompensa, pago de deuda o multa.
3. Las marcas infamantes en el cuerpo.
4. El encierro.

El destierro se empleaba para evitar el contacto entre parejas, con el fin de impedir uniones. Esto se realizaba en algunos casos como en el de amancebamientos, bigamias o adulterios. La desaparición temporal del individuo se llevaba a cabo en el caso de que los acusados fuesen curas solicitantes para evitar el escándalo. La desaparición definitiva del criminal se daba en los casos de homosexualidad. La recompensa o pena pecuniaria se daba en algunos casos de violación o estupro, o cuando la virginidad de la dama se había perdido bajo palabra de casamiento y éste no podía efectuarse. Las marcas infamantes, como lo son los azotes, se aplicaron a sodomitas, y el encierro, para las prostitutas o mujeres de vida "poco arreglada".

Todos estos infractores sufrían además de su castigo, "un encierro garantía"[34] en tanto se realizaban las investigaciones y se llevaba a cabo el proceso. Este encierro se transformaba en encierro sustitutorio (con vías a la corrección) como en el caso de mujeres de "vida desordenada", o en el caso de los solicitantes que eran obligados a retirarse a un convento.[35] En muchos casos el encierro primario, el de garantía, fue considerado como suficiente castigo en casos de adulterio, ya que, como el fin era restituir el matrimonio, era necesario liberar al reo. Resulta interesante que el encierro como pena sólo se

[34] Un encierro garantía es aquel que practica la justicia en el curso de la instrucción de un caso criminal, o el poder, cuando teme a su enemigo. Se trata menos de castigar que de tener a buen recaudo a una persona. Véase Michel Foucault, *La vida de los hombres infames, op. cit.*, p. 48.

[35] Las afirmaciones que se hacen sobre el problema de "solicitación" se basan en la lectura de decenas de expedientes del Ramo Inquisición del Archivo General de la Nación en México. Más adelante se precisarán.

empleara para mujeres de vida "no decente" y en algunos casos para eclesiásticos solicitantes. En el caso de los sacerdotes, es comprensible que el retiro del individuo se diera para evitar el escándalo para una Iglesia muy preocupada por la ortodoxia del comportamiento personal eclesiástico, pero en el caso de las mujeres habría que profundizar a qué razones y a qué funcionalidad respondía.

Para las mujeres novohispanas, el encierro no se concretaba en llegar a un recogimiento,[36] sino que abarcaba a otra institución mayor denominada "depósito". El depósito fue una práctica que nunca estuvo muy claramente definida, pero sí fue empleada tanto por la Iglesia como por el Estado. Consistía en un encierro de la mujer para "protegerla" y, o, "vigilarla" del mal exterior o interior real o ficticio, propio o ajeno. Teóricamente no era un castigo, se justificaba como protección, pero en realidad sí lo era, porque cancelaba la libertad de la depositada y la obligaba a realizar trabajos en contra de su voluntad y sin remuneración, ya que las mujeres depositadas generalmente realizaban alguna labor para el depositante.

Fue un recurso empleado frecuentemente por la Iglesia, generalmente en forma de custodia de las desposadas desde las amonestaciones hasta la boda, para proteger la virginidad de las indígenas,[37] aunque también se empleó para proteger la libertad de los jóvenes en la elección matrimonial ante la oposición de los padres.[38] Constituyó un ejercicio usado frecuentemente por las autoridades civiles para vigilar la conducta femenina, quizá porque a ésta se le temiera, se dudara de su inferioridad, debilidad, fragilidad, racionalidad o au-

[36] Los recogimientos eran instituciones de reclusión para mujeres. Desde aquéllas en proceso de separación del marido hasta adúlteras, prostitutas, tepacheras, homicidas y, después en la lucha por la Independencia, las que cometían el delito de infidencia, fueron encerradas en ellos. Véase Josefina Muriel, *Los recogimientos de mujeres*, México, UNAM, 1974, *passim*.

[37] Deborah Kanter, *Mujeres depositadas: A view from the country side*, University of Virginia, Research Report, 1990, *passim*.

[38] Patricia Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial*, México, Alianza, 1991, pp. 108–109.

tocontrol. De cualquier manera toda mujer, infractora o no, era candidata a ser recluida.

Todas estas penas cayeron sobre los practicantes de sexualidades no permitidas, pero antes y con ellas también los discursos, y éstos se erigieron sobre faltas anónimas, hubo discursos sobre las normas, discursos policiales, discursos para conformar los delitos, discursos sobre los pensamientos, sobre los sentimientos y sobre las pequeñas acciones. Estas fueron prácticas discursivas que articuladas a las condiciones de producción y recepción de la formación social, resultaron generadoras de sentido y contenían en sí mismas la práctica del poder y de la ideología. La ideología se extiende como un espacio de producción simbólica, desde el extremo cognoscitivo a la alienación, y es contradictoria y múltiple. Múltiple como concepto que conduce irremediablemente al pensamiento sobre las varias posibilidades de mediación que pudieran existir entre la producción y recepción de su contenido, o quizá a la referencia de la factibilidad de la existencia de culturas populares alternativas, o simplemente al problema de la eficacia o al de verosimilitud.

Discursos que abordan el problema del ejercicio de la sexualidad, que para una ética tradicional puede ser tema del territorio de la moral, que puede convertirse en derecho y que en la Nueva España se vio reflejado en normas para las sexualidades permitidas y en normas para las sexualidades no permitidas, generadas tanto por la Iglesia como por el Estado. Paradójica resulta la idea de la existencia de normas para el ejercicio de ciertas formas de sexualidad no permitidas, porque no se legisla sobre lo prohibido, sin embargo, las normas como institucionalización de las ideas dominantes han existido para regular todo tipo de prácticas sexuales desde las primeras culturas de la humanidad.

Esto conduce al problema de la determinación social del discurso del Estado y de la Iglesia españoles, ¿qué sucede con su origen, permanencia y consecuencias sociales?, ¿cuáles son los alcances de su posibilidad de recepción?

II El contexto

La ciudad como el marco de existencia de los hombres. La vida material como los límites de la vida humana.

La Ciudad de México en las postrimerías del virreinato

EL CUADRO QUE ofrece la Ciudad de México de fines del siglo XVIII está lleno de símbolos. Este espacio urbano en las dos últimas décadas del Siglo de las Luces y en la primera del siglo XIX, es indudablemente rico en significantes. Como toda ciudad, constituye el marco de vida del hombre urbano, el escenario de la vida material que delimita la existencia.

Es un espacio fundamentalmente humano, pero también sede de cosas y lenguajes.[1] Es el sitio y expresión de lo cotidiano, de las acciones grandes y pequeñas de las personas, de sus aportaciones, de la producción y del intercambio. Órgano de centralización de valores y estructura con equipamientos colectivos[2] es, además, la expresión de la sociedad, de la ideología y de la política. Es la esfera donde los individuos se unen, una gran obra cultural, pero sobre todo, es la residencia del poder.

Este estudio se refiere al poder y a su antípoda, la resistencia. Se ocupa de las normas y de las instituciones, de comportamientos y desviaciones, de moral, del derecho y de los grupos. Los equipamientos colectivos, aquellos que podrían considerarse como la infraestructura y la administración urbanas, es decir, servicios urbanos y planificación, tienen un amplio significado en las relaciones de poder; tienen como función la integración del sistema.

[1] Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV–XVIII*, Madrid, Alianza, 1984, t. I, p. 284.

[2] Francois Fourquet y Lion Murard, *Los equipamientos del poder*, Barcelona, Gustavo Gilly, 1978, *passim*.

Para entender las normas, la reacción social hacia ellas, las posibilidades culturales y físicas del litigio y las conexiones entre los sistemas penales y las estructuras económicas y sociales, es vital conocer el espacio, la esfera física de lo verosímil.

El tiempo de los cambios

El siglo XVIII fue para España y sus colonias un periodo de profundos cambios políticos, económicos e ideológicos. El ascenso al trono de la Casa Borbón significó el inicio de grandes esfuerzos por la "nacionalización" de la economía española: la recuperación de las concesiones comerciales concedidas a naciones europeas, el incremento en la explotación de las colonias y el impulso a la producción en la metrópoli para la exportación a mercados coloniales.[3] Significó también el arribo a la modernidad a través del despotismo ilustrado, el impulso de la agricultura, el comercio y la industria con sistemas racionales; el desarrollo del pensamiento de la Ilustración junto a la difusión y el estímulo a las artes y las ciencias. Representó el esfuerzo por el logro de la primacía de la Corona sobre los intereses privados y sobre el poder de las corporaciones: la Iglesia, los grandes comerciantes y los hacendados, los señores de la tierra, todo lo cual implicó cambios administrativos, políticos, económicos y sociales.

Se dieron medidas y prohibiciones para controlar el gran poder que hasta entonces había adquirido la Iglesia. Se atacaron los monopolios de los grandes consulados de comerciantes, se abrió la libertad del comercio, se constituyeron reformas para el impulso a la minería, para incrementar la explotación de las colonias, el ejército se profesionalizó y se realizaron importantes reformas hacendarias y fiscales.

En este ámbito, la Ciudad de México, para la segunda mitad del siglo XVIII, era una gran ciudad que trataba de ser con-

[3] J. Stanley y Barbara Stein, *La herencia colonial de América Latina*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 84–85.

trolada por el Estado;[4] era también la ciudad más grande de América, una ciudad de la modernidad. Sede de los más altos poderes civiles y eclesiásticos, y el centro económico más importante de las colonias españolas. Era la ciudad americana más poblada, ya que el censo de 1790 revela una población de 113 240 personas. En ellas residían europeos, criollos o españoles nacidos en América, indios, negros y mezclas raciales o castas. El grupo más grande lo constituían los criollos, que representaban 47.25% de la población, seguidos por los indios con 22.60%, los mestizos con 12%, los mulatos con 6.60%, los europeos con 2.25%, los negros constituían 30% y las castas o mezclas interraciales 9%,[5] todos inmersos en el gran dinamismo económico y social que caracterizó a la Ciudad de México bajo los Borbones. Cada grupo ávido de alimentos, mercancías, infraestructura y servicios, y cada individuo colaborando con su pequeña aportación a la tensión urbana. Era un gran centro de mezclas interraciales,[6] y si bien en los primeros tiempos de colonización la división de razas correspondía a la división social por estamentos, para este periodo la ciudad se convertía en testigo de la ausencia de patrones raciales estrictos que determinaran la participación económica y social de los individuos. El gentilicio "español" empezaba a significar no tanto orígenes genéticos, sino culturales y económicos, y así existía la oportunidad de encontrar a un peninsular de origen, tanto en la élite novohispana, como de artesano o sirviente,[7] y a la inversa, también podía hallarse huellas de sangre mestiza o negra entre las clases pudientes.[8]

[4] Braudel al clasificar ciudades, llama ciudades controladas a las de la primera modernidad, a aquellas "disciplinadas" por el Estado. Ejemplifica con las españolas del siglo XVIII. *Cf.* Braudel, *op. cit.*, p. 455.

[5] John E. Kicza, *Empresarios coloniales, familias y negocios en la Ciudad de México durante los Borbones*, México, FCE, 1986, pp. 15–16.

[6] Gabriela Brun, "Las razas y la familia en la Ciudad de México en 1811", en *Ciudad de México, ensayo de construcción de una historia*, Alejandra Moreno (coord.), México, INAH, 1978, p. 114.

[7] John E. Kicza, *op. cit.*, p. 28. Véase también Gabriela Brun, *op. cit.*, pp.114–115.

[8] Doris M. Ladd, *La nobleza mexicana en la época de la Independencia 1780–1826*, México, FCE, 1984, pp. 36–37.

Una cosa indudable puede afirmarse con certeza: la Ciudad de México constituía el centro y residencia de la mayor parte de la clase alta o élite novohispana, y por tanto, también del poder económico de la Nueva España. En ella tuvieron sede las grandes riquezas producto de la minería, del comercio y también algunas de la agricultura, además de ser el centro más importante de consumo y comercialización de todo el virreinato.

Para fines del siglo XVIII, la Ciudad de México se había convertido en la ciudad de mejores y mayores palacios de toda Hispanoamérica, surgieron por doquier algunos palacios de línea clásica y barroca como la casa de los Marqueses de Jaral de Berrio, la de los Condes de Santiago de Calimaya, la casa de los Condes del Valle de Orizaba, el palacio del Marqués de Guardiola, la casa del Marqués del Apartado, la del Marqués de Prado Alegre,[9] y otras muchas residencias sede de una poderosa pero pequeña élite novohispana. Pocas familias integraban este sector, pero eso sí, algunos millonarios y la mayoría nobles que vivían en medio del boato y la ostentación. El reducido grupo de nobles españoles o descendientes de los conquistadores había crecido bajo los Borbones, debido a la compra de títulos, por lo que una parte era nobleza de reciente cuño con raíces en el comercio o la minería.[10] El lujo y los gastos para el mantenimiento y operación de estos palacios eran muy elevados;[11] tal vez estas amplias erogaciones obedecieran a que las cortes, y en particular el número de sirvientes que rodeaban a esta nobleza, generalmente eran muy numerosos.

Para 1811, el censo revela que aproximadamente 30% de la población económicamente activa, o 10% de la población total de la Ciudad de México, se dedicaba al servicio domés-

[9] *Idem*, pp. 94–102.

[10] Nota de la doctora Pilar Gonzalbo.

[11] Doris Ladd señala que Gabriel de Yermo, por ejemplo, llegaba a mantener en su casa en el año de 1811 a 42 personas; José Juan de Fagoaga a 36, y que el Conde de Heras tenía 18 criados; indica también que en el año de 1787 el Conde de la Torre Cosío gastó, sólo en gastos de casa, 63 mil pesos. Véase Doris M. Ladd, *op. cit.*, pp. 97–100.

tico.[12] Según Humboldt, la población de la ciudad en las postrimerías del virreinato se calculaba en unas 137 mil personas, por lo que puede suponerse que unas 14 mil serían sirvientes.[13] Si se considera que este núcleo de población se asentaba en un espacio comprendido entre la calle de Tacuba al norte hasta la glorieta de Peralvillo, al sur hasta San Antonio Abad, al este delimitada por San Lázaro y al oeste por San Diego y San Hipólito, es decir, un área aproximada de tres kilómetros de este a oeste, por cuatro kilómetros de norte a sur, la densidad del servicio doméstico era muy alta,[14] característica que puede ser un posible indicador de profundas y agudas diferencias en la distribución del ingreso y en la concentración del mismo.

Era el centro del comercio mayor y, además, asiento del Consulado de Comerciantes y de su tribunal, órganos de los grandes comerciantes adinerados, y en los que sólo los grandes comerciantes vecinos de la Ciudad de México con bienes raíces urbanos podían votar.[15] Era el lugar donde se realizaba la mayor parte de los grandes negocios, e incluso la Feria Anual,[16] en la cual los comerciantes españoles vendían sus mercancías traídas de ultramar a estos grandes monopolistas que especulaban con ellas el resto del año. La concentración de la riqueza podía ser impresionante, como en el caso de Manuel Rodríguez de Pedrozo, que en 1770 puso a disposición de una compañía 600 mil pesos, o como en el

[12] Flora Salazar, "Los sirvientes domésticos", en *Ciudad de México, ensayo de construcción de una historia,* Alejandro Moreno (coord.), pp. 124–125.

[13] Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces,* México, FCE, 1987, pp. 132–133.

[14] Dolores Morales en su trabajo "Estructura Urbana y distribución de la propiedad en la Ciudad de México en 1813", en *Ciudad de México, ensayo de construcción de una historia,* pp. 71–107, señala que en el 1874, 35% de los individuos ocupados dentro de la población económicamente activa, residía en las casas ricas o de alto valor, lo que indica también un gran número de personas dedicadas al servicio doméstico. Véase también Kicza, *op. cit.,* p. 33.

[15] Renate Borchart de Moreno, *Los mercaderes y el capitalismo en México, 1759–1778,* México, FCE, 1984, p. 25.

[16] La "Feria" fue trasladada a Jalapa por orden real en 1718, sin embargo, se realizó en la Ciudad de México dos veces más. Véase Renate Borchart de Moreno, *op. cit.,* p. 61.

caso de José de Zevallos, un miembro del consulado que prestaba dinero a sus compañeros (en tres años llegó a prestar hasta 100 mil pesos).[17] La mayoría de ellos tenía sus negocios en la ciudad, los que consistían en grandes almacenes, con bodegas o con pequeñas tiendas y algunos también poseían varios cajones de mercaderías. Todos con varios empleados y, sobre todo, con jugosas ganancias que con frecuencia invirtieron en bienes raíces, minas, y en otros rubros como la producción y venta de pulque; en la compra de puestos públicos y de títulos nobiliarios.

Pero en la Ciudad de México no sólo se dio el control de la mayor parte del comercio interprovincial de la Nueva España, sino también una gran actividad comercial de pequeños comerciantes. La ciudad estaba llena de comercios: tiendas de abarrotes, azucarerías, lacerías, sederías, velerías, tlapalerías, semillerías, vidrierías, madererías, pulquerías, almacenes de mercancía importada y latones o tiendas minoristas de artículos importados se situaban por doquier. El centro más importante era El Parián, constituido por una serie de tiendas grandes ubicadas en el lado suroeste de la Plaza Central, donde se podía encontrar gran cantidad de productos, desde sombreros de Puebla, sarapes, ropa nueva y usada, pieles labradas de Guadalajara, hasta zapatos y frutas.[18]

Igualmente importantes eran El Portal de Mercaderes, callejón lleno de tiendas al menudeo, y El Portal de las Flores, que poseía pequeñas tiendas y servía también como muelle principal para las canoas que venían de Chalco con verduras y fruta para la ciudad. La Plaza del Volador era otro mercado importante, se encontraba al sureste de la Plaza Mayor y era uno de los principales centros para la comercialización de frutas y verduras; en él también se podían encontrar dulces, productos lácteos, semillas, carnes diversas, mercerías y puestos de ropa en general.[19]

[17] *Idem*, p. 66.

[18] Henry George Ward, *México en 1827*, México, FCE, 1981, pp. 55–56.

[19] Manuel Orozco y Berra, *Historia de la Ciudad de México desde su fundación hasta 1854*, México, Diana, 1980, pp. 118–119.

En la calle de Plateros había precisamente platerías, junto a tiendas pequeñas y fondas, pero también las calles que se encontraban atrás del Palacio de Gobierno albergaron pequeñas tiendas, y varias pulquerías, siendo ésta la zona más humilde. Detrás de la Plaza Central y al sur y suroeste de la Plaza Mayor, se ubicaban las suntuosas residencias, pero también las bodegas de los grandes mayoristas.[20]

El censo de 1790 muestra la existencia de 1502 habitantes que se clasificaron como comerciantes, desde los grandes mayoristas hasta los propietarios de pequeñas tiendas y estanquillos, así como los que vendían baratijas y alimentos de puerta en puerta. Una encuesta que se realizó en 1816 sobre los establecimientos comerciales, demostró la existencia de 700 pequeños comercios,[21] que vendían no sólo artículos y materias primas manufacturadas dentro del país, sino también del extranjero, indicadores que revelan una dinámica actividad económica.

La capital del virreinato también fue el centro manufacturero más importante, y en ella proliferaron cantidad de talleres, panaderías, tocinerías y molinos, todos bajo estricta organización gremial.[22] Cientos de artículos eran manufacturados en talleres artesanales pequeños, pero otros empezaban a elaborarse en gran escala en talleres mayores. Para 1794 existían en la ciudad 1520 establecimientos para las manufacturas, que ocupaban a 6731 trabajadores y también existían cuatro talleres reales: la Casa de Moneda, la Casa del Apartado, la Fábrica de Pólvora y la Real Fábrica de Puros y Cigarros que ocupaban dentro de sus instalaciones a 7500 trabajadores y en sus domicilios otros 5000. Es decir, un total aproximado de veinte mil personas se ocupaban en el ramo de alguna manufactura.[23] Simplemente la rama textil

[20] Jonh E. Kicza, *op. cit.*, pp. 22–23.

[21] *Idem*, p. 118.

[22] Aída Castilleja, "Asignación del espacio urbano, el gremio de los panaderos 1778–1793", en *Ciudad de México, ensayo de construcción de una historia*, México, INAH, 1978, pp. 37–46.

[23] Jorge González Angulo, *Artesanado y ciudad a finales del siglo XVIII*, México, FCE/SEP Ochentas, 1983, pp. 11–15.

ocupaba hilanderos, bordaderos, tejedores, tintoreros, sastres, entre otros; la del cuero, curtidores, talabarteros, silleros; la de la madera, guitarreros, carroceros; la de los metales, plateros, herreros, fundidores; además de los ocupados en la manufactura de alimentos como los panaderos, bizcocheros y dulceros, la mayoría asentados en el centro mismo de la ciudad, por ser donde se encontraban los consumidores con mayor capacidad de compra.[24]

Esta gran capital era el centro burocrático y educativo más importante de la Nueva España. Era sede de los altos poderes como el del Virrey, el de la Audiencia de México, el del Arzobispo y el del Tribunal Mexicano del Santo Oficio de la Inquisición,[25] pero además de un gran número de burócratas que en este periodo eran partícipes de interesantes cambios que se orientaban a la especialización en los centros de Gobierno.[26]

En esta ciudad se asentaban también, a mediados del siglo XVIII, 22 importantes colegios: la Universidad, el Colegio de Santa María de Todos los Santos, el Colegio de San Ramón, el de San Pablo, el Seminario Tridentino, el Colegio de Infantes, el de San Ildefonso, San Pedro y San Pablo, San Gregorio, el Colegio de Indias, el Pilar (Enseñanza), el Colegio de Cristo, Santo Domingo, Betlemitas, San José de los Naturales, San Juan de Letrán, Santa Cruz Tlatelolco,

[24] Jorge González Angulo señala que en los ocho cuarteles centrales se encontraban los habitantes de mayores recursos, por ser la zona de una mayor concentración de servicio doméstico. Por otro lado, un plano del centro de la Ciudad de México donde Doris Ladd ubica las principales y mayores residencias de la élite novohispana, confirma esta relación entre la concentración del ingreso y el espacio central de la ciudad. Véase Plano del Centro de la Ciudad de México, en Doris M. Ladd, *op. cit.*, p. 96.

[25] Solange Alberro al escribir sobre la sede del Tribunal apunta un interesante dato: "Al tener el Tribunal su sede en México, cualquier asunto que surgiera en cualquier lugar de la Colonia, acababa en un proceso formado en México, lo que infla notablemente y de manera artificial el promedio de la capital". Esto puede dar origen a reflexiones sobre la centralización. Véase Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571–1700*, México, FCE, 1988, p. 166.

[26] Ricardo Rees, *El despotismo ilustrado y los intendentes de la Nueva España*, México, UNAM, 1983, p. 59.

San Buenaventura, San Agustín, San Ignacio, San Miguel de Belem y Belem de los Mercedarios.[27]

Para 1793, esta urbe contaba con 397 calles y callejones,[28] donde se situaban, además de los edificios públicos, 41 conventos, siete hospitales y muchas viviendas.

Las personas se alojaban en tres tipos de viviendas. Las casas grandes, habitadas por los adinerados, que con frecuencia rentaban la parte baja de estas construcciones, donde se abrían comercios, talleres, a veces bodegas, y con frecuencia pequeñas viviendas en lo que se denominaban accesorias. Algunas de éstas consistían en un local que daba a la calle y servían como taller y vivienda para los artesanos, o comercio y vivienda para comerciantes en pequeño.[29] Las vecindades, que eran un conjunto de viviendas, la mayoría de un solo cuarto alrededor de uno o varios patios, casi siempre colocadas en dos pisos, donde habitaba la mayoría de la población. Y por último, los corrales de indios, formados por un conjunto de jacales colocados irregularmente sobre un terreno, que albergaban fundamentalmente a la comunidad indígena.[30] La mayor parte de la población de la ciudad, entonces, se alojaba en habitaciones pequeñas, la mayoría de un solo cuarto, donde no había separación ni especialización de los espacios; es probable que este cuarto haya servido sólo de dormitorio, y en el exterior se realizaran el resto de las actividades, tanto domésticas, como cocinar, o de trabajo, en el caso de los talleres.[31]

[27] Pilar Gonzalbo, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México, 1990, p. 340.

[28] Jesús Galindo y Villa, *Historia sumaria de la Ciudad de México*, México, Cultura, 1925, pp. 177–178.

[29] Jorge González Angulo, *op. cit.*, pp. 71–72.

[30] Juan Javier Pescador, *Casas, vecindades y jacales en una parroquia de la Ciudad de México, Santa Catarina, siglo XVIII*, Coloquio de Antropología e Historia Regional, México, El Colegio de Michoacán, 1990, p. 9.

[31] En el "Discurso sobre la policía", documento elaborado en 1788 que expone varios de los problemas de la ciudad, el autor se queja de que los artesanos aserraban madera, hervían cola, partían cueros y otras actividades que ensuciaban las calles. Véase Archivo del Ex Ayuntamiento de la Ciudad de México, Ramo Policía en General 1693–1791, t. I, v. 3627, exp. 1–52, y exp. 43. Ver también Juan Javier Pescador, *op. cit.*, p. 34.

Esta extensión de la vida privada a las calles, las dotaba de una peculiar alegría y de un particular bullicio que reflejaban una gran dinámica económica, pero del mismo modo también expresaban una profunda heterogeneidad étnica y agudas contradicciones sociales.

Como toda gran ciudad, tenía igualmente grandes problemas. Un documento fechado en 1788 titulado "Discurso sobre la policía de México",[32] permite observar la existencia de problemas de salubridad pública, como mercados sucios, basura en las acequias, fuentes, caños y calles; de infraestructura: empedrados mal construidos, escasez de alumbrado y desperdicio de agua por mala construcción de los caños. Problemas de contaminación por los talleres artesanales, por la introducción de ganado en las calles y plazas, por la venta de ropa de enfermos muertos en epidemias, por proliferación de puestos de comida ambulantes y por la existencia de zahúrdas. Dificultades económicas como la existencia de monopolios para el abastecimiento de servicios a la ciudad, conflictos con los gremios y problemas políticos tales como desórdenes entre los funcionarios públicos.

Parece ser que la limpieza de calles y acequias era un problema de consideración; los habitantes arrojaban una gran cantidad de desechos a las calles y también a las acequias, que a pesar de ser removidas, generaban con frecuencia malos olores.[33]

Las calles, para el último tercio del siglo XVIII, habían perdido su simétrico trazo original y muchas carecían de rótulos que indicaran su nombre. Multitud de ellas carecían de empedrado y las que lo tenían lo contaban en regular estado.[34] Muchas calles en la noche quedaban en la más profunda oscuridad, porque si bien muchos vecinos e incluso la Corona aportaron su colaboración para la extensión del

[32] *Ibid.*

[33] Archivo del Ex Ayuntamiento de la Ciudad de México (en adelante AACM). Ramo Policía Salubridad, t. I (1696–1895), *passim.* Véase también el "Discurso sobre la policía de México", en AACM, Policía en General, *op. cit., passim.*

[34] Archivo General de la Nación, México, Ramo Policía, vols. 1 y 5.

alumbrado, problemas económicos y administrativos lo impedían.[35]

En la ciudad se criaban y mataban gran cantidad de cerdos, lo que generaba un alto índice de contaminación, tanto en el aire como en las calles. Los puestos de comida abundaban, y en casi todos siempre se cocinaba algo, así, en las calles se mezclaban humos y olores diversos.

Abundaban los puestos de frutas y verduras donde todo el año podían encontrarse desde piñas, camotes, chirimoyas, chabacanos, peras, membrillos y duraznos, hasta coliflores, chiles y calabazas,[36] que entraban por medio de canoas y carretas diariamente a la ciudad. También proliferaban puestos y establecimientos donde se expendía pulque y otras bebidas alcohólicas y, de acuerdo con algunos autores de la época, eran fuente de desórdenes y excesos.[37]

Pero la capital del virreinato era asiento de lo que las autoridades ilustradas consideraban un problema social más grave: la gran cantidad de lumpen, "léperos" o vagos que residían en ella, personas en el último estrato de la escala social y económica, así, el obispo Manuel Abad y Queipo señalaba que a finales del siglo se calculaba la existencia de

[35] El autor del "Discurso sobre la policía de México" indica que el intento de iluminar las calles fue parcialmente frustrado debido al choque de jurisdicciones y la morosidad por parte de los vecinos para financiar los faroles y para, en ocasiones, encenderlos. El virrey Revillagigedo creó una oficina para el servicio del alumbrado público. Véase Ernesto Lemoine, "El alumbrado público en la Ciudad de México durante la segunda mitad del siglo XVIII", *Boletín del Archivo General de la Nación*, 2a. serie, t. IV, núm. 4, pp. 783–818.

[36] Antonio Alzate, "Textos sobre la Ciudad de México", en Sonia Lombardo, *Antología de textos sobre la Ciudad de México en el periodo de la Ilustración (1788–1792)*, México, INAH, 1982, pp. 270–275. Véase también Henry George Ward, *op. cit.*, p. 56.

[37] Sobre los desórdenes en pulquerías y vinaterías por la embriaguez, el autor del "Discurso sobre la policía de México" critica a aquellos que condenaban las pulquerías y acusaba que en las vinaterías, aun a pesar de ser centros para gente "decente", se generaban peores faltas. Para observar la actitud de la Corona y el Virrey frente a la embriaguez, consúltese AACM, Ramos Policía de Seguridad, t. 1, exp. 4, el bando sobre vinaterías, tiendas de pulquería, tiendas mestizas, cafés y bodegones, año 1809. Véase también AGNM, Ramo Policía, vol. 3, exp. 18 y vol. 7 en su totalidad. Para conocer la concentración de pulquerías por cuarteles en la Ciudad de México, véase AACM, Ramo Pulquerías, vol. 1.

800 mil familias en la Nueva España, de las cuales casi 550 mil, es decir, dos y medio millones de individuos, padecían alguna forma de pobreza.[38] Se tiene conocimiento de la existencia del problema desde el siglo XVI, pero parece ser que para la segunda mitad del XVIII y principios del XIX, la indigencia en los centros urbanos había adquirido proporciones críticas. Los avances científicos, políticos y económicos del siglo XVIII se habían reflejado dentro de los cambios sociales, en un gran crecimiento de la población, incremento demográfico que contribuyó a acelerar el proceso de urbanización en las ciudades, principalmente en la Ciudad de México. Crisis agrícolas y despojo a indígenas de sus medios de producción como consecuencia de la expansión de haciendas, ocasionaron además intensas migraciones a los centros urbanos, en particular hacia la capital del virreinato, en las últimas décadas del siglo XVIII.[39]

Todos estos factores se reflejaron en un crecimiento demográfico sin precedentes en la Ciudad de México para las últimas décadas del periodo colonial. Este crecimiento conllevó desarrollo económico, pero también multitud de contradicciones. Los Borbones abrieron el camino para el desarrollo de ciertos factores productivos, pero al mismo tiempo, a través de multitud de prohibiciones y monopolios, cerraron otras muchas posibilidades de desarrollo económico. De este modo, por ejemplo, en la Ciudad de México, se estimuló el crecimiento de la manufactura de cigarros a través de la Real Fábrica de Tabaco, que llegó a ocupar hasta siete mil trabajadores,[40] pero se frenó la mayor parte de las manufacturas para evitar la competitividad con los productos de la metró-

[38] Norman F. Martin, "Pobres, mendigos y vagabundos en la Nueva España, 1702–1776. Antecedentes y soluciones Presentadas", *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM, núm. 8, 1985, p. 108.

[39] D. A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México Borbónico 1763–1810*, México, FCE, 1985, p. 32. Véase también Torcuato Di Tella, "The Dangerous classes in early nineteenth century Mexico", en *Journal of Latin American Studies*, núm.51, 1973, p. 95.

[40] María Amparo Ros, "La Real Fábrica de Tabaco. ¿Un cambio de capitalismo?", en *Historias*, núm. 10, jul.–sept., 1985, pp. 51–53.

poli. Esto generó tal cantidad de desocupación y subocupación,[41] que Humboldt, en 1804, habla de la existencia de veinte a treinta mil desocupados en la Ciudad de México por aquellos años.[42]

La migración campo–ciudad elevó la densidad de población en la capital y se generaron problemas como déficit de vivienda y hacinamiento en algunas zonas. Fue por estos motivos que —como lo indica Bustamante— muchos de los propietarios urbanos dividieron parte de sus casas para dar los pequeños cuartos en arrendamiento.[43]

Las crisis agrícolas de 1771–1772, 1780–1781, pero principalmente la de 1785–1786, 1787,[44] llegaron acompañadas de duras epidemias. En 1785 la pulmonía que se extendió en el centro meridional de Nueva España y llegó a la Ciudad de México se combinó con hambre, ya que en ese año las cosechas fueron muy pobres. Gran cantidad de personas emigraron a las ciudades, a veces en forma temporal, buscando comida, o la mayoría de las veces, en forma permanente.[45] Este binomio hambre–enfermedad se tradujo en la Ciudad de México en cientos de seres que, como señalaba Humboldt, "pasan las noches a la intemperie y en el día se tienden al sol, desnudos y envueltos en una manta de franela".[46] En las calles y plazas gran cantidad de individuos pedían limosna a los transeúntes.

En marzo de 1774, con motivo de la fundación del Hospicio de Pobres, el virrey don Antonio María Bucareli, señalaba que

[41] Instrucciones del Virrey Conde de Revillagigedo a su sucesor el Marqués de las Amarillas, citado en Norman Martin, *op. cit.*, pp. 109–110.

[42] Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Compañía General de Ediciones, 1953, p. 86.

[43] *México por dentro y fuera bajo el gobierno de los virreyes o sea enfermedades políticas que padece la capital de la Nueva España*, Carlos Ma. de Bustamante (ed.), México, 1831, pp. 107–111, citado por Torcuato Di Tella, *op. cit.*, p. 95.

[44] Enrique Florescano, *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México 1500–1821*, México, Era, 1981, p. 81.

[45] Donald B. Cooper, *Las epidemias en la Ciudad de México 1761–1813*, México, IMSS, 1980, pp. 95–112. Véase también Juan Javier Pescador, *op. cit.*, p. 10.

[46] Alejandro de Humboldt, *op. cit.*, p. 86.

> muchas personas de ambos sexos se hallan totalmente imposibilitadas de buscar sustento con su trabajo o por ser de edad avanzada, o por haber padecido graves enfermedades y se ven precisadas a mendigar en las iglesias, en las casas y en las calles, expuestas a muchos peligros de alma y cuerpo.[47]

En el año de 1797, el virrey Marqués de Braciforte (1794–1798) volvía a indicar que

> se encuentran con exceso mendigos de uno u otro sexos, y de todas las edades en las calles, puertas e iglesias y demás parajes públicos de esta capital.[48]

Y se reconocía que gran cantidad de la población de la capital andaba descalza o semidesnuda.[49] No es extraño, entonces, que esta situación fuera causa de tensiones y violencia. Un tumulto importante sucedió en el año de 1780, cuando los trabajadores de la Real Fábrica de Tabaco protestaron ante el virrey por el incremento de las cargas de trabajo,[50] pero otro mayor se dio en 1789, en ocasión de producirse una Aurora Boreal que asustó a las turbas y provocó motines en las calles.[51]

Los asaltos y robos se incrementaron. Un estudio sobre el Tribunal de la Acordada señala que la jurisdicción de éste, como organismo de aplicación de justicia, se amplió a toda

[47] AACM, Ramo Hospicio de Pobres, vol. I, exp. 5.

[48] AACM, Ramo Hospicio de Pobres, vol. I, exp. 11.

[49] Respecto a la desnudez son interesantes los bandos que se dictaron en este periodo para intentar controlarla. El virrey don Miguel José de Azanza dictó un bando en mayo de 1799 y don Félix Berenguer de Marquina otro en 1800; véase AGNM, Ramo Bandos, vol. 20, y el art. 6º de "El buen gobierno del señor don Félix Berenguer de Marquina". Para observar censura sobre la desnudez por pobreza ver "Panaderos encuerados", *El Diario de México*, t. XII, núm. 10724, 22 de junio de 1810.

[50] Torcuato Di Tella, *op. cit.*, p. 96.

[51] Christon I. Archer, *El ejército en el México borbónico 1760–1810*, México, FCE, 1983, p. 126.

la Nueva España con excepción del Marquesado del Valle, en 1756.[52] Quizá esto pudo haber obedecido a una necesidad cada vez mayor de reprimir los desórdenes, o tal vez de penalizar los delitos. Para fines de la época colonial, el *Diario de México*[53] informaba casi a diario de robos, y una estadística de los procesos de la sala del crimen conservados en el Archivo General de la Nación indica que, para el mismo periodo, el delito que se registró con mayor frecuencia fue el de robo.[54]

Más allá de la noción de caída de una situación inferior a la condición normal de cualquier estado,[55] los pobres eran aquellos que habían rebasado los umbrales biológico (no reunían las condiciones mínimas de salud, y eran presa fácil de las epidemias), económico (carecían de las posibilidades mínimas para adquirir alimentos, vestido y vivienda) o social (eran marginados y posiblemente por su terrible condición de vida, quizá desclasados).

Las clases desposeídas eran las que en general se veían envueltas en procesos criminales,[56] y no se debía, como afirmase el virrey Revillagigedo: "Porque las clases inferiores en su mayoría padecen de inclinaciones";[57] ni porque pueda pensarse siquiera en la posibilidad de existencia de una tendencia antisocial innata en las clases bajas. Tampoco porque existiera una relación entre las posibilidades criminales y las

[52] Colín M. Machachlam, *La justicia criminal del siglo XVIII en México. Un estudio sobre el Tribunal de la Acordada*, México, SEP Setentas, 1976, p. 90.

[53] El *Diario de México* de los años 1809–1810.

[54] Teresa Lozano Armendares, *La criminalidad en la Ciudad de México 1800–1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, 1987, p. 46.

[55] Michel Mollat señala que la palabra "pobre" significa siempre primero calidad, y después condición; véase *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, México, FCE, 1988, pp. 9–18.

[56] Se pudo observar tanto en los documentos del Ramo Criminal del AGN, como en los de los ramos Recogidas, Cárceles en General y Policía de Seguridad del AACM, así como los expedientes consultados en el Archivo Judicial del Tribunal Superior de Justicia, que la mayoría de los acusados y procesados pertenecieron a las mayorías desposeídas.

[57] Colín Machachlan, *op. cit.*, p. 65.

características étnicas y raciales, criterio común entre los pensadores de la época,[58] sino porque quizá la aplicación de la justicia novohispana haya sido asunto de clase y etnia.

58 Giambattista della Porta (1536–1615), considerado uno de los padres de la criminología, consideraba que existía una estrecha relación entre las tendencias criminales y las características antropométricas, y así el determinismo biológico en criminología continuó, sin embargo, hasta principios del siglo XX. Véase el trabajo de César Lombroso (1893), *La donna delinquente*. Véase también Alessandro Baratta, *Criminología crítica y crítica del derecho penal*, México, Siglo XXI, 1989, pp. 31–34.

Un nuevo orden

La razón y el orden

Frente y junto a estos problemas, el pensamiento ilustrado orientaba su atención hacia la utilización del raciocinio humano para el logro de un mayor bienestar a través de mejoras materiales. Así, a la Nueva España y principalmente a la Ciudad de México, llegó la influencia de nuevos modos en las relaciones sociales, y nuevas formas en las ideas, que se tradujeron también en importantes cambios para la vida cotidiana de sus habitantes. El Estado ilustrado promovió cambios que condujeron a un orden social diferente, moderno. Fue implacable en el intento de eliminación de ciertas tradiciones[59] y así también en su esfuerzo por imponer el orden.

De este modo, al lado de los cambios que se dieron en la producción —como creciente prestigio del dinero y nueva valorización del trabajo—, en las ideas —secularización—, y en la vida cotidiana —un crecimiento de la frivolidad y una liberalización de costumbres—,[60] se desarrolló el interés por extender el orden al ámbito político, económico, social e ideológico. Se llevaron a cabo estadísticas, padrones y cartas geográficas,[61] y la Ciudad de México fue reorganizada política y administrativamente. La ciudad quedó bajo la jurisdicción de la Intendencia de la Provincia de México, y a los alcaldes del Cabildo se les sumaron alcaldes de barrio bajo la autoridad de la Sala del Crimen, para una mejor vigilancia del orden público. Se reformó la división de las parroquias de la Ciudad de México,[62] y también la división

[59] Juan Pedro Viqueira, *op. cit.*, pp. 139–152.

[60] Nota de Pilar Gonzalbo.

[61] Al respecto son muy interesantes los materiales recopilados por el virrey Revillagigedo, algunos, como las tablas geográficas políticas, pueden consultarse en el AGN, Ramo Historia, vol. 72.

[62] Roberto Moreno de los Arcos señala que el 3 de marzo de 1792, el Arzobispo publicó un edicto en el que se modificaba la división parroquial de la ciudad. Véase

civil, pues a la capital se le fraccionó en cuarteles[63] bajo la custodia cada uno de un alcalde de cuartel.

Se pretendió mejorar las condiciones físicas de las calles, y así se puso especial atención en extender y conservar los empedrados de ellas.[64] Se hizo el esfuerzo por limpiar las acequias, plazas y calles, y por alumbrarlas;[65] se remozaron paseos públicos, y se intentó controlar la forma de venta de algunos productos, como en el caso de las fuentes de comida cercanas a pulquerías. Se dieron varios proyectos para la reorganización física y económica de la capital, pero lo que se buscó con más insistencia fue una serie de formas alternativas de control social.

Se trató de controlar las fiestas populares, se emitieron diversos bandos para regir desde las fiestas de carnaval hasta las festividades religiosas, en un esfuerzo por evitar los desórdenes.[66] El Estado intervino también en los espectáculos callejeros, además de las fiestas privadas. Se trataba de evitar tumultos, embriaguez, así como mezclas de sexos y de clases, condiciones que algunos pensadores de la época consideraban fuente de maldad y delito. Las jamaicas o bailes privados fueron prohibidos,[67] aunque no por ello dejaron de realizarse, pero el mayor énfasis dentro del control social se

"Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal: 1524–1974", *Gaceta Oficial del Arzobispado en México*, 7a. época, vol. XXII, sep./oct.

[63] La división fue hecha en 1782. Resultaron ocho cuarteles mayores subdivididos en 32 menores. Esta división se realizó bajo el impulso del virrey don Martín de Mayorga (1779–1783). Véase Eduardo Báez Macías, "Ordenanzas para el establecimiento de alcaldes de barrio de la Nueva España, ciudades de México y San Luis Potosí", *Boletín del AGN*, México, t. X, núms, 1 y 2, 1969, pp. 75–106.

[64] AGNM, Ramo Policía, vols. I y VI en su totalidad. También limpieza de la ciudad y empedrados de las calles. Véase AACM, Ramo Policía Salubridad o Juntas de Sanidad 1777–1852, vol. I.

[65] El virrey Revillagigedo (1789–1794) fue el que realizó el mayor esfuerzo para mejorar las condiciones físicas de la ciudad. Véase Sonia Lombardo, "Ideas y proyectos urbanísticos de la ciudad de México 1788–1850", en *Ciudad de México, ensayo de construcción de una historia*, pero en general todos los virreyes a partir de 1760 emitieron bandos y realizaron esfuerzos para el ordenamiento físico y social de la ciudad. Véase AGNM, Ramo Bandos, vols. 6, 8, 11, 12, 18 y 20.

[66] Juan Pedro Viqueira, *op. cit.*, p. 163, indica que las jamaicas fueron prohibidas por bando de la Real Audiencia en 1761, orden que se repitió en 1780.

[67] *Idem*, pp. 138–170. Véase también AGN, Ramo Bandos.

canalizó hacia el intento de controlar la embriaguez y la organización del lumpen.

La ebriedad fue un problema constante para la sociedad novohispana a lo largo de los tres siglos de coloniaje, por ello, y porque algunos crímenes se realizaban bajo sus efectos, ésta fue considerada un delito. La bebida predilecta y de consumo más generalizado fue el pulque, tal vez porque sus antecedentes de consumo se remontan a la época prehispánica o por ser la bebida más barata. Sin embargo, también se bebía mezcal, tepache y chinguirito o aguardiente de caña.

Humboldt escribió sobre gran cantidad de ebrios en la Ciudad de México en las postrimerías del virreinato,[68] y otros autores como el del "Discurso de policía..." o aquellos que escribían en el *Diario de México,* señalaron a las pulquerías como foco de desórdenes, excesos y violencia. Humboldt indicaba que la policía de la capital del virreinato recogía con carros a los borrachos tendidos en las calles, y el autor anónimo del "Discurso de policía..." escribió que no sólo las pulquerías eran centro de "cuantos desórdenes son imaginables en lo moral y político", sino que las vinaterías eran centros donde se corrompían las buenas costumbres, porque concurrían a ellos personas de uno u otro sexos, porque "en algunas entraban a beber mujerzuelas de mala vida", porque cerraban hasta las nueve de la noche y frecuentemente solían protagonizarse en ellas escándalos.

Las pulquerías eran frecuentadas por las capas bajas de la sociedad, éstas consistían en pequeños y sencillos puestos sobre la misma vía pública. Las vinaterías eran concurridas por las clases más pudientes, eran locales cerrados donde además de bebida se servían algunos alimentos. Ambos tipos de establecimientos fueron acusados de ser fuente de delitos, malos ejemplos, suciedad y pecados,[69] y en tal sentido se intentó controlarlos.

[68] Alejandro de Humboldt, *op. cit.*, p. 67.

[69] Hipólito Villaroel, *Enfermedades políticas que padece la capital de Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se quiere que sea útil al Rey y al público,* México, Porrúa, 1979, pp. 271–273, 263–267.

Se emitieron propuestas, varias ordenanzas y algunos bandos intentando proteger los ingresos que las bebidas embriagantes generaban para el Real Erario. Desde las que prohibían el consumo de algunas bebidas para la protección del comercio de la metrópoli y las ordenanzas para el establecimiento del Juzgado de Bebidas Prohibidas,[70] hasta las que penaban a los ebrios que se encontraban en lugares públicos, ordenaban vigilancia a vinaterías y pulquerías y, o, restringían su número y horarios.[71]

Pero todo esto muy poco o casi nada pudo hacer para ordenar y regir el consumo de bebidas embriagantes por parte de la población capitalina; nuevas pulquerías, tabernas e incluso tepacherías clandestinas se abrieron fuera del control gubernamental, y la ebriedad y las fiestas continuaron.

Para los últimos años del virreinato, 1820 y 1821, se emitieron bandos que reproducían nuevamente viejas órdenes. Nuevos horarios y antiguas prohibiciones, ambos esfuerzos nuevamente fallidos por parte de un Estado empecinado en ordenar las costumbres y la moral privada de los miembros de una sociedad.

A los léperos, vagos y malentretenidos también se les intentó controlar, al mismo tiempo que se creaba para los pobres el Hospicio de Pobres. En este momento preocupaba al Estado el gran número de desocupados y subocupados que deambulaban por las calles y las posibilidades que para el delito representaba esta situación.

Así, el virrey don Antonio María Bucareli y Ursúa

[70] Virginia Guedea, "México en 1812: Control político y bebidas prohibidas", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, México, 1980, vol. VIII, pp. 34–35.

[71] Juan Pedro Viqueira señala que en 1752 se emitió un bando que otorgaba permiso a los alcaldes y al Corregidor para visitar pulquerías y reprimir los desórdenes en ellas, y que en 1753 se autorizó para la Ciudad de México, únicamente la existencia de 36 pulquerías. En el Ramo Policía de Seguridad del AACM, t. I, exp. 4, se encuentra un reglamento emitido por la Real Audiencia en 1810 que circunscribía las vinaterías a una zona específica, que prohibía la venta de bebidas embriagantes en lugares no especializados, que cancelaba los bailes y la música en ellos y proscribía la admisión de prendas en la adquisición de bebidas. Establecía también penas para los ebrios.

(1771–1779), en el año 1774, en el bando para la apertura del Hospicio de Pobres expresaba:

> Es necesario que los verdaderos pobres, sean asistidos con todo lo correspondiente a una vida cristiana, precaviendo el que se defrauden las limosnas de los fieles, por los vagos, malentretenidos y holgazanes, que abusan de la caridad que encuentran en pueblo tan piadoso como el de México, cuando con su trabajo deberían contribuir a la indigencia del necesitado.[72]

Bucareli ordenaba a todos los mendigos presentarse en el hospicio, prohibía pedir limosna en calles, plazas, casas e iglesias. Sin embargo, los esfuerzos de este gobernante y de los que lo precedieron, eran rebasados por las crecientes masas de desocupados que sobrevivían en la ciudad gracias al hurto o a la limosna.

Inmersos en una ideología en la que la "caridad cristiana" era importante, resultaba necesario separar a los vagos de los pobres, aunque tanto unos como otros estuvieran en la misma precaria condición económica. Se protegería al pobre y castigaría al vago.

La palabra pobre empezaba a connotar varias ideas, múltiples conceptos, podía despertar un sentimiento de compasión, pero al mismo tiempo podía emanar horror y asco; podía impulsar acciones de caridad, y para estos años, de beneficencia, y simultáneamente era capaz de abrigar desprecio, duda, sospecha y temor de delincuencia.

Era importante, además, aumentar la producción y aliviar algunas necesidades del pueblo, organizarlo y controlarlo. Campomanes y Jovellanos consideraban que era necesario un pueblo que pudiera consumir y tributar con "alegría y facilidad",[73] por eso el primero señalaba:

[72] AACM, Ramo Hospicio de Pobres, vol. I, exp. 5.

[73] Diego Núñez y José L. Peset, *De la alquimia al panteísmo. Marginados españoles de los siglos XVIII y XIX*, Madrid, Nacional, 1983, p. 37.

> Las leyes quieren que los expósitos se destinen a los oficios; y la buena policía no debe permitir que haya mendigos en el Reino, ni que viva ocioso el que pueda trabajar de cualquier modo.[74]

Campillo por su parte, consideraba que existían tres categorías de pobres: los pobres que realmente no podían sobrevivir si no mendigaban, los de conveniencia, es decir, los vagos que fingían para no trabajar, y los pobres de apariencia o aquellos que aparentaban ser mendigos cuando en realidad eran ladrones. Para los primeros propuso hospicios, para los segundos trabajo, y para los terceros encierro y trabajo.[75]

En la Nueva España, el virrey Marqués de Croix (1766–1771) canalizó una gran cantidad de población ociosa hacia las obras públicas, y lo mismo hizo el virrey Miguel José de Azanza (1798–1800). Hipólito Villaroel proponía recoger a los vagabundos,[76] y el virrey Marqués de Branciforte (1794–1798) ordenó que:

> Se cojan quantos mendigos encuentren en las calles y parages públicos distinguiendo de los viciosos y holgasanes los verdaderos pobres, remitirá estos al hospicio y procederá contra aquellos bien corrigiendolos a otra manera según se estimare justo y conveniente.[77]

Ya desde 1775 "los vagos, holgazanes y mal entretenidos" habían sido calificados en el Real Decreto del 7 de marzo (ley 7, título 31, *Libro de la novísima recopilación*); en 1811 el virrey Javier de Venegas intentó por su parte poner en práctica un nuevo reglamento de policía para controlar y ordenar las actividades, movimientos y habitación de la población,[78] y finalmente, en 1820 se dio una Real Cédula en la

[74] *Idem*, p. 50.
[75] Norman F. Martin, *op. cit.*, p. 103.
[76] Hipólito Villaroel, *op. cit.*, p. 172.
[77] AACM, Ramo Hospicio de Pobres, vol. I, exp. 11.
[78] El Reglamento de Policía emitido por el virrey Venegas fue particularmente severo. Puede encontrarse en Juan E. Hernández y Dávalos, t. III, *Colección de*

que se ordenaba proceder con los vagos mal entretenidos "y los que no tengan ocupación y modo de vivir conocido", mandando perseguirlos para condenarlos "por vía de corrección" a casas de misericordia, arsenales o donde pudieran trabajar.[79]

El Estado moderno se preocupaba por una organización social diferente, por una sociedad cuyo orden racional desembocara en una mayor producción, a través del trabajo y de una aparente paz social. Lo desviado tendría que regresar al orden o desaparecer.

En este contexto, la Corona ilustrada intentó penetrar también en el espacio de costumbres privadas de los individuos, y la modernidad cambió el estatuto jurídico de los comportamientos sexuales considerados desviantes. Se insistió así en vigilar espacios privados para evitar escándalos y controlar la indecencia. Cuando se persiguió a los ebrios en las pulquerías y a los léperos y vagos en las calles, también se acosó a las mujeres denominadas rameras y se incrementaron las penas para las alcahuetas. Si se parte del concepto del vicio como exceso, tal vez estas persecuciones en aras del orden cayeron en lo que se podría considerar como vicios públicos.

Partiendo de la idea de que la criminalidad es histórica y el criminal puede ser creado, construido por la misma sociedad a la que pertenece, de los datos anteriores pueden surgir algunas interrogantes; ¿se habrá perseguido al delito o al individuo? Si se calificó a "la plebe" con la posibilidad de poseer tendencias desviantes *per se*, y si las autoridades aplicaron la justicia a discreción según sexo, edad o posición social, ¿puede hablarse de la existencia de justicia?, ¿se habrá perseguido sólo el orden y no la justicia?, ¿los límites los habrá marcado la sociedad civil?

Es claro que a fines del siglo XVIII en la Nueva España se intensifica la penalización de los delitos, pero la moderni-

Documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de México de 1810 a 1821, Biblioteca de El Sistema Postal de la República Mexicana, México, José María Sandoval, 1879–1881, pp. 342–367.

[79] AACM, Ramo Reales Cédulas, vol. III, exp. 367.

dad, ¿habrá modificado la calificación de los comportamientos sexuales considerados desviantes?, y en este sentido, ¿qué sucedía con las instituciones y los discursos?

La Iglesia y el Estado español en el último tercio del siglo

El poder temporal y el poder espiritual

Surgen ahora algunas preguntas: ¿cuál sería la carga mental contenida en los discursos?, ¿cuál la eficacia de la estrategia elegida en los discursos para la sexualidad?, y la búsqueda de las respuestas conduce a un siguiente enigma: ¿cómo se resolvía el problema moral de enfrentar la vida cotidiana?, ¿tendría que ver en ello la filtración de los discursos de los ilustrados en torno a la naturaleza humana, y también los concernientes al proceso histórico?

Intentar escribir sobre discursos conduce irremediablemente a pensar en instituciones y a considerar para el tema, que el ejercicio de la sexualidad está presente en los ámbitos de lo público, lo privado, lo religioso y lo político. Para poder profundizar en los conceptos de ortodoxia, heterodoxia y control social, es indispensable acercarse a los sectores poderosos de cualquier sociedad porque son los que fundamentalmente tipifican las conductas; de esta manera, este estudio sobre las conductas novohispanas del siglo XVIII partirá de un espectro político religioso en el que una monarquía fuerte y una iglesia unidas ejercen su acción con una sola meta, la conservación de las relaciones sociales y de poder existentes, la imposición de unos valores y la exclusión de otros.

Gran parte de lo acontecido en Nueva España era reflejo de lo ocurrido en la Península. Grandes reformas políticas y económicas para reestructurar la administración y principalmente la hacienda, fueron el centro de las actividades, todo inmerso en un estado de constante guerra con Inglaterra, Francia y Rusia. El imperio español se encontraba ubicado en un contexto internacional caracterizado por un feroz expansionismo inglés, una gran lucha por mercados y territorios, el inicio de la crisis del despotismo ilustrado y el surgimiento de una nueva ideología revolucionaria y repu-

blicana. Los dirigentes eran Carlos III y Carlos IV; los virreyes en Nueva España: Martín de Mayorga (1779–1783), Matías de Galvez (1783–1784), Bernardo de Galvez (1785–1786), Manuel Antonio Florez (1787–1789), Juan Vicente de Güemes Pacheco (1789–1794), Miguel la Grua (1794–1798), Miguel José de Azanza (1798–1800), Felix Berenguer de Marquina (1800–1803) y José de Iturrigaray (1803–1808).

Para la década de los ochenta, la gestión ilustrada de Carlos III había logrado, con sus reformas económicas, administrativas, políticas e ideológicas, una prosperidad general y una unión entre el monarca absoluto y hombres y mujeres que de alguna manera se habían beneficiado de este florecimiento.[80] La Iglesia española era para entonces todavía una institución fundamental en la sociedad y aunque había perdido un poco del celo de los siglos XVI y XVII, aún tenía amplios recursos financieros que le permitían una extensa organización además de influencia en todos los sectores sociales. En la España del siglo XVIII la fe de los creyentes continuaba, se creía en Dios y en los mandatos divinos, y si algunos grupos criticaban vicios y desviaciones de la Iglesia católica como institución, lo hacían más bien en un esfuerzo de búsqueda de un cristianismo quizá primitivo, tal vez más puro.[81] Las luces no sólo significaban innovación en la ciencia y en la filosofía; eran cambios aplicados a la agricultura, la industria, el comercio, política y administración, eran modificaciones para la prosperidad. Significaba una reordenación y reubicación del poder; una reorganización ahora en manos de unos déspotas ilustrados, pero no por ello menos religiosos, y tanto la metrópoli como sus colonias eran aún muy católicas.

[80] Richard Herr, *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, Aguilar, 1988, p. 366. Véase también *La América española en la época de Carlos III*, Sevilla, Archivo General de Indias/Ministerio de Cultura, 1986, *passim*.

[81] Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, FCE, 1981, pp. 613–626. Véase también William J. Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España 1750–1874*, Madrid, Nerea, 1989, p. 12.

El poder temporal y el poder espiritual habían coexistido en una interdependencia respetuosa entre iguales; a través del Patronato Real, la Corona controlaba de algún modo la designación del personal eclesiástico, pero en general, durante los Habsburgo, nunca ejerció una política directa de injerencia para la Iglesia ni para su doctrina. En la segunda mitad del siglo XVIII, empero, los reyes, cuyo poderío había ido creciendo con el tiempo, se toparon con el único obstáculo para la plena realización de su dominio temporal: la Iglesia.

Desde los tiempos de los Reyes Católicos y principalmente en América, la materia de las rentas y algunos nombramientos de la Iglesia española se realizaban en Roma, pero en 1753, la Corona decidió iniciar un cambio en sus relaciones con el poder espiritual, y el Rey se reservó el derecho de nombramientos y rentas que antes recibía el Pontífice.[82] El intento de preponderancia sobre la jurisdicción espiritual fue creciendo y Carlos III eliminó algunas exenciones de impuestos, privilegio de la Iglesia, y canceló la inmunidad eclesiástica para delitos civiles y criminales, limitando además las funciones judiciales independientes de la Iglesia. Se trataba de reorganizar la administración eclesiástica para lograr una Iglesia más cumplida con sus obligaciones pastorales que fuera eficiente en su ayuda para el logro del proceso reformador modernizador. Preocupaba a los monarcas la devoción llevada a la superstición, la oposición jesuita y el poder del Santo Oficio.

Había que subordinar a la Iglesia y después reformarla, y tanto en la Península como en las colonias se fomentó la educación del clero, se mejoró la calidad de las jerarquías, y con apoyo de grupos antijesuitas se promovió una reforma que fue sinónimo también de regalismo. Disciplina, cultura, reducción de riquezas y ostentación, en suma, austeridad y modernización para la depuración de la fe bajo el control real.

En esta época, los jesuitas ya habían sido expulsados del imperio español y los antecedentes se encuentran en la lucha

[82] Richard Herr, *op. cit.*, pp. 10–11.

que por el poder temporal libraban los reyes españoles y el Pontífice. La condición de los jesuitas como defensores del poder papal desde el siglo anterior, sus precedentes de lucha contra otras órdenes, principalmente los agustinos dentro de los que se inscriben los ataques a Molina [83] por los jansenistas,[84] y a Noris por los jesuitas, habían sido determinantes en el aumento de la tensión y discrepancias en el seno de la Iglesia. Impartían una educación que empezaba a parecer anacrónica y poco práctica a las funciones reales y sostenían, según sus detractores, "una interpretación relajada de la teología moral", en contra del proyecto reformista o jansenista y el nuevo código austero de conducta en contra de la "religiosidad popular".[85] Finalmente habían frustrado los deseos de Carlos III para canonizar al obispo Juan de Palafox y Mendoza, eran motivo de peligro para el Rey en su alianza con la aristocracia y según sus opositores, constituían un posible foco de rebelión en América.

El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición había estado mucho tiempo en manos de jesuitas y, a raíz de la expulsión, continuó apoyándolos; empezó a crear cargos de jansenismo para los antijesuitas, además de inclinarse hacia la autoridad del Papa por sobre la de Carlos III. La respues-

[83] El jesuita Luis de Molina, siguiendo a Francisco Suárez, planteaba tesis divergentes al tomismo y escotismo en metafísica, filosofía del hombre y en la ética. Para el suarecianismo, el principio de individuación es el ente completo, cuando ha llegado a su constitución ontológica total. Para los tomistas en el acto humano libre la inteligencia tiene prioridad, para los escotistas la voluntad, y los suarecianos plantean un cierto equilibrio *pero donde la voluntad se ve privilegiada. Cf.* Mauricio Beauchot, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México, UNAM, 1991, pp. 53–63.

[84] El nombre del movimiento jansenista viene de un teólogo flamenco del siglo XVIII, Cornelio Jansen, que escribió "Agustinus", trabajo que interpretó las obras de San Agustín enfatizando la predestinación en contra del libre albedrío. La secta originalmente es francesa y lucha por el puritanismo y la austeridad. Herr señala que los jansenistas españoles no eran herederos de los franceses, ya que no sostenían lo que éstos, ya que era condenado por los pontífices. Más bien se denominó así primero a los opositores de los jesuitas y después a los partidarios del regalismo. Véase Richard Herr, *op. cit.*, pp. 9–31.

[85] Bernhard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, México, FCE, 1985, pp. 130–183. Véase también William J. Callahan, *op. cit.*, p. 37.

ta real fue un control más intenso sobre el Tribunal: en 1768 estableció un sistema para la censura de libros y en 1770 se conminó a los inquisidores a ocuparse sólo de los crímenes de herejía y apostasía, ordenándose que no se encarcelara a sospechosos. Esta muestra de imposición de autoridad real sobre la de las autoridades inquisitoriales continuaría con el nombramiento real de eclesiásticos reformadores para la dirección del tribunal, hasta la muerte del soberano.

En cuanto al problema de la devoción y su relación con la superstición, desde la Corona y en el seno mismo de la Iglesia española se debatían discusiones sobre el asunto de los cultos interior y exterior. Esto se traducía en fuertes censuras a una supuesta moral laxa o relajada [86] de la que se acusaban mutuamente varios de los grupos dentro de la Iglesia y desde fuera de ella; agustinos frente a jesuitas, e ilustrados laicos contra todos ellos, en el marco donde se inscribían también las relaciones de género y los discursos para la sexualidad. En realidad, era la coexistencia de visiones antiguas que persistían junto a criterios más modernos con respecto a cuestiones fundamentales del discurso cristiano.

Los pensadores criticaban las supersticiones y la exageración en ritos por parte de los fieles que se desviaban de la ortodoxia y los excesos que se daban en las procesiones. Preocupados por la superchería, se quejaban del culto a ciertos santos y reliquias que caían realmente en caricaturas de la fe. Censuraban las falsas revelaciones y milagros y la explotación por audaces de creyentes ingenuos. Los ilustrados

[86] Los detractores de los jesuitas los identificaban con el laxismo y de seguir el probabilismo. El método probabilista es aquel que afirma la posibilidad de elegir la opinión menos probable con tal de que haya sido sustentada por un doctor reconocido. Abre posibilidades de conocer y reconocer y comprender a individuos de distintas formaciones sociales. Se acerca al concepto de libertad humana y a la posibilidad de existencia de distintos principios morales en diferentes sociedades. En el siglo XVI lo siguieron jesuitas como Bartolomé de Medina, y después Suárez, Vázquez y Castropalao. Los representantes máximos de esta supuesta "moral laxa" fueron Carawel, Tamburin, pero sobre todo Escobar, todos ellos de la primera mitad del siglo XVII. Una obra importante de esta tendencia es la de Enrique Villalobos, *Suma de teología moral y canónica.* Véase Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1978, pp. 525–529.

pretendían un acercamiento a la verdad y a la razón dentro del dominio de lo sagrado[87] y como Jovellanos, muchos propugnaban por una relectura de la *Biblia* y el retorno a las Sagradas Escrituras. Se pensaba en la posibilidad de practicar "el culto interior" de los individuos hacia Dios, un verdadero amor a la divinidad en un intento por conciliarla con la razón. La Iglesia ya había intentado con anterioridad erradicar prácticas populares que consideraba supersticiosas, pero a partir de la segunda mitad del siglo XVIII se realizarían las mayores acciones; éstas constituyeron uno de los aspectos más importantes del movimiento de reforma que se dio en la Iglesia española en el Siglo de las Luces.

Con un interés pastoral y educativo, los reformadores luchaban por una Iglesia comprometida socialmente, renovada ante las nuevas realidades, ya que tanto ellos como los más conservadores aceptaban que se encontraba en crisis. Frente a ésta, los conservadores consideraban urgente la conservación de tradiciones, instituciones y prebendas para la necesaria supervivencia de la Iglesia; los reformistas, un culto más auténtico, disciplina y austeridad. Curiosamente ninguno de los grupos en contienda puso jamás en duda las bases doctrinales del catolicismo.

A la crítica se sumaron los intelectuales que aprovecharon para censurar a la Iglesia su riqueza improductiva, las pocas luces en el personal eclesiástico y su excesivo número, factores que se encontraban en contra de la nueva era de productividad y utilitarismo.[88]

Ante todo esto, la Corona se interesó por la reforma y se inició una alianza entre los reformistas (la reforma misma y el regalismo) que se tradujo en un intervencionismo del Estado en los asuntos de la Iglesia, mayor del que ya se realizaba. La querella se había iniciado en la gestión de Carlos III y este rey hábilmente había logrado controlar la polémica, pero para la

[87] Jean Sarrailh, *op. cit.*, pp. 660–690.

[88] Críticas de estos ilustrados pueden verse en escritos de Macanaz, Campomanes, Jovellanos y Cabarrus. Véase Richard Herr, *op. cit., passim;* Callahan, *op. cit., passim;* Sarrailh, *op. cit., passim.*

década de los noventa, problemas en el Estado español y una aguda crisis ideológica y de división interna en el mundo eclesiástico agudizaron el conflicto. Cambios ideológicos emanados de la Revolución francesa y exigencias financieras de la Corona, para poder enfrentar las guerras, se mezclaron con el conflicto entre conservadores y jansenistas y la crisis popular en la recepción del discurso cristiano, todo lo cual era visto por algunos como un estado de degradación moral.

Las relaciones prudentes y diplomáticas hacia la Iglesia de Carlos III se terminaron con Carlos IV, principalmente con el ascenso al poder de Manuel Godoy, que intentó manifestar abiertamente su autoridad sobre la Iglesia. Esta institución, entre 1790 y 1808, perdió gran parte de sus recursos económicos y su buena relación con la Corona, ya que se dio una intensa apropiación de bienes eclesiásticos para fines reales.[89] La vida íntima de Manuel Godoy y de la Reina empezó a ser juzgada y se les acusó de ejemplo de la disolución moral de la nación.

Los reformistas, aquellos que planteaban una reforma institucional como clave para el cambio, recibieron un fuerte impulso ideológico con el sínodo de Pistoia,[90] y los tradicionalistas, esos que pretendían terminar con la perversión moral de los hombres a través de los sermones, con la bula *Autoren Fidei* que prohibía la publicación de éste.

La polémica invadió acciones de funcionarios, pensadores y universidades y alcanzó a la opinión pública; discursos y periódicos iban y venían y en ella se inscribieron varios grupos de poder. Floridablanca protegiendo la tradición española, Godoy imponiendo el regalismo, Jovellanos, el obispo Abad y Sierra y Urquijo en lucha por luces y cambio, y el cura Lorenzana y el Santo Oficio por el conservadurismo.[91] Todo es-

[89] William J. Callahan, *op. cit.*, pp. 60–80.

[90] El sínodo de Pistoia (1786) fue convocado por el obispo jansenista Scipione de Ricci, y recomendaba la simplificación de ceremonias, imposición de moral más estricta a legos y clero en general, y declaró que un concilio eclesiástico era el infalible y no el Papa. Véase Richard Herr, *op. cit.*, pp. 336–338.

[91] *Idem*, pp. 340–370. Véase también William Callahan, *op. cit.*, pp. 60–70.

te periodo se vio envuelto en esta lucha ideológica, y a pesar de que en el fondo no había diferencias doctrinales, la pelea se fue haciendo cada vez más encarnizada para fin de siglo. Nunca un grupo tuvo la victoria total sobre el otro, sino que la balanza se inclinaba hacia uno u otro bando, según la oportunidad política para el poder, y lo interesante es que, en este contexto, se dieron haberes y poderes, decretos y sermones que alcanzaron a la sexualidad hispana y también a la del Nuevo Mundo.

En Nueva España y su capital

Aquí, en el Nuevo Mundo

En los años que nos ocupan, la Nueva España se encontraba enmarcada en la política reformista tendiente a un crecimiento económico nacionalista español, que representó para las colonias una gran reorganización económica, política y administrativa, incremento en la extracción de capital, estimulación del crecimiento comercial con la metrópoli y el reforzamiento del aparato militar y de defensa para ayudar a la España asediada.

Las reformas económicas, no siempre todas exitosas,[92] se manifestaron en las colonias en un gran esfuerzo por el crecimiento de la agricultura, la minería, y la introducción de la ciencia y técnicas "modernas", además de la construcción de infraestructuras más adecuadas para la defensa del Imperio. Para México, la modernidad ilustrada también significó mejoras urbanas, sanitarias y cambios en la organización social, administrativa y policial.

> El colonialismo Habsburgués [...] había significado un imperialismo premoderno realizado por interpósitas personas. Éstas se hallaban amparadas por privilegios particularizados e instituciones a propósito del servicio que debían realizar para perpetuar y realizar el dominio metropolitano.[93]

Para la recuperación de América, la metrópoli requería de una reforma política que eliminara la corrupción y controlara la alianza de los grupos poderosos coloniales, y así se organizaron cambios para el ejercicio del poder.

[92] Brian F. Connaughton señala, con respecto a las reformas, que si bien algunas medidas fueron exitosas para la meta pretendida, la mayoría fracasaron definitivamente. Véase Brian F. Connaughton, *Economía colonial preindependiente y su secuela después de la independencia*, p. 1 (mecanografiado).

[93] Brian F. Connaughton, *op. cit.*, p. 10.

Para España y sus colonias, la Iglesia católica siempre había sido institución social de gran importancia. Desde los primeros tiempos la Corona había acudido a la Iglesia tanto para la justificación de la conquista como para después consolidar la colonización, y así durante los Habsburgos existía entre ambas instituciones una especie de asociación afable.

En la época de las luces, el lugar de la Iglesia novohispana era todavía muy importante. Gozaba para entonces de una floreciente prosperidad económica. A través del diezmo, legados, donaciones y obras pías había llegado a consolidar un capital bastante fuerte, que si bien no había sido en general invertido en capital productivo, sí lo era en "el esplendor del culto" y en amplios programas de caridad y acción social que permitían la canalización de culpas y el alivio de tensiones sociales. Junto a la Corona, era la institución con más poder en la Nueva España, y su influencia, actividades y personal eran muy grandes. Era una institución venerada y respetada por la sociedad, y sus acciones consideradas valiosas eran apoyadas física, biológica y monetariamente por casi todos los novohispanos.[94] Era la mayor institución crediticia por su amplia liquidez porque con excepción de las órdenes de San Agustín, Santo Domingo y El Carmen Descalzo, casi toda su riqueza estaba en capitales.[95] Su labor educativa, asistencial y aun antropológica era fundamental para la sociedad novohispana a tal grado que su acción política llegó a ser, para el siglo XVIII, un poderoso rival para la autoridad real.

La Ilustración y el anticorporativismo tenía por lo tanto que penetrar en la Iglesia novohispana, y ya sea que el clero se convenciera o no, el movimiento reformista tenía que ingresar. La Iglesia novohispana no estaba constituida por un clero homogéneo, sino más bien de varios grupos y jerarquías entre los cuales había diferencias no sólo económicas,

[94] John Frederick Schwaller, *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México. Ingresos eclesiásticos y finanzas de la Iglesia 1523–1600*, México, FCE, 1990, pp. 24–25.
[95] Pedro Pérez Herrero, *Plata y libranzas, La articulación comercial del México borbónico*, México, El Colegio de México, 1988, pp. 196–198.

sino también ideológicas y políticas. Había grandes desigualdades entre los ingresos del personal ubicado en las jerarquías y los párrocos, y entre éstos según la parroquia;[96] existían conflictos entre el clero regular y secular por la cuantía de bienes, la función social y la relación con los indígenas, y finalmente existían entre ellos distintos puntos de vista y formas de acogida al movimiento reformista y al regalismo ilustrado. Había dudas sobre la aceptación y el impacto del reformismo en los intereses de la institución,[97] pero también dentro de la jerarquía, ilustrados entusiastas. En este sentido se piensa en un aparato eclesiástico dirigido por grandes mentes ilustradas como los obispos Lorenzana y Fabián y Fuero, y otro menos impetuoso, pero también partidario, Núñez de Haro y Peralta.

De esta manera, para la expulsión de los jesuitas, arzobispado y Corona "se harán sólo uno", Francisco Antonio Lorenzana elaboró así tres pastorales en contra de los jesuitas, los condenaba por enseñar la doctrina moral del probabilismo y las doctrinas del padre Pedro Calatayud. Los acusaba de laxitud en el confesionario, de regicidas y de relajación que, según él, invadía la orden. Posteriormente, con el asunto de la redistribución de las parroquias, y después con la secularización de los curatos de regulares ante la tensión creada entre la Corona y el clero regular, el Rey contó siempre con el apoyo irrestricto del padre Lorenzana.[98] La cordial relación de Lorenzana, Bucareli y Fabián y Fuero fue particularmente importante para el éxito de la reforma para

[96] Las fuentes de ingresos del clero secular eran distintas a las de los regulares. La base de los regulares eran las limosnas y donaciones de los fieles, en tanto el secular recibía pago por su administración parroquial y el diezmo sostenía parte de su actividad. El clero regular hacía votos de pobreza y el secular poseía más libertad económica. Parroquias ricas o pobres determinaban los ingresos y había grandes diferencias, por ejemplo, entre los ingresos del obispo y el cabildo y los del clero bajo. Véase John Frederick Schwaller, *op. cit.*, pp. 80–144.

[97] Brian Connaughton, "La Iglesia y la Ilustración tardía en la intendencia de Guadalajara: El discurso ideológico del clero en su contexto social", *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM, núm. 9, 1987, pp. 159–188.

[98] Luis Sierra Nava-Lasa, *El cardenal Lorenzana y la Ilustración*, t. I, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975, pp. 180–187.

la vida en común de los conventos de religiosas,[99] y la culminación de esta colaboración la constituiría el IV Concilio Mexicano.

A lo largo de la historia novohispana no habían faltado algunos desacuerdos, malos entendidos, y pequeños y aun medianos enfrentamientos entre el poder temporal y el espiritual, pero para el último tercio del siglo XVIII la cuestión era muy clara; por sobre cualquier enfrentamiento o desacuerdo entre virrey y obispo, obispo y virrey, regulares y seculares, y éstos y funcionarios, se encontraba la suprema autoridad real, y una muestra de ello fue el IV Concilio.

A pesar de que la Iglesia sería una de las corporaciones más afectadas, la alta jerarquía católica en su mayoría consideraba positiva la unión del regalismo con la tarea pastoral. La Ilustración exigía reformas y "si se planeaba una reforma profunda en la estructura de la Iglesia novohispana, el vehículo adecuado para su realización era, precisamente, un nuevo Concilio Provincial".[100] Ya que desde el III Concilio (1585), muchas de las realidades habían cambiado.

La Corona se encontraba interesada en que la reforma de la Iglesia diera como frutos una mayor sujeción a la Corona, límites en la extensión de las órdenes y a su enriquecimiento, y pretendía la mediación del clero con los fieles para incrementar la producción. La élite eclesiástica mexicana se interesaba en eliminar la corrupción y costumbres decadentes entre los miembros de la Iglesia y aceptaba el regalismo de los Borbones, así, en un trabajo conjunto, Lorenzana, Fabián y Fuero y José de Galvez enviaron al Consejo de Indias la iniciativa del Concilio.[101]

La solicitud fue enviada por el Rey al conde de Aranda, presidente del Consejo de Castilla, que encargó el informe

[99] Francisco Fabián y Fuero, "Edictos", Colección de providencias diocesanas del obispado de Puebla de los Ángeles, Puebla (s. i), 1770, pp. 164–177, 88–90, 207–209.

[100] Pilar Gonzalbo, "Del tercero al cuarto concilio provincial mexicano, 1585–1771", en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, núm. 35, p. 6.

[101] *Idem*, p. 10. Véase también Luis Sierra Nava-Lasa, *op. cit.*, pp. 275–303.

al fiscal, don Pedro Rodríguez de Campomanes. El fiscal, partidario del regalismo, propuso la reforma desde fuera de la Iglesia por reformadores extraordinarios designados por los generales de las congregaciones, pero personas gratas a la Corona. Sugería eliminar conventos que carecieran de medios para subsistir, controlar el número de nuevos religiosos y restablecer la vida común en los conventos de regulares.[102] El Consejo de Castilla aprobó lo sugerido por Campomanes y Carlos III firmó la convocatoria el 21 de agosto de 1769. El cabildo catedralicio novohispano fijó la fecha de inicio del Concilio para el 13 de enero de 1771.[103]

El Rey sugirió algunos temas a tratar en el Concilio, como la publicación de un catecismo y su traducción a lenguas indígenas, establecimiento de seminarios y eliminación de idolatrías y supersticiones. Preocupaba a los ilustrados la influencia de los jesuitas expulsos, la eliminación de idolatrías y lo relacionado con la Real Hacienda, como las capellanías, el cobro de obvenciones parroquiales y el control de ingresos y rentas de los conventos de regulares.[104]

El regalismo mostrado en el Concilio por los obispos Lorenzana y Fabián y Fuero les sirvió para después ser promovidos,[105] el primero a la sede de Toledo, y el segundo a Valencia. La élite novohispana se encontraba entre las ideas de proteger sus intereses materiales y la búsqueda de una pureza ideológica acorde a la modernidad, y había dudas sobre las posibilidades que para el mundo religioso representaban las reformas borbónicas. Resultados importantes del Conci-

[102] Pilar Gonzalbo, *Del Tercero al Cuarto Concilio*, p. 11.

[103] Luis Sierra Nava-Lasa, *op. cit.*, p. 275.

[104] Pilar Gonzalbo, *op. cit.*, p. 13. Véase también Luis Sierra Nava-Lasa, *op. cit.*, pp. 275–303, y también Richard Herr, *op. cit.*, pp. 9–31.

[105] Un factor que contribuyó a la dependencia Real de la Iglesia novohispana fue, además de la política de los funcionarios virreinales, el que el Consejo de Indias incrementó su influencia en el nombramiento de obispos y el que éstos con más frecuencia se reclutaran entre españoles y no americanos. Como el Consejo designaba también a los burócratas reales, los funcionarios eclesiásticos empezaron a tener interés en mantener buenas relaciones con sus compañeros seculares, así la Iglesia se volvió menos combativa. Así las burocracias real y eclesiástica cooperaron entre sí. Véase Patricia Seed, *op. cit.*, p. 208.

lio, como el triunfo sobre el criollismo, la hispanización del mundo indígena, la reforma de los regulares, la cuestión de la inmunidad eclesiástica y la destitución del obispo Díaz Bravo, mostraron la gran fuerza de la Corona,[106] y si bien el Concilio no fue promulgado para su obediencia, mostró la realidad novohispana.

Esa fuerza continuó creciendo con el ascenso de Godoy que no aceptaba ningún cuestionamiento sobre el dominio del Estado sobre la Iglesia, y en Nueva España con presión continua sobre el mundo eclesiástico para la aceptación de las reformas borbónicas y para la satisfacción de demandas económicas por parte de la Corona. Esta situación generó tensiones porque no todos se decidieron a acatar dócilmente el despotismo real. La invasión napoleónica sería la catarsis y generadora de cambios que exigirían una reubicación y redefinición del discurso de la Iglesia en la sociedad.

Para el tema que nos ocupa, curiosamente, el altar y el trono eran entidades separadas pero fatalmente unidas por la meta final. No estaban exentas de conflictos por zonas de poder como en los asuntos de bigamia, de doble competencia, pero en general, para el problema del ejercicio de la sexualidad, se observan pactos y concesiones mutuas, tensiones, pero al final, mucho discurso coincidente.

Independientemente de que los mecanismos de control de la vida colonial hayan dado en este periodo gran importancia a los aspectos normativos, ¿habrá oportunidad de un acercamiento a la realidad jurídica?, ¿será posible crear una teoría social que explique el fenómeno de la existencia de un patrón determinado de sexualidad en estos años?, ¿la norma representará una institucionalización de las ideas dominantes?; y, ¿qué sucede con la determinación social del contenido del conocimiento y de las normas? Nos acercaremos primero a éstas.

[106] Luis Sierra Nava-Lasa, *op. cit.*, pp. 275–315.

III Normas, discursos y pensamientos

La Iglesia

El amor al mundo y las pasiones del mal.

¿Cómo es que llegaron las prácticas sexuales a introducirse en el ámbito de lo moral?, ¿o será que la moral los engulló en su seno? Por este camino, ¿podremos llegar al discurso religioso? Es posible que por aquí desemboquemos en el problema de la relación entre moral y religión, y con él en el cuestionamiento de que si lo bueno lo es, porque Dios lo ordena, o si lo mandado lo está porque es bueno. Esto sería, sin duda, uno de los pasos importantes para acercarnos a entender la relación entre sexualidad/moral/religión o, a la inversa, discurso religioso/moral/ejercicio de la sexualidad. En esta meditación podemos pensar que si Dios ordenara algo que no fuera bueno, el que constituyera un mandato divino no significaría que los creyentes tuvieran que obedecer, y si fuera bueno, no sería entonces el mandato divino lo que lo convertiría en benigno, por lo que Dios no sería esencial para los fundamentos de la moral.[1]

Si lo moral es lo ordenado por Dios, por ser moral podríamos pensar en una dependencia o subordinación de Dios a la moral. Otra opción sería seguir a Kant y considerar que toda identificación de la moral con la voluntad de Dios contraviene la autonomía humana, entendiéndose por ésta la racionalidad, el desinterés y la autenticidad en las acciones de los hombres. Aquí se tacharía de amoral y heterónomo el temor al castigo divino porque no genera conductas morales, sino interesadas.[2] En este sentido, separaríamos la moral de la religión, sólo que eso no ayudaría a acercarnos al

[1] Peter Geach, "La ley moral y la ley de Dios", en *Los mandatos divinos y la moralidad*, Paul Helm (comp.), México, FCE, pp. 293–310.

[2] *Idem*, pp. 14 y 24. Véase también Emmanuel Kant, *La religión en los límites de la razón*, prólogo y notas de Felipe Martínez, Madrid, Alianza, 1981.

problema de cómo la sexualidad intervino en el proceso dentro del cual las mujeres y los hombres se constituyen como sujetos de conducta moral.

La existencia de la dicotomía bien–mal es un asunto precristiano. Los cristianos la heredaron y la conjugaron, mezclando y aportando nuevos elementos a estos conceptos: el mal presente cotidianamente en este mundo, el bien algo por alcanzar, posiblemente más allá de la vida. En este punto tendríamos que regresar a internarnos en la cosmovisión que acepta la vinculación moral/religión/sexualidad, para luego acercarnos a las órdenes divinas o a la creación de las normas que supuestamente las interpretan.

Hay quien, como San Agustín, considera a Dios infinitamente bueno, creador del hombre a su imagen y semejanza, por lo que en un mundo donde Dios existe no es posible que las órdenes no se ajusten al mundo real; de esta manera, para la naturaleza del hombre, son adecuados los mandatos.[3] Existe también quien vincula las órdenes divinas a la ley natural y quien piensa que son una libre elección de Dios; pero casi todos los hombres aceptan la inclusión de la sexualidad en el campo de la moral y los cristianos en el de la religión.

La definición del marco conceptual para las transgresiones sexuales de la época, data de la consolidación del discurso cristiano y el fortalecimiento de su organización jurídica en el siglo XII. Esta cultura jurídica de la sexualidad se había inspirado en creencias de la antigüedad grecorromana y judía, en ciertos ritos primitivos y en algunas enseñanzas estoicas, y empezó a tomar consistencia como doctrina para la época de las fuentes patrísticas del siglo V aproximadamente.[4] Poco a poco la sexualidad y su normatividad fueron in-

[3] Ante esta tesis podríamos preguntarnos: ¿en otro mundo, con criaturas de la naturaleza *ad hoc*, Dios podría ordenar la fornicación?

[4] James Brundage, *Law, sex and cristian society in medieval Europe*, Chicago, University of Chicago, 1987, pp. 10–20. Véase también Paul Veyne, "La homosexualidad en Roma", en Philippe Ariès *et al.*, *Sexualidades occidentales*, México, Paidós, 1987, pp. 51–64; Philippe Ariès, "San Pablo y los pecados de la carne", *Idem*, pp. 65–69; Jean Louis Flandrin, *La moral sexual en Occidente*, Barcelona, Juan Granica,

gresando al campo de la teología, y para el siglo XII, los canonistas incorporaron las ideas, conceptos, normas patrísticas y otras de los siglos posteriores, en un cuerpo organizado que transformó e inició la consolidación del modelo del matrimonio cristiano.

Es posible que exista una continuidad —con sólo pequeñas variantes— en el discurso sobre la carne desde el siglo II hasta el XX. Ideas y creencias básicas y profundas, como la vinculación de la sexualidad con la mancha, lo impuro y el mal, y lo natural como parámetro de licitud, todavía arrastran su cauda hasta hoy.

La actuación y presencia del demonio aparece en el castigo a la transgresión contra el sexto mandamiento, pero también fundido con la misma falta. Es indudable que su presencia como ente sexual sea fundamental y continuo en las descripciones de sus apariciones. En la mente de las personas, el mismo Satanás aparecía como un símbolo, como la encarnación de la sexualidad misteriosa y prohibida, como un gran poder al que los humanos no podían resistirse.[5] El discurso cristiano no va a concebir jamás el amor vinculado a las prácticas sexuales, sino ambos conceptos siempre distantes, porque el amor se acerca al bien y la sexualidad a la concuspiscencia, al mal.

El ejercicio de la sexualidad también apareció unido a la desgracia y a ésta se la veía como purificación de la mancha; nació el miedo al placer sexual como a un gran enemigo del hombre y del mundo. Lo paradójico es que como todo mal está íntimamente ligado a lo sagrado,[6] el ejercicio de la se-

1984, pp. 109–143, y Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986.

[5] Para la vinculación del diablo con la sexualidad, dos casos inquisitoriales del siglo XVIII me parecen parcialmente relevantes: el caso de Ma. Ifigenia de los Reyes (t. 29, núm. 3 y lote 5, Riva Palacio del Archivo General de la Nación, en adelante AGN) y el de María Rita Vargas y María Lucía Celis (vol. 1418, exp. 17, fs. 219–328). Véase Edelmira Ramírez Leyva, *Beatas embaucadoras de la Colonia*, México, UNAM, 1988, *passim*.

[6] Paul Ricoeur en su obra *Finitud y culpabilidad* señala que su interés por el mal se debe a que éste constituye la experiencia crítica de lo sagrado. El estudio del mal es necesario para comprender más a fondo la función del mito entre el hombre y su

xualidad también se utilizó como instrumento para exculpar a Dios. Dentro de la idea de que la divinidad castiga a la humanidad culpable, las prácticas sexuales heterodoxas cargan la culpabilidad del pecado. De este modo, ante acontecimientos trágicos que afectaban a un individuo o a toda la comunidad, el discurso eclesiástico culpó a los "pecados" sexuales de las desgracias.

La penitencia se requería para la expiación. Por ello, la confesión y la penitencia eran fundamentales para la teología moral, para combatir los vicios y promover las virtudes. La confesión es al mismo tiempo libertad y opresión: la libertad por ser la conciencia del acto y la oportunidad de descarga emocional; opresión por la angustia que genera, y por constituir la expresión de toda una gran experiencia de culpabilidad y pecado.[7] Pero el sexo está cargado de vergüenza, ¿será posible entonces conocer comportamientos vividos mas no confesados?

Así, el control de las pulsiones sexuales fue un elemento fundamental en la constitución del cristianismo primitivo y piedra angular en su desarrollo posterior. Desde los primeros tiempos, la Iglesia católica occidental había hecho suyo el terreno de la sexualidad, quizá como lo indica Peter Brown,[8] porque fuera uno de los elementos con cuyo ejercicio particular se distinguen los cristianos de los otros grupos religiosos en los momentos primarios de la formación de la doctrina. Después, prácticamente hasta el siglo XIII, será la institución que mantenga casi el total control legal sobre las prácticas sexuales.

En la religión cristiana, como en toda religión, se desarrollan tres elementos o partes constitutivas, que son: la dogmá-

sagrado. Ricoeur busca el origen y el fin del mal porque el mal hace que el hombre se aferre más a su sagrado. Véase Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1992, p. 169.

[7] Para un análisis de la "confesión", véase Paul Ricoeur, *La Simbólica del Mal*, y Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1988.

[8] Peter Brown, "La antigüedad tardía", en *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 258–273.

tica, la narrativa y la ritual.[9] Para el análisis de la relación norma–sexualidad, este trabajo incursionará en los dos primeros campos, en la dogmática y la norma, y dentro de la parte narrativa, aquella que ilustra con modelos la parte dogmática, en un esfuerzo didáctico por interiorizar en las mentes el discurso eclesiástico.

Así, la Iglesia cristiana desde sus primeros tiempos emitió una serie de normas o cánones,[10] dentro de la cual se encontraban aquellas cuyo objeto era controlar el ejercicio de la sexualidad. Dentro del esfuerzo de los predicadores por interiorizar en las mentes de los primeros cristianos, la diferencia entre Dios y el demonio se ubicó en el discurso sobre la sexualidad, y ésta se empezó a utilizar para delimitar manchas y pecados.

La condena al placer carnal que se observa en el discurso cristiano no provenía, como pudiera pensarse, del *Antiguo Testamento*, sino que tenía sus raíces en tiempos precristianos. Desde los griegos hasta el *Decretum*, muchos elementos y procesos complicados fueron incorporándose al discurso sexual.

Es probable que la necesidad de purificación viniera de ritos primitivos, o tal vez la influencia de los pueblos orientales en el pensamiento cristiano planteará al universo como una lucha entre espíritu y materia, entre bien y mal.[11] En Grecia y en Roma ya se había dado la regulación del ejercicio de la sexualidad y del matrimonio, aunque nunca consideraron a la sexualidad perversa de por sí, sino exclusivamente algunas prácticas.[12] La obra de Platón, que es la que más aborda la sexualidad, por un lado considera a la sexualidad como fuerza positiva (en el *Symposium*) y por otro (en la *Re-*

[9] Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1978, p. 341.

[10] Al escribir sobre derecho canónico, nos referiremos al creado por la Iglesia cristiana y empleado en sus tribunales.

[11] Georges Duby, *El caballero, la mujer y el cura*, Madrid, Taurus, 1985, pp. 26–27.

[12] Los griegos condenaban el adulterio y la seducción de doncellas y viudas; el incesto, la felación y el cunnilingus. Véase James Brundage, *op. cit.*, pp. 12–16, y Paul Veyne, "La homosexualidad en Roma", *op. cit.*, pp. 51–64.

pública) condena la homosexualidad y las relaciones extramaritales, autorizando sólo la sexualidad para la reproducción. Aristóteles consideraba a la sexualidad como un placer corrupto que embrutecía.[13] Los estoicos pensaban que el ejercicio de la sexualidad era moralmente indiferente, pero con un valor secundario; exaltaban la castidad y promovieron la regulación estatal de la sexualidad por ser ésta un asunto de orden público. Entre los romanos, el matrimonio sólo era parte de la institución familiar y se pensaba en el placer fuera de él; la pérdida de la virginidad antes del matrimonio y el adulterio eran censurados para las mujeres, pero no para los hombres. El concubinato era común, lo mismo que la homosexualidad. El problema de la sexualidad en Grecia y Roma no consistía tanto en la mancha, sino en el papel activo o pasivo de los hombres en el acto sexual, ya que esto estaba vinculado al honor, la jerarquía social y ciudadana.[14]

Jesús va a plantear el amor y la mutua entrega como parte fundamental del matrimonio, y a las prácticas sexuales como parte de ese compartir.[15] A pesar de la reciente emisión de la ley Julia de Adulterio (18 a. C.), Jesús va a considerar esta práctica sólo como fallo moral y no como crimen; condenó el lenocinio, pero fue gran amigo de prostitutas. Después vino la interpretación de lo dicho por Jesús y la creación del discurso que moldeó el paradigma cristiano de sexualidad.

San Pablo inició en el discurso cristiano la condena a la sexualidad como gran fuente de pecado. Para el apóstol, la abstinencia sexual era la excelencia de virtud y el matrimonio el mal menor para los que no pueden contenerse, así escribió a los corintios:

[13] Como algo que conducía al desenfreno, Brundage, *op. cit.*, p. 17.

[14] La pasividad en el acto sexual era un deshonor, sólo era adecuado para mujeres, esclavos y niños libres, sin importar si eran relaciones homosexuales o heterosexuales. El adulterio femenino podía ser castigado con la muerte. La ley romana asumía la monogamia. La prostitución no era actividad para mujeres de clase alta, para ellas estaba prohibida. Véase Brundage, *op. cit.*, pp. 22–50; Paul Veyne, *op. cit.*, pp. 51–64, y "El imperio romano", pp. 85 y 99–102.

[15] Brundage, *op. cit.*, pp. 50–58.

> Pienso que sería bueno para el hombre no conocer mujer. Sin embargo, para evitar la impudicia, que cada hombre tenga su mujer; y toda mujer, su hombre. Que el marido dé a la mujer lo que le corresponde, y que la mujer obre de la misma manera hacia su marido.[16]

A diferencia de Jesús, proscribe el divorcio y condena el sexo extramarital, considera a la mujer generadora del pecado y le otorga un deber de sumisión en la relación conyugal.[17] A los hombres que pecan contra su propio cuerpo, los clasifica en cuatro tipos de pecadores de la carne: los *fornicanii*, los *adulteri*, los *molles*[18] y los *masculorum concubitores*.[19] El pecado sexual empezará a ser una falta grave y este pensador condena por primera vez la homosexualidad e introduce la molicie un nuevo tratamiento a la sexualidad, el tratamiento moral.

En los siglos II y III continuó a través de los padres de la Iglesia, como son Orígenes y Clemente de Alejandría, el desarrollo de la concepción de la sexualidad como impedimento para la salvación. Se planteaba la castidad como virtud principal, pero no se elaboró un discurso importante.

La era de las fuentes patrísticas de los siglos IV y V fue un periodo muy importante para la construcción del discurso cristiano sobre el ejercicio de la sexualidad. Constituyó la época de elaboración de las bases filosóficas del cristianismo y de las explicaciones para la sustentación de las creencias. Los principales teóricos en este periodo fueron San Agustín, San Jerónimo, San Ambrosio, San Hilario, Juan Crisóstomo y Gregorio de Nyssa. Para estos primeros padres de la Iglesia, el ejercicio de la sexualidad representa un peligro que debe ser combatido, porque constituye lo opuesto a la posibilidad de la salvación, es fuente de vergüenza y pecado, es una re-

[16] I Corintios, VII: 1–3.

[17] Philippe Ariès *et al.*, "El amor en el matrimonio", *op. cit.*, pp. 182–183.

[18] *Mollities* es un término peyorativo bajo el cual se oculta el erotismo como conjunto de prácticas que retrasan el coito o la masturbación. El término lo introduce este apóstol.

[19] Philippe Ariès *et al.*, "San Pablo y los pecados de la carne", *op. cit.*, pp. 65–69.

presentación de la maldad humana incontrolable, más allá de la razón.

Estos primeros cristianos incorporaron a su discurso varios elementos de la ley romana sobre sexualidad, principalmente de los preceptos elaborados por Constantino primero, y por Justiniano después. El *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano es la fuente básica para estudiar la ley romana, porque recopiló datos y documentos de la antigua ley romana, todos hoy desaparecidos. Éste se compone del Códice Justinianus, de la Digesta, de los Institutos y de los Novellae, y es importante para los fines de este trabajo, porque resultó un elemento innovador que terminó humanizando algunas páginas antiguas.[20]

Bajo estos preceptos se rigió el discurso cristiano hasta el siglo XII y marca un parteaguas importante, porque de hecho se inició el periodo clásico del derecho canónico,[21] ya que este siglo y el que le siguió marcan la expansión y el florecimiento del catolicismo medieval, y el trabajo de Graciano, el *Decretum*, fue el primer gran intento por ordenar y armonizar todo el cuerpo de normas cristianas emitidas hasta entonces. Graciano va a contemplar el ejercicio de la sexualidad como debilidad humana y va a organizar un proyecto de sexualidad austera que concilió y ordenó toda la legislación anterior; se inicia aquí la sistematización del discurso sobre la sexualidad.

La mayor parte de la ley de la Iglesia después de Graciano fue realizada en forma de decretales o cartas papales. Los papas que emitieron mayor número de decretales fueron Alejandro III (1159–1181) e Inocencio III (1198–1216). Éstas se reunieron a lo largo del tiempo en cinco colecciones hasta que Gregorio IX comisionó a Raimundo de Peñaforte para que realizara una colección de la Ley PosGraciana, principalmente decretales; ésta constituyó el *Liber Extra*, cuerpo jurídico que de hecho tuvo vigencia en el mundo

[20] Brundage, *op. cit.*, p. 121.

[21] Guillermo Floris Margadant, *La Iglesia ante el derecho mexicano*, México, Porrúa, 1991, pp. 70–73.

cristiano hasta el siglo XIX. Estas decretales no repitieron lo contenido en el *Decretum* de Graciano, sólo asientan lo que se emitió después. El *Liber Extra* del siglo XIII exaltó la importancia del ejercicio de la sexualidad en el matrimonio, pero continuó pensando en ella como fuente de polución. Estos dos últimos cuerpos jurídicos fueron el núcleo principal de preceptos cristianos hasta el siglo XVI, en el que se agregaron las normas emitidas por el Concilio de Trento.

El 18 de diciembre de 1545 se inició en Trento uno de los más importantes concilios de la Iglesia católica. Fue bajo la dirección del papa Paulo III y con dos objetos principales: extirpar las herejías y reformar las costumbres.[22] El Concilio continuó bajo el pontificado de Julio III y terminó con el de Pío IV el 4 de diciembre de 1563, y se inscribió en los movimientos de Reforma y Contrarreforma.

El movimiento de Reforma protestante censuraba duramente el tratamiento de la doctrina cristiana al ejercicio de la sexualidad. Se criticaba el celibato del clero, la sacramentalición del matrimonio, la tolerancia al matrimonio clandestino y al concubinato laico. A diferencia de los católicos, los protestantes consideraban que el amor sexual podía ser fuente de alegría y de unión marital, por lo que era una bendición de Dios; sin embargo, al concebir sólo el sexo marital, su condena fue implacable para el extramarital.[23] Esta censura de los reformadores protestantes generó con las normas tridentinas un incremento en la vigilancia del comportamiento sexual, que en estos preceptos todavía se vinculó con la impureza y, ahora abiertamente, también con la moral.

Los preceptos

En las fuentes patrísticas del siglo IV, la fornicación apareció como el prototipo de la ofensa sexual, por ello el matrimonio resultaba una concesión para los moralmente débiles. El

[22] *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento*, México, Librería de Garnier Hnos., 1855, p. 26.
[23] Brundage, *op. cit.*, p. 557.

matrimonio se concebía como un gran error moral, pero inevitable para los inferiores que están obligados a pagar el débito matrimonial. Toda sexualidad más allá del débito y la procreación es pecado.[24] Lo femenino ligado al pecado original, agente del demonio y culpable de los sufrimientos del hombre.[25]

La prostitución era tolerada y despreciada[26] y la homosexualidad era condenada por la imposibilidad de procreación. El concubinato era tolerado pero se censuraba cuando se realizaba entre esclavo y libre.[27]

En cuanto a las prácticas sexuales de los hombres de la Iglesia, empezó la campaña para promover la castidad y se iniciaron las prohibiciones.[28]

En el Código Justiniano el matrimonio constituía un asunto privado en el que las intenciones y las actitudes de

[24] *Cf.* Agustín de Hipona, *Confesiones*, Buenos Aires, Poblet, 1941, pp. 216–210 y 416–420. San Agustín sostenía que todo acto sexual era pecado, mortal si era fornicación y venial si lo era en el matrimonio. El matrimonio era bueno para la procreación y para frenar la sensualidad encarnada en la mujer. Véase Georges Duby, *op. cit.*, pp. 26–27. La maldad de la concupiscencia arranca a los genitales el control de la razón; Jean Luis Flandrin, *op. cit.*, p. 114. El matrimonio tiene de bueno la fidelidad conyugal y la reproducción; James Brundage, *op. cit.*, pp. 80–111. San Jerónimo consideraba al matrimonio como nupcias malditas en sus *Adversus Jovinianum*. Véase Georges Duby, *loc. cit.* Se deben limitar las relaciones al mínimo y deben ser sin deseo. El que cumple el débito no peca, sólo el que lo pide inapropiadamente. Véase Brundage, *op. cit.*, pp. 90–92.

[25] Jean Delameau, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989, p. 477.

[26] Constantino reprueba moralmente a las prostitutas, las trata con desprecio pero las tolera. Crea la primera "zona de tolerancia" en Constantinopla. San Agustín racionaliza la tolerancia práctica: la prostitución es algo malvado pero necesario para la preservación de la paz social. San Ambrosio: cualquier sexo extramarital es pecado; las relaciones con una prostituta lo son también. Las prostitutas pecan con cada cliente. Véase Brundage, *op. cit.*, pp. 105–106.

[27] Cesáreo de Arles piensa que el concubinato es tan común que es imposible erradicarlo, por lo que es mejor tolerarlo. San Jerónimo equipara a una concubina con una prostituta y San Agustín la considera sólo una fornicación legalizada, producto de lujuria. Véase Brundage, *op. cit.*, pp. 98–102.

[28] El Concilio de Elvira establece el celibato para los hombres de la Iglesia. El primer Concilio de Nicea les prohibe tener cualquier mujer en su hogar, salvo parientas cercanas. En España, el Concilio de Toledo (397–400) y el de Tarragona (516) imponen penas a clérigos que cometen adulterio y a mujeres consagradas culpables de fornicación. Véase Brundage, *op. cit.*, pp. 110–112.

los contrayentes eran fundamentales para el contrato marital. Por ello, el código colocó obstáculos para el ejercicio de la justicia personal en el caso de adulterio, y otorgó la posibilidad de perdonar a la adúltera.[29] La mujer víctima de celos infundados podía solicitar el divorcio.

Justiniano revolucionó el tratamiento a la prostitución y lo humanizó con un gran conocimiento y un profundo sentimiento de ayuda, ya que su esposa había sido forzada en su juventud a ejercer ese oficio.[30] Creó un hospicio para protegerlas, el Convento del Arrepentimiento, en los riscos del mar de Marmora; penó a enganchadores, castigó a lenones y ordenó al alto clero protegerlas.

Condenó la homosexualidad por considerarla contranatura y le prescribió la pena de muerte, prohibió la formación de enucos y la castración. Equiparó el concubinato al matrimonio y así protegió los derechos de las concubinas y de sus hijos; estableció que el concubinato, al igual que el matrimonio, debían ser en lo posible permanentes.[31]

La obra de Graciano —de tal importancia que todavía fue fuente para la recopilación de 1917— transformó la concepción del matrimonio de una relación familiar a una de pareja como parte de la ley natural. Señalaba su bondad porque constituye la sede adecuada para la reproducción y promueve el estado de fidelidad y ayuda mutua de hombres y mujeres.[32]

[29] El código Justiniano establece que el esposo debe dar tres avisos a los supuestos transgresores, acompañado de tres testigos, si después de éstos el marido llegara a sorprender a los amantes en el hogar familiar o en una taberna, se encontraba autorizado para matar a la adúltera, pero asumiendo la responsabilidad por el asesinato y perdiendo la dote de ella y los regalos de boda. Véase *loc. cit.*, p. 119.

[30] Justiniano prohibió el encierro de mujeres en los burdeles y la práctica del lenocinio. Ejerció varias medidas para proteger a las mujeres de la prostitución forzada. Otorgó la libertad a sirvientas y esclavas forzadas por sus patrones a ejercer la prostitución, *loc. cit.*, p. 120.

[31] *Loc. cit.*, p. 121.

[32] El *Decretum* establece que un matrimonio requiere de consentimiento y de unión sexual, dando preferencia a este último requisito. Es imprescindible una libre elección de pareja, porque el matrimonio es para procrear y evitar tentaciones, por ello, el sexo marital no debe ser antinatural, ni oral, ni anal, y el débito marital es tan importante que la abstinencia sexual debe subordinarse al débito. Véase *loc. cit.*, pp. 235–345.

Llegó a colocarlo como sacramento indisoluble y entonces eran igualmente culpables hombre o mujer que cometieran adulterio, pero no aprobaba la venganza privada.[33] Según el *Decretum*, la esencia de la prostitución se encontraba en la promiscuidad y no en la relación mercantil, ello convertía en prostituta a cualquier mujer con varios amantes. Constituía un acto de caridad casarse con una meretriz para salvarla del pecado.[34]

Para el incesto, el *Decretum* prohibió el matrimonio entre personas relacionadas hasta en siete grados de parentesco y condenó la homosexualidad como pecado peor que un adulterio, pero no le asignó pena.[35]

El documento de Graciano consideró al concubinato simplemente como un matrimonio informal, pero se tornó exigente con el celibato de los hombres de la Iglesia. Para ellos se prohibió el matrimonio y las penas llegaron al esclavismo para compañeras e hijos eclesiásticos.[36] Aquí, en realidad, el miedo al contagio de la mancha volvía a emerger, era la causa de que el discurso cristiano recogiera y ampliara las tendencias misóginas y androcéntricas de la antigüedad. El discurso trataba de justificar y promover el celibato, ligando a la mujer con la suciedad y lo impuro; así, uno de los chivos expiatorios, agente de Satán y culpable de los males del hombre, fue y es la mujer. En el transcurso de los tiempos el discurso antifeminista poco había variado designando a la mujer como agente diabólico peligroso por su cuerpo y encantos, acciones, lenguaje y sexualidad, pero a partir del siglo XIII ese discurso incrementaría su difusión quizá también como promoción a la castidad.

[33] *Idem*, p. 248.

[34] Era laudable casarse con una prostituta para salvarla, pero eso acarreaba también el contagio de la mancha: ni el marido ni los hijos de prostitutas podían ingresar al clero. *Idem*, pp. 248–250.

[35] *Idem*, p. 250.

[36] El matrimonio eclesiástico recién acababa de prohibirse en el II Concilio Laterano de 1139, aunque con anterioridad (Sínodo Romano 1063) ya se había prohibido a los fieles atender a sacerdotes casados o concubinarios. El *Decretum* también prescribió severos castigos para seductores de monjas, pero abrió la posibilidad para "ordenar" a viudos. *Idem*, pp. 251–253.

En el *Liber Extra* se trató de lograr un equilibrio entre la pareja y la sociedad,[37] se planteó como necesidad el consentimiento mutuo para llevar a cabo un matrimonio, base de la validez del contrato y legitimidad de los hijos. Siguiendo a Graciano, se consideró transgresión a los cánones cualquier ejercicio de la sexualidad fuera del matrimonio.[38]

Se estimó peor delito el adulterio femenino y se equiparó a la adúltera con una prostituta; sin embargo, para la pena se tomó en cuenta la intención y la malicia.[39] Se intentó proteger la vida y se condenó el asesinato de la pecadora.

La prostitución no se castigó pero se despreció y se dio una gran campaña para reformar prostitutas; en este siglo es cuando aparecieron las casas de religiosas para redimir prostitutas, se creó incluso la orden de María Magdalena como una especie de tránsito entre el trabajo en el mundo y el matrimonio o el convento. Tomas Chobham repite que hay que tolerarlo para evitar peores males, pero se censuró para lenones y alcahuetas;[40] al igual que el concubinato, ante su abundancia, se consideró inmoral pero no ilegal.

La sodomía era la peor ofensa sexual por ser contranatura. Raimundo de Peñaforte definió el término "contranatura": cualquier clase de actividad sexual fuera de la que se realiza entre hombre y mujer con los órganos adecuados.[41] El sexo contranatura era el responsable de las desgracias de la humanidad, por ello debería ser duramente castigado, y por

[37] En el *Liber Extra* existe por primera vez la preocupación por los resultados del matrimonio, se piensa en descendientes y familiares. Se reduce a poseer cuatro grados de parentesco el impedimento para casarse.

[38] Al ser una falta común se castiga con poca severidad. En el *Liber Extra* por primera vez se habla de fornicación simple y compuesta. *Op. cit.*, p. 380.

[39] Se aceptaba la posibilidad de ignorancia de que la pareja estuviera casada y la probabilidad de inocencia por riesgo de trabajo. *Op. cit.*, pp. 385–389.

[40] Se inicia una polémica sobre la calidad de la prostituta, si bien los fueros españoles señalaban para esta época que una prostituta era aquella mujer con cinco o más amantes, algunos teóricos como Teutonicus definen como tal a una mujer con 40 o 60, no menos. También se dio una discusión acerca de la posibilidad de recibir limosnas de manos de prostitutas, en la que resurgió el problema de la impureza y la mancha; finalmente "se les aceptó" después de la penitencia. *Idem*, pp. 390–395.

[41] *Idem*, p. 399.

ser ejercicio propio de herejes.[42] En cuanto al ejercicio de la sexualidad en los hombres de la Iglesia, para esta época se encontraba ya legalmente prohibido, y el IV Concilio Laterano (1215) reforzó el celibato castigando al clero casado o en concubinato con la pérdida de beneficios. En la realidad, resultaba muy difícil la imposición de esta regla y algunos decretalistas como Thomas Chobham la criticaban y toleraron la fornicación, el matrimonio y el concubinato del clero, siempre que fuera en forma discreta.[43] Con el Concilio de Trento triunfaría la política austera para la sexualidad de los hombres de la Iglesia.

En el siglo XIII un pensador que sería fundamental para el pensamiento católico de la América colonial, Santo Tomás de Aquino, trató de conciliar el dogma católico con la filosofía racionalista de Aristóteles y fundó así el racionalismo cristiano. Para el ejercicio de la sexualidad, la escolástica tomista[44] planteó al hombre como el destinado por Dios para la continuidad de la reproducción humana, un creador a través del acto sexual, un acto vinculado a lo natural y cuya finalidad sólo debía ser la procreación, en determinadas circunstancias y bajo reglas precisas. La mujer era la portadora de la mancha e inferior porque:

> La mujer necesita del varón no sólo para engendrar, como ocurre con los demás animales, sino incluso para gobernarse: porque el varón es más perfecto por su razón y más fuerte en virtud.

En el Concilio de Trento fue fundamental la reforma a la ley del matrimonio, la cual estuvo incorporada en el Decreto Tametsi. Lo más importante de ésta fue que al libre in-

[42] Aquí podemos pensar en la herejía como ruptura no sólo con Dios, sino también con la comunidad.

[43] Brundage, *op. cit.*, p. 401.

[44] Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles III*, véase también *Summa teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959, I q 99, art. 2, II q 149, art. 4; q 165, art. 2.

tercambio de consentimiento mutuo se agregó el requerimiento de que éste tenía que llevarse a cabo delante de testigos y éstos deberían incluir al párroco; la ausencia de este intercambio de consentimiento público, invalidaba el matrimonio. De esta manera, sin modificar la teoría del enlace por consentimiento mutuo, se evitaban los matrimonios clandestinos que tan criticados eran por los reformadores protestantes. A partir de los preceptos emitidos en este Concilio, se aumentó el control sobre el matrimonio, incrementando la vigilancia de los matrimonios de personas sin domicilio fijo, prohibiendo los matrimonios forzosos y regulando los tiempos para celebrar bodas.[45]

Sobre las sexualidades no permitidas, el Concilio aportó pocas novedades y más bien confirmó las reglas anteriores, sólo incrementó la dureza en el tratamiento a la prostitución, ya que criticó la participación del Estado en los burdeles, inició la preocupación por el lesbianismo y el travestismo y se ajustaron reglas con respecto a la consanguinidad, para evitar los incestos.[46]

Todos los preceptos anteriores constituyen la base fundamental del discurso cristiano sobre la sexualidad, en el que parece que existía una escala de culpabilidad decreciente desde la homosexualidad y el adulterio que serían castigados con el infierno,[47] hasta la fornicación simple o el concubinato en algún momento dado.

Pero no sólo las normas directas fueron básicas, también los sermones, las vidas de los santos, los rezos y el teatro en representaciones religiosas fueron importantísimos para la formación espiritual cristiana. En la difusión de las vidas de los santos y en todo discurso oral y escrito se intentaba que cundiera el ejemplo de la castidad como principio de vida y

45 Brundage, *op. cit.*, p. 564.

46 *Idem*, p. 570

47 Fray Alonso de Cabrera en sus *Sermones* señalaba que el adulterio sería castigado en el infierno, ya que "los ojos llenos de adulterio [...] serán escogidos con sempiterno llanto, oscurecidos con el humo negro y espeso del pozo del abismo". Véase Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, p. 52.

se interiorizara en la sociedad. Lo interesante era que en muchas ocasiones su contenido y las visiones, profecías, diálogos y reacciones, correspondían y variaban según el contexto cultural del sitio y el momento, pudiendo estas vidas de santos, por ejemplo, reflejar en algún caso algunos cambios en las preocupaciones con respecto a las prácticas sexuales.[48]

¿Qué habrá sucedido entonces, en particular en la Nueva España del siglo XVIII, con la interpretación del discurso, ese intermedio entre el lenguaje y el habla, o el significado de la fe? ¿Será acaso que habrá que hurgar en razones sociales y no en morales, la explicación de las conductas? ¿El creyente, comprende la moral en términos del mandato de Dios o lo hará independientemente de éste?

El problema es que frente a las normas, el comportamiento de los cristianos no siempre se encontró cerca de ellas. Es posible que el catolicismo ofreciera la posibilidad de que los laicos eligieran quizá una vida menos perfecta que la de los religiosos, pero en la realidad también en la conducta de muchos de estos últimos se observó una lejanía del ideal de perfección. Es difícil aseverar generalidades y mucho más intentar buscar un modelo que pueda servir como punto de arranque para analizar posibilidades, no de religiosidad, sino de interiorización de los mandatos divinos, principalmente en cuanto al problema del ejercicio de la sexualidad.[49]

Julio Caro Baroja[50] indica que la tradición teológica, esa que hace que se deba creer en dogmas, es una importante fuente para el conocimiento de los fieles católicos, pero la Iglesia misma marca, dentro de esa tradición, un margen de credibilidad para distintos casos y épocas, de ahí las modificaciones al culto de santos, a los rezos y aun hasta al calendario. Sin negar estas afirmaciones, a pesar de los esfuerzos de la cúpula eclesiástica por colocar parámetros e imprimir modificaciones en las mentalidades respecto a creencias reli-

[48] Por esta razón los ejemplos de narrativa se analizarán más adelante, en "La iglesia española del siglo XVIII".
[49] Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós, 1989, *passim*.
[50] Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 80.

giosas, es posible que en toda cultura coexistan dos tendencias: la arraigada a tradiciones antiguas y la reprobadora.

En este caso es claro que tanto la Iglesia como el Estado legislador vigilaron y trataron de imponer un modelo cristiano de sexualidad, pero entre el discurso y las realidades cotidianas existe un espacio y aquí las resistencias populares muchas veces intentaron contrarrestar el poder. Como veremos adelante, a pesar de los esfuerzos oficiales, las personas siempre se las arreglaron de alguna manera para salirse de las normas prescritas.

Si seguimos a Durkheim en su afirmación de que las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas,[51] y a Weber en la posibilidad de conexión de un sistema de creencias religiosas con un sistema de creencias económicas,[52] es evidente que la Nueva España de los Borbones es un campo fértil para la investigación.

Surge así el problema del discurso de la Iglesia sobre la sexualidad y su relación con la sociedad de la capital del virreinato. ¿Cuál sería la posibilidad de receptabilidad del mandato divino? ¿Existirían variaciones entre los distintos sectores sociales? ¿Cuál sería la posibilidad de fuerza para la imposición de un discurso para la Iglesia Española de fines del siglo XVIII?

[51] Emilio Durkheim, *El suicidio*, Buenos Aires, Shapire, 1971, pp. 114–128.
[52] Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1977, *passim*.

El Estado

Las transgresiones al ser creadas por la sociedad misma, se convierten en los elementos más claros que desnudan los valores que en ella se persiguen.

EL HOMBRE EN las formaciones sociales creó los interdictos como prohibiciones para el grupo, en pro del logro de una producción y de unas relaciones sociales organizadas que permitiesen un trabajo colectivo armónico para tal producción.

Algunas prohibiciones surgieron como fruto de la razón en contra de la irracionalidad, cuya manifestación podía estar representada por la violencia o la carencia de orden en las comunidades sociales, violencia que podía significar peligro para la supervivencia. La vida en común se fue determinando por la normatividad que dictó proscripciones y derechos, y dentro de este conjunto de acciones por la organización para la supervivencia, surgieron, desde los primeros tiempos de la humanidad, los juicios vinculados a la reproducción humana,[53] los de la sexualidad.

Las normas jurídicas aparecieron como manifestación necesaria de un poder que, al dominar, reprodujera las relaciones para la continuidad de la organización social. Es claro que el poder que el derecho tiene se condiciona por su normatividad y su positividad, ya que sin normas o sin la obediencia que de ellas hagan los miembros de la organización social no se puede ejercer el poder político. Es verdad también que la realidad normada siempre tiene la posibilidad de contradecir la determinación real, pero el derecho y las órdenes no tienen sentido cuando se refieren a una realidad social incapaz de acatar la exigencia, ni cuando la realidad no es apta para comportarse en forma opuesta a la que se reclama.[54]

[53] Georges Bataille, *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1988, pp. 23–89.
[54] Hermann Heller, *Teoría del Estado*, México, FCE, 1977, p. 202.

Entonces, si la norma está vinculada al ejercicio efectivo del poder, si las reglas jurídicas son históricas, cambiantes según el tiempo y lugar, y si la sexualidad ha sido desde siempre una de las actividades humanas con mayor número de proscripciones, resulta interesante, para el conocimiento de cualquier organización social, la relación que existe entre las normas dedicadas al control de la sexualidad y la clase de poder político y social que se pretende al ejercer esa dominación.

La Nueva España se encontró sujeta a las normas del derecho indiano —algunas de las cuales, como muchas del derecho privado, perduraron hasta la mitad del siglo XIX— y éste fue el resultado de un conjunto complejo formado por la superposición y combinación de varios cuerpos jurídicos que, además, tuvo variaciones a lo largo de los tres siglos de la época colonial. Estos cuerpos jurídicos contienen una cantidad considerable de normas para regular las relaciones intersexuales, normas que se superponen, combinan y algunas que evolucionan; preceptos jurídicos que regulan la sexualidad permitida, el matrimonio, y otros que, como prohibiciones, definen y penan las sexualidades no permitidas.

Los Cuerpos Jurídicos

Como derecho indiano puede considerarse el conjunto de preceptos jurídicos que se aplicó en las Indias. Este conjunto estuvo constituido por la serie de normas que se crearon específicamente para las Indias, ya sea de origen peninsular o criollo, el derecho castellano, el *Ius Commune* y el derecho consuetudinario indígena que no se opusiera a la Corona ni a la Iglesia.[55]

Los principales cuerpos jurídicos que se crearon específicamente para las Indias[56] fueron:

[55] José María Ots Capdequí, *El Estado español en las Indias*, México, FCE, 1982, pp. 9–15.

[56] Guillermo Floris Margadant en su ponencia "La Familia en el derecho novohispano", Coloquio *Familias novohispanas, siglos XVI a XIX*, El Colegio de México, 1989, presenta un esquema muy didáctico de estos cuerpos jurídicos.

1. La Recopilación de leyes de los reinos de las Indias.
2. Las normas anteriores a la Recopilación de Indias agrupadas en los cedularios de Puga y Encinas y los sumarios de Aguiar.
3. Las normas posteriores a la Recopilación de Indias no incorporadas a las ediciones que se realizaron después de 1680 pero que pueden hallarse en la obra de Muro Orejón o en la edición de la Recopilación de Indias de 1841.
4. Los autos acordados de Ventura Beleña.
5. Cédulas y ordenanzas que no están recopiladas y pueden encontrarse en los archivos.

El derecho castellano que después se fue extendiendo por la Península estuvo formado por varios cuerpos jurídicos que se fueron sucediendo; donde los anteriores actuaron como derecho supletorio de los que se dieron después. Los cuerpos jurídicos fueron el Fuero Juzgo, el Fuero Viejo, el Fuero Real, las Siete Partidas, la Recopilación de Díaz de Montalvo, las Leyes de Toro y la Novísima Recopilación.

Como sistema supletorio del sistema jurídico castellano se usó también el *Ius Commune*, que consiste en una mezcla de normas tanto del derecho justinianeo como del derecho canónico.[57] En cuanto al derecho consuetudinario indígena,[58] se sabe que la Recopilación de Leyes de Indias hizo concesiones a la supervivencia de algunas costumbres prehispánicas.

De estos cuerpos jurídicos se extrajeron las normas más importantes que regulaban y penaban en su caso a las sexualidades no permitidas. No en todos ellos existía este tipo de normas, pero los que se crearon específicamente para las Indias y los del derecho castellano contienen las normas precursoras y fundamentales y se mencionan a continuación:

- El Fuero Juzgo (siglo VII).
- El Fuero Viejo de Castilla (siglo X).
- El Fuero Real (siglo XIII).
- Las Siete Partidas (siglo XIII).

[57] Floris Margadant, *op. cit.*, p. 4.

[58] Para derecho consuetudinario indígena véase el trabajo de Alfredo López Austin: El real derecho consuetudinario indígena.

- Las Leyes de Toro (siglo XVI).
- La Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias (siglo XVII).
- La Novísima Recopilación de Leyes de España (siglo XIX).
- La Legislación emanada del Concilio de Trento.

El Fuero Juzgo (siglo VII)

El Fuero Juzgo es la fuente legislativa más conocida de la Reconquista española y constituye el corpus más importante de leyes visigodas. Fue la tercera edición del *Liber Judiciorum*, llamada Vulgata, que incluye leyes hasta las del rey Flavio Egica, fue traducida en tiempos de Fernando III y Alfonso X, cuya jurisdicción se extendió a todo individuo que habitara territorio español.[59] Esta compilación contiene leyes de cuerpos legales muy antiguos y también otras ordenadas por los concilios toledanos V, VI, VII, VIII, XVI, y XVII.[60]

El trabajo se debió a los reyes godos Chindasvinto, Recesvinto y Ervigio que compilaron, reformaron y publicaron las leyes, con gran influencia de la legislación romana, el Código de Teodosio y la colección de justiano. Por ello el Fuero Juzgo se convirtió en uno de los cuerpos jurídicos más adelantados de su tiempo y con la característica especial de que estuvo vigente aun después de la invasión árabe del siglo VII. Existen pruebas de que en el reino de Aragón para el año 1198 todavía las leyes godas se encontraban en pleno vigor; en Toledo para 1192, en Valladolid para 1293 y aun en Castilla en tiempos de Alfonso el Sabio, a pesar de que ahí, en ese tiempo, principalmente se juzgaba por el Fuero de Castilla.[61]

Finalmente, todavía en el Ordenamiento de Alcalá (1348) se establece que se le dé preferencia al Fuero Juzgo sobre las

[59] Toribio Esquivel Obregón, *Apuntes para la historia del derecho en México*, Porrúa, 1984, p. 38.

[60] Francisco Martínez Marina, *Ensayo sobre la legislación de los reinos de León y Castilla*, Madrid, Imprenta del D. E. Aguado, 1834, p. 36.

[61] Manuel de Lardizabal y Uribe, "Discurso sobre la legislación de los visigodos y formación del libro Fuero de los Jueces", en el *Fuero Juzgo*, Madrid, Imprenta Real, 1805, pp. XL–XLIII.

Siete Partidas, y todavía algunos casos se resolvieron con sus leyes aun a fines del siglo XVIII.[62]

El Fuero Viejo de Castilla (siglo X)

El Fuero Viejo de Castilla fue uno de los códigos españoles más importantes porque unificó bajo su régimen una gran porción geográfica de la península ibérica. El autor de las primeras leyes del Fuero fue el conde de Castilla, don Sancho García, quien las dictó entre el año 995 y el 1000 de nuestra era,[63] con propósitos fundamentales de organización social para la guerra de reconquista; es por ello que la mayor parte de las leyes contenidas en éste se refieren a asuntos militares, pero también incluyen algunos juicios de índole criminal y civil.

Fueron 173 las leyes que originalmente constituyeron el corpus de este Fuero, todas escritas en latín, y su jurisdicción se extendió en un principio a toda Castilla la Vieja,[64] después a Toledo y posteriormente a toda Castilla la Nueva, y así Maqueda, Madrid, Talavera y Alhaim quedaron bajo su jurisdicción.[65] La primera modificación que sufrió este documento fue realizada en Nájera, exclusivamente para Castilla. Esta modificación consistió en el anexo de varias leyes relativas al estado de los nobles y de los hidalgos, por lo que se les conoce también con los nombres de Fuero de Hijosdalgo, Fuero de Alfonsino o Fuero de Costumbre.[66]

El *Fuero Viejo* para Castilla y también el Hijosdalgo funcionó hasta que Alfonso el Sabio impuso el Fuero Real

[62] *Idem*, p. XLIV.

[63] Ignacio Jordán de Asso y del Río y Miguel de Manuel Rodríguez, "Discurso preliminar de el Fuero Viejo de Castilla", Madrid, Librería de la viuda e hijos de Antonio Calleja, 1847, p. 7.

[64] Para esta época, Castilla colindaba con Navarra por la cumbre de la tierra de Cogolla hasta el río de Valvonera Peñanegra y el nacimiento del río Amazón. Colindaba con León hasta Pancorvo y el río Pisuerga. El norte era delimitado por una línea de León a Navarra siguiendo los puntos que terminaban la Cantabria.

[65] Ignacio Jordán de Asso, *op. cit.*, pp. 8–16.

[66] *Idem*, p. 27.

desplazando a los anteriores, en el año de 1253. Este desplazamiento ocasionó una gran protesta de los nobles e hidalgos, por la cual el Fuero Castellano fue restituido a los hidalgos y nobles por Alfonso el Sabio en 1272, aunque el Fuero Real continuó vigente en León, Galicia, Sevilla, Córdoba, Murcia, Jaen, Badajoz, Baeza y el Arcave.

En 1348 el rey Alfonso XI trató de reordenar la legislación y publicó el Ordenamiento de Alcalá (1348) y en varias de las leyes de este ordenamiento se menciona el Fuero de Albedíos, de Hijosdalgo y el Fuero Castellano y se ordena que sus leyes se lleven a cabo antes de las Partidas. En Alcalá se dio atención especial a las leyes corregidas en Nájera en 1176, pero además en este lugar se crearon leyes nuevas que se agregaron al Fuero Castellano Antiguo.

Después, el Fuero del Conde Don Sancho, el de Nájera y las del Ordenamiento de Alcalá formaron un todo que fue recopilado por el rey don Pedro en 1356; el compilador tituló su obra como Recopilación de el Fuero Viejo de Castilla, porque contenía todas las leyes antiguas de Castilla.

En 1369, en las Cortes de Toro se volvió a insistir en la primacía de la aplicación de las leyes del Fuero Viejo de Castilla por sobre las Siete Partidas y el rey don Juan II en 1427, a través de una pragmática volvió a insistir en ello. Al final algunas leyes de este Fuero todavía mantuvieron alguna fuerza hasta mediados del siglo XIX.

El Fuero Real (siglo XIII)

Ésta fue la primera recopilación del rey Alfonso el Sabio. Algunas de sus leyes fueron tomadas del Fuero de Soria, otras del derecho canónico y otras del romano. La obra consta de cuatro libros, el primero de materias religiosas, del rey y su familia, de alcaldes, de escribanos, de validez de juicios; el segundo de juicios y ferias; el tercero de derecho familiar, y el cuarto, de herejes, apóstatas, delitos y penas,[67] que sintetizan las leyes más importantes de los fueros municipales y

[67] Esquivel Obregón, *op. cit.*, p. 132.

del Fuero Juzgo. Es un cuerpo legal breve y metódico que algunos llamaron y también citaron como "Flores de las leyes". Fue terminado y publicado a fines de 1254 o principios de 1255 con la intención de que tuviera jurisdicción en todo el territorio español, aunque sólo funcionó en las ciudades y consejos a quienes se comunicó especialmente por vía de gracia y merced.[68] Existen documentos que indican que funcionó en Segovia, Burgos, Escalona y Extremadura, entre otros centros importantes, y sus leyes fueron recuperadas después en otros cuerpos legislativos. El objeto de este corpus fue unificar derechos locales, con soluciones romano–canónicas, intentando constituir un cuerpo legal que facilitara la recepción del derecho común. Significó un instrumento directo para la acción del rey en un esfuerzo de Alfonso el Sabio por centralizar y a la vez extender su poder.[69]

Las Siete Partidas (siglo XIII)

En 1256, Alfonso el Sabio inició la recopilación denominada las Siete Partidas, uno de los códigos más importantes de la historia española porque revela la doctrina jurídico–canónica del medievo.[70] Éste fue un intento de unificación y reforma de toda la legislación vigente en el territorio castellano–leonés, ya que los fueros locales eran muy diversos y cada zona, ciudad o pueblo, tenía su forma particular y distinta de gobierno. Este código tiene la particularidad de que constituye un esfuerzo especial por buscar la armonía entre lo civil y lo eclesiástico, lo terreno y lo espiritual. Por ello, los codificadores hicieron un gran esfuerzo no sólo para la recopilación y selección de la legislación civil, sino también eclesiástica la cual tuvo sus principales expresiones en la primera Partida, cuyas leyes se refieren principalmente a asuntos re-

[68] Martínez Marina, *op. cit.*, p. 362.

[69] María Paz Alonso Romero, *El proceso penal en Castilla siglos XIII–XVIII*, Madrid [s. e.], 1982, p. 29.

[70] Esteban Martínez Marcos, *Las causas matrimoniales en las partidas de Alfonso el Sabio*, Salamanca, Consejo Superior de Investigación Científica, p. 10.

ligiosos y eclesiásticos; en la cuarta partida también puede percibirse la influencia canónica.[71] Fue una magnífica obra centralizadora y avanzada para su tiempo, y por ello no estuvo excenta de oposiciones y rechazos, que la consideraban un tanto ajena a las tradiciones legales españolas. Lo anterior tuvo dos consecuencias importantes: la primera, que el texto original empezó a ser objeto de modificaciones que incluso continuaron aun después de la muerte del Rey; la segunda, que todavía en vida de éste, la influencia de las partidas fue disminuyendo paulatinamente hasta desembocar en la anulación del código en las Cortes de Zamora en 1274, para pasar a constituirse en cuerpo legislativo supletorio a partir del Ordenamiento de Alcalá.[72] Después de todo fue retomado y constituyó el fundamento de la legislación española hasta el siglo XIX. Para los efectos de este trabajo, es necesario apuntar que las Siete Partidas son el cuerpo legislativo con mayor número de disposiciones para las sexualidades no permitidas, leyes que fueron recuperadas y puestas en vigor en códigos posteriores. Es de hecho, por primera vez, el derecho emanado de la monarquía.

Las Leyes de Toro (siglo XVI)

Las Leyes de Toro fueron 83 leyes relativas al derecho civil, presentadas en las cortes de Toledo en 1502, pero promulgadas hasta las cortes de Villa de Toro de 1505. Una de sus principales características es que otorgaron facilidades para la fundación y acrecentamiento de los mayorazgos a voluntad de sus poseedores,[73] y la otra, es que en las Indias actuaron como derecho supletorio en primer lugar después de la Recopilación de las Leyes de Indias.

[71] *Idem*, pp. 8–9.
[72] Colín M. Maclachlan, *La Justicia criminal del siglo XVIII en México, un estudio sobre el Tribunal de la Acordada*, México, SEP Setentas, 1976, p. 17; véase también a María Paz Alonso, *op. cit.*, p. 15.
[73] Esquivel Obregón, *op. cit.*, p. 573.

La Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias (siglo XVII)

El Consejo de Indias a principios del siglo XVII, tenía un profundo interés por realizar una recopilación metódica de las leyes que regían en las Indias, así, en 1603 comisionó a Diego Zorrilla, quien después de realizar nueve libros fue cambiado de puesto. Juan de Solórzano Pereira, nombrado para el mismo efecto se encargó de coleccionar leyes coloniales en Lima. Nueve años después, en 1618, se le retiró el encargo y se otorgó a Rodrigo de Aguiar y Acuña, que trabajó con Hernando Villagómez, Juan Villela y Pedro Marmolejo. En 1624 se agregó al grupo Antonio de León Pinelo y después de la muerte de Rodrigo de Aguiar se sumó de nuevo Juan Solórzano Pereira.

Pinelo entregó la recopilación en 1635 y Solórzano la entregó revisada en 1636, pero por trámites y formalidades fue aprobada por Carlos II hasta mayo de 1680.[74] La primera edición es de 1681, y se realizaron nuevas ediciones en 1756, 1774 y 1791.[75] La obra está constituida por 9 libros divididos en 218 títulos y 6377 leyes. Una de las características principales de este Código es la preponderancia del derecho natural y la especial importancia de las costumbres, aun sobre la ley escrita.

Novísima recopilación de leyes de España (siglo XIX)

Don Manuel Lardizábal en el año de 1777 recibió la orden de Carlos III de conformar una recopilación de cédulas, autos acordados y decretos posteriores a 1745, para realizar un apéndice a la Recopilación de Leyes de Castilla (1567). Lardizábal terminó su trabajo, pero no fue aprobado. Después, Carlos IV confió a Juan de la Reguera y Valdeomar, relator de la Chancillería, el suplemento de la obra de Lardizábal.[76] El

[74] *Idem*, p. 313.
[75] Francisco Tomás y Valiente, *Manual de historia del derecho español*, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 341–342.
[76] Toribio Esquivel Obregón, *op. cit.*, pp. 574–575.

trabajo fue terminado en 1802, fecha en la que se pasó a examen de una junta de ministros. En marzo de 1804 se aprobó el primer libro de una serie de 12, y para diciembre todos fueron aprobados.[77] El 2 de junio de 1805, Carlos IV firmó en Aranjuez el Decreto que sanciona este documento titulado Novísima Recopilación de Leyes de España. La obra, de 12 libros que recogen 4044 leyes, en 340 títulos, fue publicada en 1806.

Se critica al compilador de la Novísima Recopilación el haber omitido algunas disposiciones de la Nueva Recopilación,[78] la falta de método, la contradicción de unas leyes con otras[79] y ser expresión en pleno tiempo del Código Civil Napoleónico, de métodos recopiladores antiguos y de supervivencias feudales, pero aun así, muchas de sus leyes constituyeron derecho vigente ya muy avanzado el siglo XIX.

Las Normas

Las fuentes anteriores contienen normas que se refieren a las sexualidades no permitidas. Si se considera que las modificaciones en las pautas de las relaciones sexuales se deben a cambios ideológicos, políticos, económicos y sociales, el análisis del discurso y de las tradiciones ideológicas a través de los enunciados del derecho español puede acercarnos un poco al conocimiento de las directrices, tendencias, actitudes, respuestas emocionales y estructuras mentales de los grupos sociales novohispanos en diferentes tiempos históricos. El matrimonio monogámico e indisoluble, modelo fundamental de la relación intersexual en la historia de la sexualidad occidental,[80] fue un paradigma perseguido tanto por el Estado como por la Iglesia, y desde los tiempos de los

[77] Real Cédula sobre la formación y autoridad de esta Novísima Recopilación de Leyes de España, 15 de junio de 1805, *passim*.

[78] La nota del editor en Novísima Recopilación de Leyes de España, vol. 1, Madrid, Imprenta Real, 1805–1807.

[79] Esquivel Obregón, *op. cit.*, p. 576.

[80] Para ampliar información sobre el matrimonio indisoluble en Occidente, ver Philippe Ariès, "El matrimonio indisoluble", *op. cit.*, pp. 189–214.

visigodos el adulterio como incumplimiento de la relación conyugal fue la falta más penada.

El Fuero Juzgo y el Fuero Real establecieron para el adulterio femenino el castigo de la pérdida de la libertad para los infractores, quienes pasaban a manos del marido en calidad de esclavos, lo mismo sucedía en el caso de que la mujer fuera solamente desposada.[81] Significaba la pérdida de la libertad, de los bienes, y en algunos casos ambos documentos llegaron aun más lejos: al esposo ofendido le otorgaron completa libertad para tener la opción de matar a los adúlteros.[82] El adulterio femenino otorgaba al esposo la capacidad de castigar a la esposa y al amante, pero en el caso del adulterio masculino, el hombre nunca fue castigado por la esposa.[83] Muchas mujeres inocentes fueron de esta manera asesinadas, y por ello en varias ciudades españolas del siglo XIII se fue restringiendo la libertad del esposo para dar muerte a los amantes, a condición de encontrarlos en el acto.[84] En algunas ciudades de España cuando la pena no se daba por venganza del marido ofendido, los amantes ilegales pasaban al brazo de la ley secular del lugar. Las penas oscilaban desde la castración del hombre y la mutilación de la nariz de la mujer, los azotes y el repudio a la adúltera,[85] hasta la hoguera para ambos.[86]

[81] El Fuero Juzgo señala en su libro III, tít. IV ley I, que los adúlteros pasarán a manos del marido que incluso podía venderlos. En el libro III, tít. IV ley II, extiende la pena a las desposadas, y el Fuero Real trata el adulterio de éstas en el tít. VII, ley II. El Fuero Juzgo indica, además, que mujer que haga adulterio con marido ajeno, quedará en manos de la esposa ofendida, libro III, tít. IV, ley IX.

[82] La ley IV del libro III, tít. IV del Fuero Juzgo daba derecho al esposo de matar a los adúlteros sin pena alguna, y la ley V del mismo título otorgaba el mismo derecho al padre, a los hermanos y tíos de la mujer, si el adulterio era en la casa paterna. El Fuero Real en el título VII que se refiere a los adulterios, señala que los adúlteros pasen a manos del marido ofendido quien debe matar a ambos o dejarlos vivir, pero igual castigo para ambos amantes.

[83] La esposa podía castigar a la amante de su marido, siempre que no la matara.

[84] Heath Dillard, *Daughters of the Reconquest. Women in Castilian town society 1100–1300*, Cambridge, Cambridge Univ., Press, 1980, p. 204.

[85] Como en Cuenca.

[86] En Teruel y Albarracín la pena de la hoguera se aplicó cuando los amantes ilegales eran ambos casados. En Soria esta misma pena se aplicaba sólo después de una investigación realizada a petición del esposo ofendido que podía también perdonar a los amantes. Váse Heath Dillard, *op. cit.*, pp. 203–205.

Estas normas permiten abrir la posibilidad de pensar en una hipótesis diferente a la sostenida por algunos historiadores que señalan los siglos X al XIII como el periodo de implantación del modelo de matrimonio monogámico e indisoluble en Europa occidental.[87] En España y en Roma el castigo al adulterio, ya desde el siglo VII, muestra algunos esfuerzos primarios por lograr la estabilidad en las uniones.

Las Siete Partidas especificaron un poco más las reglas que penaban al adulterio y se preocuparon por la acusación, la verdad, el perdón y las limitaciones para la pena de muerte para los adúlteros.[88]

Es posible que esto se debiera a un intento del Rey por equilibrar la balanza de la justicia protegiendo a las víctimas inocentes de celos infundados. Se escribió sobre la necesidad de pruebas plenas urgentes y necesarias, y no se admitieron adminículos para autorizar a un hombre a matar a su esposa.[89]

Las Leyes de Toro regresaron a reforzar la pena por ven-

[87] Philippe Ariès, *El matrimonio indisoluble, op, cit.*, pp. 189–214.

[88] La partida 7, tít. 17, ley 2, señalaba que sólo podía acusar de adulterio la pareja ofendida (se refería al marido) que podía perdonar a la adúltera y "seguir proporcionándole lo necesario para subsistir", pero si el adulterio continuaba después del perdón "el padre podía acusarla y otros parientes de ella misma".

La partida 7, tít. 17, ley 3, indicaba que el plazo que tendría un marido para acusar a la mujer adúltera era de seis meses; en caso de muerte del marido, cualquier vecino podría en el mismo tiempo efectuar la acusación, pero en ambos casos el adulterio debía de probarse, ya que en caso contrario el acusador recibiría la pena. La partida 7, tít. 17, ley 12, especificaba que si un hombre sospechaba de su esposa, debía escribir tres notas al hombre del que sospechaba, prohibiéndole acercarse a su esposa, y si a pesar de ello los encontraba juntos en la calle o en su casa, el esposo debía aprehenderlos y llevarlos al juez. Son inocentes el hombre que ignora que la mujer con que yace es casada (ley 5, tít. 17, partida 7), y la mujer casada que es forzada a yacer con otro que no es su marido (ley 4, tít. 17, partida 7). Los adúlteros son perdonados si son aceptados en el lecho conyugal (ley 8, tít. 17, partida 7), si ya pasaron más de cinco años de haber sido cometida la infracción, y en el caso de mujeres, si pueden probar que el marido es consciente o que es alcahuete (ley 7, tít. 17, partida 7). Si un hombre encontraba a su mujer yaciendo con otro, podía matar a éste sin pena, pero a ella no (ley 13, tít. 17, partida 7). El padre que encontraba a su hija en adulterio podía matarla, pero debía matar al amante también (ley 14, tít. 17, partida 7).

[89] La prueba urgente y plena era sorprender a los amantes en el acto. Un adminículo, o lo que ayudaba a la prueba, podía ser el rumor público. Véase Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1987, pp. 42–43.

ganza[90] y aceptaron la prueba por presunciones, pero consideraron como elemento importante para la anulación del delito, la voluntad, el consentimiento y el perdón del marido.

La Novísima Recopilación, como recopilación que es, retomó la libertad del marido para ejercer la justicia con una sola advertencia, y el hombre perdía la dote de su esposa si la mataba.[91]

Estas leyes españolas, principalmente los fueros, muestran el predominio de la venganza personal en la impartición de la justicia para el delito de adulterio. En la Francia del siglo XI, el marido también tuvo el derecho de la venganza, pero el adulterio como falta al orden en el parentesco y en la herencia, no fue perseguido,[92] quizá porque apenas se estaban construyendo muchas de las estructuras sociales como las observamos hoy.

En España, la severidad de las penas para el adulterio puede hacer pensar quizá en una frecuencia muy intensa de la falta, o tal vez sólo en la existencia de una honda preocupación por la sexualidad prohibida, pero sería interesante reflexionar sobre si el discurso correspondía a la realidad o si, por el contrario, las actitudes de los hombres y mujeres en la cotidianidad no se acercaron a la falta.

Dentro del bajo mundo de las ciudades de la España medieval ejercía un número considerable de prostitutas que generalmente convivía con los jugadores, ladrones, magos, herejes y otros proscritos.[93] Para los primeros momentos de

[90] Las Leyes de Toro en su norma 82 especifican los penas para los adúlteros: Si el marido después de haber hecho tres denuncias por escrito ante testigos fidedignos al que juzgaba sospechoso de adulterio con su esposa, lo encontraba con ella en su casa en algún lugar oculto, podía matarlo y también a la esposa sin incurrir en pena civil. Lo mismo si mataba a los amantes al encontrarlos en el acto. Si el marido mataba a la mujer adúltera no podía ya lucrar con su dote, pero podía suceder AB intestado a los hijos de los adúlteros que mató. El delito de adulterio quedaba anulado si pasaban cinco años sin denuncia de éste, si había voluntad y consentimiento del marido, y si sabiendo del adulterio femenino, el marido continuaba viviendo y cohabitando con su mujer.

[91] Novísima Recopilación de Leyes de España, leyes II, III y V. Libro XII, tít. XXVIII.

[92] Georges Duby, *El caballero, la mujer y el cura*, pp. 1–48.

[93] Heath Dillard, *op. cit.*, pp. 195–197.

las migraciones a la Sierra Nevada y la formación de los primeros asentamientos en León y Castilla para el proceso de reconquista, la escasez de mujeres provocó una gran demanda de meretrices que contaron con una estimación social elevada en estos nuevos centros de población. Con la consolidación de estos asentamientos, la llegada de mujeres y la formación de las familias, las prostitutas fueron marginadas paulatinamente. No eran consideradas criminales peligrosas, pero la ley sí ejerció sobre ellas algunas restricciones y penas. Ni la sociedad ni la ley las consideró mujeres respetables ni de confianza y no se les otorgaron los mismos derechos que a las otras mujeres del asentamiento.

Así, el Fuero de Sepúlveda autorizaba herir o matar sin pena a las prostitutas, y en Baeza, Cuenca, Cáceres y Usagre esas mujeres podían ser objetos de violencia sexual o física sin pena para los autores.[94] En pocas ciudades, como en Toledo, se castigó al que violara a una prostituta y sólo en Ledesma a cambio de perdices, estas mujeres lograban la protección del juez de la ciudad.[95]

El Fuero Juzgo castigaba a la prostitución probada con azotes, pero también penaba a quien se beneficiara con ella, como podían ser los padres o el dueño de la prostituta en caso de ser sierva.[96]

Es interesante observar en este caso la preocupación expresada por la necesidad de la prueba. Una mujer podía ser acusada de prostitución por indicios de una vida relajada o por la posibilidad de brindar servicio sexual a dos o tres hombres, como en la ciudad de Sepúlveda. Las mujeres acusadas de este delito tenían que probar lo contrario y por ser

[94] E. Rodríguez Solís, *Historia de la prostitución en España y América*, Madrid [s. a.], Biblioteca Nueva, pp. 53–55,

[95] Heath Dillard, *op. cit.*, p. 196.

[96] La ley 17 libro III, tít. IV, señala que si una mujer es "puta en la Ciudad públicamente" si fuera muchas veces probado, debe ser aprehendida por el Señor de la ciudad y castigada con 300 azotes. En caso de reincidencia, se repetían los azotes y era dada por sierva a algún "mezquino". Si los padres se beneficiaban de los ingresos de la prostituta con conocimiento de su delito, se les castigaba con 100 azotes, si la mujer era esclava y el amo se beneficiaba de ingresos de la mujer, era castigado con igual número de azotes.

mujeres indignas de protección no eran merecedoras de la posibilidad de presentar testigos, por lo que la sola perspectiva de ser culpables las estigmatizaba aun antes de probar el crimen. Las posibles prostitutas se vieron obligadas a intentar probar su inocencia a través de la prueba del hierro caliente.[97] En algunas ciudades donde se ejercía esta prueba, la pena para la culpable no iba más allá de la pérdida de la capacidad de protección masculina y judicial, pero en otras, como en Cosuegra, Plasencia y Alcázar de San Juan, se empezó a ejercer el Fuero Juzgo.[98]

Para el siglo XIII, Alfonso el Sabio y las Siete Partidas centraron su preocupación en separar a las prostitutas a través de la vestimenta y la ubicación en el espacio físico, de las mujeres "honradas", y en castigar la inducción y explotación de las meretrices.[99] Algunos autores señalan que tal vez ello se debió a que las mujeres dedicadas al ejercicio de la prosti-

[97] En Cuenca y algunas otras ciudades fue la prueba común para demostrar la inocencia de las mujeres: Éstas tenían que lavarse las manos y cargar un hierro candente bendecido por un párroco en tanto que caminaban nueve pasos. Después, el juez enceraba y vendaba las manos de la víctima, y le daba hospedaje en su casa durante tres días, para que no hubiera posibilidad de trampa terrena o sobrenatural, después de esto, el juez revisaba las manos quemadas para ver si encontraba en ellas la huella del carbón que significaba culpa.

[98] Heath Dillar, *op. cit.*, p. 198.

[99] Las Siete Partidas en la ley 18, tít. 9, partida 7, señalan que cualquier mujer virgen o de buena fama que se vistiese con paños "de aquellos que usan vestir las malas mujeres" o que acudiera donde ellas moran o se acogen y algún hombre les hiciere "deshonrar de palabra o de fecho o travase della", la mujer no podía reclamar nada por ser culpable de ir donde "las buenas mujeres non ceven yr". La ley 2, tít. 14, partida 7, señala que las mujeres malas no pueden ser aceptadas como barraganas, y los hombres nobles y de gran linaje no pueden recibir por barraganas a las alcahuetas, juglaresas ni sus hijas, taverneras, además de a las "putas" por ser mujeres viles. El tít. 22, partida 7, se refiere a los alcahuetes, y en su ley 1 los define como aquel que engaña a las mujeres "sonsacando o faziendolas fazer maldad en sus cuerpos" y los clasifica en cinco: los que viven en la "putería guardando las putas" tomando lo que ellas ganan, los que andan en las calles consiguiendo mujeres para los hombres, los que tienen en su casa mujeres cautivas, los que alcahuetean a sus esposas y aquellos que aceptan se "faga fornicio en su casa". Señala también que por la maldad de estos hombres, muchas mujeres buenas se vuelven malas y ocasionan por sus hechos pleitos, desacuerdos y muerte. La ley 2 del mismo título señala que a los alcahuetes puede acusarlos cualquiera y, de probar la falta, debe expulsárseles de la villa, a ellos y a las "putas", "al que usare sus casas, debe perderlas, el que use a las siervas, debe liberarlas, y si fueran libres apenas prostituidas,

tución empezaron a ser vistas para este siglo XIII como mal ejemplo para las mujeres "honradas" y como incitadoras de delitos, ya que se decía que atraían a toda clase de individuos de dudoso comportamiento a las ciudades, despilfarraban con ellos el dinero, y luego estimulaban a robarlo cuando se les había ya terminado.[100]

El Código Alfonsino ordenó a las meretrices el uso de una toca color azafrán y una piocha brillante en la cabeza bajo la amenaza de la pena de confiscación de sus bienes y multa de 50 maravedies,[101] sin embargo, las dejó dueñas de su salario, ya que "si la mugier face gran yerro en yacer con los hombres, non face mal en tomar lo que le dan"[102] prohibiendo además los burdeles.[103]

Si se realiza una comparación de lo acontecido para la misma época en otros lugares de Europa, se puede observar que tanto en Francia como en Inglaterra se consideró a la prostitución necesaria y con posibilidades de generar además beneficios económicos para gobiernos locales. Así, se marcó también a las prostitutas por el vestuario, pero además muchas ciudades francesas construyeron burdeles con fondos públicos.

En Londres, a mediados del siglo XIII, se promulgaron normas para las meretrices, se les ordenaba que se alojaran principalmente en Southwork, lugar bajo el gobierno del obispo de Winchester, donde la supervisión de los lupanares y la recaudación de sus impuestos era un trabajo de los administradores del obispo;[104] en ambos países la prostitución regulada gozó así de la protección del Estado.

dabenlas casar y dar dotes del dinero del que las metió en la prostitución y si no quisiese hacerlo, debía morir por ello."

100 Rodríguez Solís, *op. cit.*, p. 62; Heath Dillar, *op. cit.*, p. 198.

101 Para el siglo XIV se continuaron emitiendo varias disposiciones para que las meretrices fueran distinguidas por su vestuario, véase Manuel Carboneres, *La mancebía de Valencia*, Valencia, Imprenta del Mercantil, 1876, pp. 36–38.

102 Rodríguez Solís, *op. cit.*, p. 61.

103 A pesar de esta prohibición, se sabe, sin embargo, que continuaron existiendo éstos, como el gran burdel de Valencia, que fundado desde don Jaime II, cerró sus puertas hasta el siglo XVIII. Véase Manuel Carboneres, *op. cit.*, pp. 15–16.

104 Margaret Wade Labarge, *La mujer en la Edad Media*, Madrid, Nerea, 1989, pp. 251–255.

En España, después, las Leyes de Toro volvieron a reforzar la libertad para el ejercicio de la violencia individual sobre las meretrices, especificando las características distintivas de las mujeres dedicadas a la prostitución.[105]

La Novísima Recopilación compiló para el delito de prostitución leyes emitidas a partir del siglo XV, que prohíben lupanares, lenones y señalan impedimentos para las propiedades y vestidos de las mujeres dedicadas al trabajo de la prostitución.[106]

El ejercicio de la sexualidad por parte de los hombres y mujeres de la Iglesia fue también una sexualidad no permitida y considerada sacrilegio. El Fuero Juzgo prescribe para ello pena mayor a la mujer y pena menor al hombre de la Iglesia que tenga relaciones con ella.[107] Las Siete Partidas ha-

[105] La ley 73 señala que el rapto o acceso violento no tienen pena cuando se cometen con "públicas rameras".

[106] La Novísima Recopilación en su ley 6, tít. 26, libro 12 señala que las mujeres que "públicamente son malas de sus personas y ganan por ello en nuestros reinos" no pueden usar escapularios ni hábitos religiosos "so pena de los pierdan", también señalaba que estas mujeres "no puedan tener en su servicio criadas menores de cuarenta años ni escuderos, so pena de que las amas, los escuderos, las criadas sean desterradas por un año y las primeras paguen además dos mil maravedís". La misma norma señala que estas mujeres no podían llevar a las iglesias almohadas, cojines, alfombras ni tapetes "so pena de perderlos" (ley emitida por Felipe II en Madrid por Pragmática del 18 de febrero de 1575).

La ley 7 del tít. 26, libro 12, indica la prohibición de mancebías y casas públicas de mujeres so pena de que si alguna justicia consintiere se les prive del oficio y se les multe con cincuenta mil maravedís (esta ley fue emitida por Felipe IV en Madrid por Pragmática del 10 de febrero de 1623). La ley 7 dispone que se recoja a todas las mujeres perdidas y se les lleve a la Casa de la Galera (ley del 11 de julio de 1661).

La ley 1 del libro 12, tít. 27 (hecha desde Enrique IV en 1469) prohibe que las mujeres públicas tengan rufianes, bajo pena de 100 azotes y perder la ropa, y ellos, la primera vez, sean penados con 100 azotes y destierro, y en caso de reincidencia, la muerte y pérdida de ropa y armas.

La ley 2, libro 12, tít. 27, elaborada después, amplía la pena anterior y agrega a los azotes la pena de diez años de galeras (esta ley fue dictada por don Carlos, doña Juana y el príncipe Felipe por Pragmática del 25 de noviembre de 1552, y por Felipe II el 3 de mayo de 1556.

La ley 3, libro 12, tít. 17 da la misma pena anterior a los maridos que alcahuetean a sus esposas, la ley 4 del mismo libro y título quita el fuero a la milicia para este delito, y la ley 5 establece que probado el delito de lenocinio en las tropas, pase a las justicias ordinarias.

[107] El Fuero Juzgo señala que "cualquier sacerdote, diácono o subdiácono que se ayunte con virgen, viuda o mujer cualquiera o se casare con ella, sea desterrado y

cen énfasis en intentar regular la sexualidad de los clérigos;[108] las Leyes de Toro penaron sólo a las mujeres que tenían acceso con clérigos.[109]

El Concilio de Trento castigaba a los clérigos que vivían en concubinato,[110] y la Novísima Recopilación emitió sanciones no prescritas con anterioridad para las mancebas de los clérigos.[111]

Las barraganas de los clérigos recibieron fuerte censura antes, durante y después de los siglos XII y XIII, pero continuaron siendo muy comunes entre el clero de Castilla, ya

la mujer reciba 100 azotes y la prohibición de mezclarse con el hombre de nuevo" (libro 3, tít. 4, ley 17).

[108] Las Siete Partidas en la ley 6, partida 1, tít. 18, señala que "sacar a una monja por fuerza del monasterio yaciendo con ella a la fuerza o voluntariamente es sacrilegio, si el hombre es clérigo, debe ser depuesto, si es lego, debe ser excomulgado. La mujer debe ser buscada y regresada al monasterio si ahí se comprometan a cuidarla bien, si no, a otro que la cuide mejor y a sus rentas también". Prohiben a los clérigos tener en su casa mujeres sospechosas, que no sean sus parientas (ley 38, tít. 6, partida 1) y la ley 43 tít. 61, partida 1, señala que los clérigos no deben tener barraganas; el que las tenga, que se le vete de oficio y beneficio, si el pecado es público, que sus parroquianos no lo escuchen en misa ni le reciban sacramentos; si se separa de la mujer, le regresen el beneficio, si no, se le destituya y se le encierre en un monasterio.

[109] Las Leyes de Toro señalan que aquella mujer que tuviese acceso con un clérigo, debía ser condenada a pagar un marco de plata y a destierro de un año (ley 82).

[110] El Concilio de Trento en la sesión XXV, prohibía a los clérigos tener concubinas o mujeres sospechosas bajo la pena de perder la tercera parte de sus "frutos, obvenciones, rentas y pensiones"; en caso de reincidencia la pena se convertía en la pérdida de todos los frutos y pensiones, y si a pesar de esto volvieran a cometer el delito, la pena era la excomunión, y en caso da carecer de beneficios, la cárcel. Si los obispos cometían la falta, eran amonestados en la primera ocasión, suspendidos en la segunda, y perdían su dignidad en la tercera. Finalmente el Canon IX de la sesión XXIV repetía:

> Si alguno dijere, que los clérigos ordenados de mayores órdenes, o los regulares que han hecho profesión solemne de castidad, pueden contraer matrimonio, y que es válido el que hayan contraído, les obste la ley eclesiástica ni el voto; y que lo contrario no es más que condenar el matrimonio y que pueden contraerlo todos los que conocen que no tienen el don de castidad, aunque la hayan prometido por voto, sea excomulgado: pues es constante que Dios no lo rehusa a los que debidamente le pidan este don, ni tampoco permite que seamos tentados más que lo que podemos.

[111] La Novísima Recopilación indica las penas para las mancebas de los clérigos: la primera vez, el pago de un marco de plata y el destierro por un año; la segunda, otro marco de plata y destierro por dos años, y en la tercera ocasión, otro marco, destierro por un año y 100 azotes (ley 3, libro 12, tít 26).

que ahí, a diferencia de Aragón, los hijos de estas barraganas no fueron considerados como concebidos en pecado, y el Concilio de Coyanza (1035) autorizaba la presencia de una asistente en la casa de los clérigos, por lo que muchas se disfrazaron de parientas o sirvientas.[112] En Inglaterra y Francia, para los siglos XI al XV, existen noticias también del extenso número de barraganas de clérigos.[113]

La prohibición del incesto en pro de la exogamia[114] fue desde mediados de la época medieval la punta de toque para la construcción de nuevas estructuras. Desde el siglo IX ya se escucharon en Europa voces, provenientes de la Iglesia católica, censurando los comportamientos incestuosos de los nobles, y se continuó insistiendo hasta el siglo XIII en la prohibición legal del parentesco en el matrimonio hasta en un séptimo grado. Este nuevo concepto de conyugalidad parece que fue asumido más fácilmente por las capas inferiores de la sociedad que por caballeros y reyes, ya que ahí se mezclaban intereses de linaje y herencia.[115]

En España el Fuero Juzgo y el Fuero Real dictaron la pena de destierro para aquel que cometiera incesto, y el primero, más temprano que en el resto de Europa, ya apunta la necesidad de revisar el parentesco hasta en sexto grado antes de contraer matrimonio.[116]

112 Heath Dillard, *op. cit.*, p. 131.

113 George Duby señala que desde al año 1031 (Concilio de Bourges), ya era dura la lucha en Francia por imponer continencia a los clérigos. Margaret Wade escribe sobre la existencia de barraganas en Inglaterra para los siglos XIII y XIV, y Jacques Rossiaud en Lyon, Dijon y Tarascon en los siglos XIV y XV. Véase Georges Duby, *op. cit*, pp. 100–104; Margaret Wade, *op. cit.*, p. 264, y Jacques Rossiaud, *La prostitución en el medioevo*, Barcelona, Ariés, 1986, p. 31.

114 Lévi Strauss afirma que la exogamia no es más que la expresión social ampliada de la prohibición del incesto y la expresión del deseo del grupo de salir del aislamiento y formar alianzas. Véase André Michel, *Sociología de la familia y del matrimonio*, Barcelona, Península, 1974, pp. 39–43.

115 George Duby, *op. cit.*, pp. 34–45.

116 El Fuero Juzgo en la ley 1, libro 3, tít. 5, indica que ningún hombre puede casar ni yacer con la esposa de su padre ni mujer de sus parientes, ni de linaje de su padre, madre, abuela, abuelo, parienta de su mujer hasta sexto grado, y señala como pena el destierro. El Fuero Real señala en su ley 3 la pena del destierro.

Las Siete Partidas reducen la existencia del parentesco al cuarto grado y agrega la pena de azotes. El Concilio de Trento sólo hace mención de prohibir el matrimonio "en grados prohibidos", pero la Novísima Recopilación no sólo recupera las normas anteriores, sino que emite otras más severas y agrega la pena de muerte.[117]

La sodomía, uno de los ejercicios que se consideró contra la naturaleza humana (contra natura), fue perseguida y severamente penada. En un periodo histórico de gran violencia, el medievo, un crecimiento demográfico que repusiera el gran número de muertos era vital, y la sodomía lo impedía. Así, el Fuero Juzgo la penaba con mutilación, pero las Leyes de Toro y las Siete Partidas, con la muerte. La Novísima Recopilación recuperó la pena de muerte en la hoguera, pero además, la condenó como el peor crimen, el de lesa majestad.[118]

[117] Las Siete Partidas estipulan que incesto es yacer con parienta de su mujer o madrastra o ahijada o comadre, e igual para las mujeres en cuyo caso los matrimonios serían nulos (ley 13, tít. 2, partida 4), contándose para nulidad de relación hasta el cuarto grado de parentesco (ley 4, tít. 6, partida 4). La partida 7, en su título 18, ley 1, condenó el incesto como pecado, la ley 2 indica que cualquiera puede acusar al incestuoso, y la ley 3 del mismo título y partida señala que "el que se casa con parientas a sabiendas, es hombre vil" y "deben azotar públicamente y después desterrarlo para siempre".

La Novísima Recopilación en su libro 12, tít. 29, ley 1, declara el incesto como herejía, y además de otras penas específicas señala la pérdida de la mitad de los bienes del incestuoso para la Cámara del Rey. La ley 2 tít. 29, pena con la muerte a quien realice "fornicio" con barragana del señor, doncella o "cobigera de la señora", con ama que cría al hijo o hija y en caso de ser mujer la del delito, "sea puesta en poder de aquel con quien viviere, que le de la pena que quisiere, también de muerte como de otra manera".

[118] El Fuero Juzgo en su libro 3, tít. 5, penaba este delito con castración, y después otorgaba a los delincuentes al Obispo para que los encarcelara y los pusiera a hacer penitencia. Si alguno de los castigados tenía esposa e hijos, se ordenaba que ella recuperara su dote, se casase con quien quisiese, y los hijos se quedaban con los bienes del padre. Las Leyes de Toro determinaban a la sodomía como acceso de varón con varón y la castigaban con la pena capital y la confiscación de todos los bienes, y para el acceso de mujer con mujer "sin instrumento alguno" una pena arbitraria (ley 82). Las Siete Partidas señalan la sodomía como delito contranatura e indican que cualquiera del pueblo puede acusar "a los omes que fiziesen pecado contra natura" y señalaban la hoguera como pena para el delito (ley 2, tít. 21, partida 7). La Novísima Recopilación señala la pena de fuego para la sodomía y la pérdida de todos los bienes; estipula que aunque no se "provare en acto perfecto y acabado sino

El amancebamiento o barraganía fue regulada también por algunos cuerpos de la legislación indiana, sin embargo, la barraganía no fue castigada, sino más bien autorizada por el Fuero Viejo, que incluso defendió la herencia y los títulos de los hijos de barraganas, y las Siete Partidas, que sólo condicionaron las características de las barraganas,[119] penándose realmente sólo a partir del Concilio de Trento.

En la España medieval, la barraganía fue una institución muy extendida que funcionó como alternativa a la institución del matrimonio, que en los siglos IX al XIII, o tal vez hasta el XIV, no había extendido sus estructuras en forma muy generalizada. Una barragana era una mujer generalmente joven y de clase inferior a su compañero, que vivía con un soltero, un viudo, un clérigo, o que ocasionalmente compartía algunos tiempos con algún casado.[120]

Las barraganas tuvieron muchas de las obligaciones de las esposas y, si bien gozaron de algunos derechos, nunca obtuviron el mismo grado de respetabilidad y seguridad como ellas. En Zamora y en Plasencia, la barragana que viviera con un hombre cuando menos un año, tenía derecho a la mitad de todos los bienes que hubieran obtenido juntos, y en Cuenca la barragana, en ausencia de su compañero, podía representarlo en la corte, pero también debía pagar deudas. En la misma región, la barragana encinta cuya pareja moría, podía tomar posesión de las propiedades del difunto en nombre del hijo hasta que éste naciera; ella se convertía en administradora de la herencia y se quedaba con la propiedad si el niño moría.[121] Los hijos de barragana con soltero o viudo eran simplemente hijos naturales, y si el padre los reco-

solo se averiguaren actos muy propinquos y cercanos" igual sea la pena, ya que se guarda la forma del delito de herejía y de lessa majestad" (libro 12, tít. 20, leyes 1 y 2).

[119] El Fuero Viejo autoriza y defiende la herencia y los títulos de barragana (tít. 6). Las Siete Partidas señalaban que si bien la iglesia católica condenaba la barraganía, los sabios antiguos la autorizaban "porque los hijos que nacieren dallas fueren mas ciertos". La ley 2, tít. 2, partida 4, condiciona las características de la barragana: que no sea virgen, ni viuda honesta, no menor de 12 años, no parienta y que sea sola.

[120] El caso de un hombre casado que tuviera barragana sí era penado. Véase Heath Dillard, *op. cit.*, p. 132.

[121] *Idem*, p. 129.

nocía, tenían iguales derechos a la herencia que los "hijos legítimos" anteriores o posteriores a ellos.[122]

La barraganía en muchos casos de solteros o viudos estuvo considerada como un matrimonio temporal, pero perfectamente legítimo; muchas barraganas lograron casarse después con sus compañeros, otras no, pero en todo caso, para muchas quizá fue una alternativa que eligieron para mejorar la posición de sus hijos. Para el siglo XVI, la imposición del modelo católico de matrimonio tuvo como una de sus expresiones las normas emitidas por el Concilio de Trento, que condenó el amancebamiento.[123] Después, ante el problema de la aculturación y la superposición de estructuras hispanas sobre las indígenas, la Recopilación de Leyes de Indias castigó el amancebamiento en blancos y castas, pero no así en los indios.[124] Después, la Novísima Recopilación no recuperó las leyes anteriores pero creó un castigo pecuniario para que otorgara dote a la barragana.[125]

Finalmente, la bigamia fue la otra expresión de la sexualidad censurada y penada por la legislación que llegó a las Indias. El Fuero Real fue el primer cuerpo jurídico que castigó a los bígamos con azotes y destierro, pero en la práctica cotidiana muchas veces les esperó la hoguera.[126] Las Siete Partidas castigaron con destierro a quien se casara dos veces[127] y el Concilio de Trento exhortó a los magistrados seculares a que sujeten con severidad a aquellos que se casen dos veces.[128]

La Recopilación de Leyes de Indias previó sobre la necesidad de licencia para los casados para residir en Indias, y or-

[122] En Salamanca, Zamora y Ledesma, por ejemplo.

[123] El Concilio de Trento condenó el amancebamiento y señaló la excomunión como pena (cap. VIII, sesión XXIV).

[124] La Recopilación de Leyes de Indias señala que la pena del marco y las otras penalidades se llevan al doble en Indias por el delito de amancebamiento (ley 5, libro 7, tít. 8), pero que a los indios no se les imponga (ley 6, tít. 8, libro 7), y a las indias se les regrese a su pueblo (ley 8, libro 7. tít. 8).

[125] La Novísima Recopilación pena al casado que "tuviere manceba pública" con la quinta parte de sus bienes (ley 1, tít. 26).

[126] Heath Dillard, *op. cit.*, p. 145.

[127] Ley de la partida 7, libro 4, tít. 17.

[128] Sesión XXIV, cap. VII.

denó multa, prisión y regreso forzoso a sus esposas a los que se casaran por segunda vez en Indias.[129] Finalmente la Novísima Recopilación recuperó la pena ordenada en las Siete Partidas y agregó el castigo en galeras y la vergüenza pública, además hizo una advertencia a la Inquisición de que no era un delito de su competencia sino de la justicia ordinaria,[130] quizá como un avance de los Borbones en la secularización y en el control de las pulsiones.

Sin tratar de ocultar las limitaciones que para un estudio de la estructura social representa un análisis de normas y teorías, y sin dejar de aceptar que es difícil realizar conclusiones a partir de preceptos ideales —que además no se modificaron con la evolución de los tiempos—, es posible tratar de avanzar en algunas reflexiones. Sabemos que los modelos y las pautas de control de las emociones difieren según las épocas y lugares, pero a través de la frecuencia de la repetición de ciertas leyes, y aun de cierto lenguaje, podemos aproximarnos a una idea de las situaciones límite en las estructuras mentales y sociales de un determinado tiempo. Las normas del derecho del medievo español que llegaron a América indican que existió una penalización de ciertos comportamientos sexuales, tanto en la esfera de lo público como en la de lo privado. En lo público, porque repercutían en el orden social como el adulterio, el incesto y la bigamia, y en lo privado porque intentaron penetrar a lo oculto, como en la sodomía.

Parece que existió una culpabilidad decreciente desde el adulterio hasta la barraganía, y una incidencia en la repetición de las normas según la urgencia política, social y tal vez económica del Estado.

Una observación de las normas puede mostrar al mismo tiempo presencia de la ideología de los teólogos medievales en un esfuerzo por imponer un modelo católico de sexualidad, centrado en un patrón determinado de conyugalidad. Las reglas muestran también algo de la teoría medieval sobre

[129] Ley 2, título 3, libro 7.
[130] Ley 8, tít., 28, ley 9, y ley 10 del libro 12, y ley 10, tít. 18, libro 12.

las mujeres y la ubicación de ellas en el mundo, no por su persona sino por su sexo.

El perdón ante el rapto y la aceptación primaria que se dio a las prostitutas nos acercan un poco a la reflexión sobre las necesidades de población. Dentro de la necesidad de armonía y orden en los asentamientos, es interesante observar cómo a la prostituta se le fue vinculando paulatinamente con el crimen, y cómo el concepto de honor o deshonra se une al comportamiento sexual. En la defensa del matrimonio monogámico es importante notar la diferencia existente entre las normas en el castigo para el adulterio masculino y para el femenino, y la reflexión acerca del papel de las mujeres en la continuidad del linaje y de la herencia.

A través de todos estos preceptos se aprecia la tolerancia a una práctica que parece haber sido muy extendida tanto en la Europa medieval como en América: el amancebamiento, que tal vez muestra el verdadero éxito relativo de la imposición del modelo católico de sexualidad. La bigamia, otra forma de ese fracaso, puede detectarse como abundante en el proceso de la conquista y colonización de América, cuando se lee la enérgica Recopilación de Leyes de Indias.

En fin, las proscripciones a estas sexualidades no permitidas llegaron a América junto con el resto de la carga ideológica. Si como señala Duby, las ideologías son prácticas, queda bastante espacio para estudiar sobre su efectivo o frustrado intento de imposición en una América muy diferente a la metrópoli.

Algunas fases de esta ideología es claro que penetraron y sobrevivieron aun ya tarde en el siglo XIX, pero otras, desgraciadamente perduran todavía. Segregaciones, persecuciones y estigmas todavía se cargan a ciertos comportamientos sexuales, y si un estudio de la historia de la sexualidad puede servir para una crítica, revalorar muchos aspectos de la ideología contemporánea es algo verdaderamente urgente.

Si la Ilustración enseña la búsqueda de la verdad a través de la razón, ¿cuál es el paradigma de la verdad en la sexualidad?

Si se parte de la noción de la filosofía como ciencia básica o rectora [131] y de una realidad novohispana donde todos los campos de la cultura se encontraban en estrecha relación, quizá podamos pensar en un sistema cultural escolástico,[132] aun a pesar de que para la segunda mitad del siglo XVIII se introdujeron elementos de la filosofía moderna. La escolástica estuvo presente desde los inicios de la época colonial, penetrando con su discurso en las mentes de los eruditos, costumbres, respuestas y formas de vida del pueblo en general. Esta influencia permaneció durante todo el virreinato aunque con diferente intensidad en sus distintos momentos. A partir de mediados del Siglo de las Luces, la cultura mexicana tuvo una fuerte inyección de espíritu renovador cuya inserción se extendió a varios ámbitos, fundamentalmente a la filosofía y a la ciencia. Con ella penetraron conceptos, métodos, tesis y discursos de la modernidad, y a través de ellos a otras disciplinas, y también a las mentalidades colectivas. Esto generó un producto filosófico diferente: la escolástica modernizada,[133] cuyo apogeo se dio en las décadas comprendidas entre 1768 y 1790. En este periodo, ideas, conceptos y métodos de la filosofía moderna, que habían sido inicialmente introducidos en la década anterior, se consolidaron en la cultura mexicana.

Fue una época de florecimiento cultural y de difusión del pensamiento, pues los principales eruditos de este momento realizaron grandes esfuerzos para propagar los conoci-

[131] Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992.
[132] Bernabé Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1983, p. 16.
[133] *Idem*, p. 22.

mientos. En la literatura, las plumas se orientaron hacia el neoclasicismo francés, en la ciencia hacia la aprobación de las ciencias experimentales, y en la filosofía en la aceptación de métodos modernos. Descartes, Newton, Leibniz, Gassendi, Feijoó, Tosca y Losada penetraron en las esferas intelectuales y se abrieron los ojos a la ciencia experimental, a la diferencia entre objeto y método en la filosofía; todo con una orientación práctica hacia el beneficio popular.

En la Nueva España y en la metrópoli se hicieron verdaderos esfuerzos por reorientar el pensamiento, desde Feijoó que inicia la enseñanza del método experimental hasta los esfuerzos por difundir el pensamiento cartesiano, poner orden, trabajar con método, dudar en caso necesario y detener los juicios prematuros. Existía la inquietud de una nueva interpretación del derecho natural como ley de valor universal, y empezó a llegar el eco de los *philosophes*, con sus dudas sobre la exclusividad de la verdad cristiana, el pecado original como fuente de mancha y las posibilidades de otro cristianismo verdadero.

La presencia de los discursos de Rousseau, Descartes, Condillac, Diderot y Raynal empezó a sentirse en la Nueva España,[134] generando un sistema filosófico particular, un eclecticismo entre la escolástica y la modernidad.[135]

La ruptura ideológica que conllevaba el arribo de la modernidad, principalmente con la introducción de la filosofía natural,[136] significaba el surgimiento de un nuevo concepto de verdad, no proveniente de las autoridades, sino basado en la investigación natural. Se pensaba en la necesidad de la existencia de una filosofía libre de prejuicios y en la condición de la prueba de los razonamientos.

¿Qué tanto del discurso escolástico o del moderno habrá penetrado en lo dicho sobre la sexualidad?; dentro de las con-

134 Juan Hernández Luna, "El pensamiento racionalista francés en el siglo XVIII mexicano", *Revista Filosofía y Letras*, t. XII, oct.–dic.1946, núm. 24, pp. 233–249. Véase también Jean Sarrailh, *op. cit.*, p. 709.

135 Bernabé Navarro, *op. cit.*, p. 35.

136 María del Carmen Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México, UNAM, 1979, p. 136.

cepciones sobre la naturaleza humana y el proceso de la historia, ¿dónde se ubicaría el discurso sobre las prácticas sexuales?; ¿se aceptaría, según el discurso kantiano, la posible convivencia de emociones y pasiones con ciencia y razón?; ¿se admitiría la influencia rousoniana en el sentido de la realidad de la historia humana como un proceso de degeneración?

Esta época era un tiempo pleno de optimismo, donde la idea prevaleciente era el progreso de la humanidad. Cesare Beccaria acuñaría una frase muy a propósito: "maggior felicite divisa del maggior numero";[137] este progreso tendría que ver con la bondad natural del hombre y un gobierno adecuado que dominara la naturaleza, pues la filosofía y la razón serían los encargados de llevar al hombre en el camino hacia Dios.[138]

En el problema de la filosofía, en el eclecticismo novohispano se debatían tomistas, escotistas y nominalistas; aristotélicos contra tomistas, empiristas contra racionalistas alrededor del asunto de los universales, de la cuestión de la forma y la materia, del problema del intelecto constructivo, del progreso y perfectibilidad, del derecho natural, de Dios y la razón, del libre albedrío y la predestinación y el tema de Dios, la moral y el pecado; el enigma era "el cómo" asumir la modernidad.

Personajes como Díaz de Gamarra atacaban la escolástica tradicional y promovían un eclecticismo [139] que en otros y en su obra, como el caso de Clavijero, estaba presente.[140] Se discutía que:

> con las elucubraciones y las controversias incansables sobre falsos problemas y cuestiones intrascendentes; había que

[137] Ricardo Rees Jones, *El despotismo ilustrado y los intendentes de la Nueva España*, México, UNAM, 1983, p. 22.

[138] *Idem*, pp. 23–24. Véase también María del Carmen Rovira, *op. cit.*, p. 25.

[139] Díaz de Gamarro, "Los errores del entendimiento humano" y "Elementos de filosofía moderna". Véase también Roberto Moreno de los Arcos, *Joaquín Velázquez de León y sus trabajos científicos sobre el Valle de México*, México, UNAM, 1977.

[140] Marcela Suárez, *Clavijero en la filosofía de la Historia, Revista Tempus*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, núm. 2, junio 1994, p. 115.

> volver a la gran tradición filosófica y a lo que interesaba directamente a los hombres.[141]

Los escolásticos sostenían que la forma era "una entidad de carácter metafísico que tenía en sí misma que ser verdadera, y sustancia distinta de la materia".[142] Los modernos afirmaban que la forma era sólo la manera en que la materia estaba dispuesta, nunca entidad distinta a la materia, forma y privación *in abstracto*, en tanto que los físicos modernos promovían el conocimiento de las cosas a través de sus propiedades.[143]

El Estado español en la época de la expulsión pugnaba por el tomismo y así veremos a un Fabián y Fuero recomendando la *Summa Teológica* en contra de la doctrina del jesuita Francisco Suárez, quien junto con sus seguidores era acusado de oscurantismo por hacer de su fidelidad a Aristóteles base de su sistema filosófico. En realidad Suárez se acercaba al aristotelismo porque, con su teoría de la sustancia, el suarecismo ofrecía un fundamento de los más importantes al dogma de la eucaristía, más por cuestión de fe[144] que de asunto filosófico o científico; de hecho, los que luchaban por el regreso a Santo Tomás tampoco se salían del campo de la escolástica.

El problema era fundamentalmente político, ya que Francisco Suárez, el filósofo jesuita del siglo XVII, era un populista que había escrito contra el tiranicidio. En su obra *Defensio Fidei* había sistematizado un principio fundamental, que si bien ya había sido trabajado por Vitoria, Soto, Molina y Aizpilcueta, no se había ordenado y consolidado:

[141] Joseph Pérez, "Tradición e innovación en América del siglo XVIII", en *La América española en la época de las luces*, Madrid, ICI, 1988, p. 272.
[142] María del Carmen Rovira, *op. cit.*, p. 136.
[143] *Idem*, pp. 132–133.
[144] Aristóteles sostenía que el cuerpo era igual a la materia y forma. Tomás de Aquino señalaba que en la hostia hay calidades sensibles; los accidentes, olor, sabor, pero son accidentes sin sujeto, porque en realidad se está en presencia de algo diferente: al pan que es el cuerpo y la sangre de Cristo (teoría tomista de la transubstanciación). Suárez profundiza la teoría y la mejora.

> es cierto que se da en los hombres la potestad de legislar, pero en cuanto a las leyes civiles la naturaleza no confirió esta potestad a nadie, sino a lo que es una comunidad humana, y de esto se traslada a uno solo o a muchos.[145]

Suárez afirmaba que la Iglesia no puede coaccionar a los infieles a que depongan sus errores contranatura ni hacer guerra a infieles que no sean súbditos.[146] Y agregaba:

> No comparto opinión [...] que se puede combatir a los infieles antropófagos o a los que inmolan seres humanos a ídolos porque tal cosa va contra inocentes. Si este parecer fuera sólido también habría que combatir a los infieles por fraudes, *adulterios* y demás pecados contra la justicia como que la misma razón milita para ambos casos. Y puesto que no es lícito es éste, tampoco lo es en aquél.[147]

Suárez planteaba restar a la potestad regia el hecho divino y restituir al pacto social las formas de gobierno, por lo que no era grato a los déspotas ilustrados, que trataron de combatir al suarecismo con San Agustín y Santo Tomás. Para el asunto de la sexualidad, quizá el nominalismo de Suárez se abriera a casuismos, y con éstos, a tolerancias.

Los jesuitas leían a Suárez y éste era uno de los principales herederos de Escoto, quien había introducido la noción de distinciones formales "basadas en la naturaleza de las cosas." Según esta conceptualización, si las cosas se entienden claramente como distintas debe corresponderles alguna distinción de lo real.[148] Esta preocupación por la correspondencia entre la realidad de una idea y la realidad de la cosa ideada en la idea, era para muchos filósofos modernos novo-

[145] Francisco Suárez, *Defensio Fidei, Textos Políticos en la Nueva España*, introd. de Carlos Herrejón Peredo, México, UNAM, 1984, p. 16.
[146] *Idem*, p. 104.
[147] *Idem*, p. 106.
[148] Mauricio Beuchot, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México, UNAM, 1991, p. 69.

hispanos piedra angular en su reflexión. Escoto y Occam afirmaban que el objeto de conocimiento es algo "pensado", creado por la mente, y en esta línea podemos pensar en Suárez, y después a través de él, en Descartes, Hume y aun en Kant. Esta expresión de nominalismo [149] estaba presente en la escolástica —la intencionalidad no sólo de voluntad sino cognoscitiva—, "el ser intencional" del objeto del conocimiento, el pensar que éste era algo "pensado" también estaba vivo en Santo Tomás.

Para los escotistas, lo universal está en el individuo y lo individual procede de los mismos aspectos formales; en el acto humano lo importante es la voluntad, por lo tanto en todo puede haber bueno o malo. Para el tema que nos compete, Duns Escoto sostenía que Dios no puede ordenar nada distinto a la ley natural porque es necesariamente verdadera, pero puede conceder dispensas. No puede modificar los tres primeros mandamientos porque corresponden a la ley natural, pero puede revocar o modificar los siete últimos. Es decir, hay instancias necesarias e instancias contingentes.[150] Sin embargo, esta apertura escotista presente en el eclecticismo novohispano no podía acompañar al derecho natural, porque si las semejanzas pueden ser construidas, no es segura una esencia universal a toda la humanidad y entonces no es posible un derecho natural.

Occam, discípulo de Escoto, sostenía que la ética sólo puede ser asunto de revelación divina a través de las Sagradas Escrituras o de otros medios, y no asunto de la ley natural discernible por la razón o la conciencia. Para él, la moral corresponde a una libre elección de Dios que puede ordenar una moralidad distinta a la establecida; desde esta perspectiva, podría pensarse que si Dios ordenara la fornicación, la fornicación sería obligatoria.[151]

[149] Nominalismo: la consideración de que los universales, es decir, los términos generales que pueden ser predicados de sujetos diferentes, no son seres que tengan existencia autónoma, ni entidades creadas por el espíritu humano, sino simples signos.
[150] Paul Helm, "Introducción", *Los mandatos divinos y la moralidad*, México, FCE, 1986, p. 13.
[151] *Idem*, p. 10.

Respecto a Descartes y a Kant, también inmersos en este eclecticismo novohispano, resulta interesante observar los temas de Dios, progreso y razón. Descartes proponía la idea del progreso constante, "fijado de una vez por todas hasta que el conocimiento humano, basado en el axioma del orden natural del universo, llegue al estado de perfección.[152] Para el pensamiento cartesiano era un proceso natural y ahistórico que consistía en la realización de las leyes inmutables de la naturaleza que hacen la felicidad del hombre y pueden ser abarcados por la razón. En el tema de las sexualidades resulta interesante la afirmación de Descartes en el sentido de que la naturaleza humana es inmutable, pero también su tesis de que "el conocimiento de Dios es asequible a la razón"[153] de lo que se deriva el discurso sobre la apertura de que cada grupo social haya forjado ideas distintas, pero igualmente válidas sobre la divinidad.

El empirismo y el racionalismo en conflicto se intentarían sintetizar por vez primera con la crítica de la razón pura de Kant. El empirismo que floreció en el siglo de las Luces contenía la idea de la unidad de la especie humana y una de bondad perfectible. Se pensaba que el hombre no era por naturaleza malo y que podía perfeccionar la vida buena aquí en la tierra, con ayuda de la razón. De esta manera Kant pensaba que existían tres posibilidades de concepción del proceso histórico: la que lo entendía como progreso constante de las condiciones materiales y espirituales del hombre, la que lo señalaba como un proceso de degradación ininterrumpido y aquella que afirmaba que aunque existan indicios de desarrollo, sólo se está ante un reordenamiento de elementos y no ante un cambio en la condición humana.

Para la cotidianidad novohispana, tanto las autoridades civiles como las religiosas pugnaban en general por el sostenimiento del tomismo como ideología fundamental. En esta visión uno de los principios fundamentales para la moral

152 Jerzy Topolsky, *Metodología de la historia*, Madrid, Cátedra, 1973, pp. 77–78.
153 José María Gallegos Rocafull, "Pruebas cartesianas de la existencia de Dios", *Revista Filosofía y Letras*, julio–sept., 1950, núm. 39, p. 29.

era el orden impuesto por Dios que al ser conocido por la razón del hombre se constituía en la Ley Natural.[154] La doctrina tomista señalaba que lo único real en el acto eran los individuos y que lo universal se encontraba en potencia; la forma es lo que da la pertenencia a la especie y lo importante es el intelecto, por ello, puede haber actos morales indiferentes. Santo Tomás afirmaba que Dios había creado al hombre a su imagen y semejanza, y por su bondad infinita no podía ordenar una moral diferente de la que ya había ordenado, esta moral no tendría excepción; sin embargo, aquí cabría preguntar: ¿es posible que en otra naturaleza, Dios pudiera permitir el adulterio y la fornicación? Tomás de Aquino sostenía que el alma estaba compuesta de tres elementos: el racional con tres facultades —la memoria, el entendimiento y la voluntad—, el sensible y el vegetativo. Dentro de este esquema, la voluntad se constituía en parte de la facultad racional del hombre, y así "el amor, la concuspiscencia y lo similar pueden entenderse de dos maneras: algunas veces pueden tomarse como pasiones [...] pueden sin embargo, ser tomadas de otra manera [como] actos de la voluntad".[155] El tomismo definía así el amor compatible con la razón y asociaba amor con voluntad. A través de la razón, las criaturas seguirán el orden impuesto por Dios y la moralidad sería esta obligación.[156]

La concupiscencia es una debilidad de la razón para alcanzar la verdad y se manifiesta en la caída de la racionalidad ante los apetitos animales.[157]

Para Tomás de Aquino, la descendencia era uno de los principales bienes del hombre, pero para su gozo era necesa-

[154] Sergio Ortega Noriega, *El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales*, México, UNAM, 1981, pp. 7–11 (mecanografiado).

[155] Tomás de Aquino, *Summa Theologica* (parte 1, preguntas 79–82, q 82, art. 5, resp. obj. 1), citado en Patricia Seed, México, Alianza, 1991, p. 72.

[156] Sergio Ortega Noriega, "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales en Seminario de Historia de las Mentalidades", en *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz/INAH, 1987, p. 24.

[157] *Idem*, p. 25.

rio el uso correcto de las facultades sexuales y eso sólo se lograría siguiendo la Ley Natural; sin lujuria, el coito es un acto natural porque se dirige a la conservación de la especie.[158]

La actitud de disfrutar el placer con moderación es la templanza, que junto con la castidad constituyen las virtudes que doman a la concupiscencia y a la lujuria. La lujuria es un vicio que consiste en la búsqueda desordenada del placer en contra de la razón y de la Ley Natural. La doctrina tomista, por tanto, condena la fornicación simple, el estupro, el rapto, el incesto, el sacrilegio, el adulterio y el vicio contranatura opuestos a la Ley Natural.[159]

Uno de los neotomistas más importantes y analista del Concilio de Trento fue Tomás Sánchez, cuya obra *De sancto matrimonio sacramento disputationum* fue fundamental en y para el discurso novohispano sobre comportamientos sexuales.[160] En el libro noveno, el que trata sobre el débito conyugal, Sánchez señalaba:

> praeter nonnullos haereticos, quia nuptias illicitas esse testati sunt: [...] quia in actu matrimonii intervenit turpitudo I immundities [...] Tandem, quia in actu conjugali invenitur effrenata delectatio appetitus sensitiui.[161]

Sobre el adulterio y el débito matrimonial agregaba:

> Hinc infertur, virum crebro Se polluentem, aut ad alias foeminas accedentem, si advertat se indereddi notabiliter impotentem ad satisfaciendum moderate uxori, ultra cri-

[158] *Idem*, p. 26.

[159] Sergio Ortega, *op. cit.*, pp. 15–18.

[160] Esta obra apareció por primera vez en Génova en el año de 1592 y tuvo varias ediciones, siendo la de 1607 una de las más apreciadas. Los libros 9 y 10 son los que dedica el auror a las sexualidades no permitidas. Agradezco infinitamente al maestro Roberto Moreno de los Arcos y al señor Roberto Berinstain el haberme auxiliado en la búsqueda de este documento. Gracias a ellos pude consultarlo.

[161] Tomás Sánchez, *De sancto matrimoni sacramento disputatium, liber nonus de redditione debiti conjugalis. Disputatio I*, Madrid [s. i.], 1607, p. 171. La obra de Sánchez fue combatida por jansenistas y protestantes y censurada por la detallada descripción de las sexualidades no permitidas (libros 9 y 10).

> men pollutionis aut adulterii admittere peculiarem culpam aliam adversus legem justitiae, qua tenetur aptum se debito conjugali reddendo praeservare.[162]

Con respecto al incesto señalaba también la limitación del tercero o cuarto grado de parentesco y además indicaba y explicaba cientos de maneras de realizar sexualidades no permitidas, para no caer en ellas:

> In conjuge petente non femper funt mortales tactus cum periculo pollutionis in fe vel in altero conjuge, quando nec ea et intenta, nec est consensus periculum Sed erunt mortales, quando absque causa urgenti exercentur. Prob. quia licet hi tactus fint causa per se pollutionis, at excusat, tali causae operam dantem urgens causa.

En el siglo XVIII, Francisco de Castro escribió una obra que fue importante para el discurso moral de la Nueva España, *La reformación cristiana*, que decía sobre la lujuria:

> La Luxuria es un apetito desordenado de deleytes sensuales, maestra de vicios, fragua de atrevimientos, oficina de libertades [...]. Pecase en este vicio con el pensamiento, consintiendo en cosas torpes o deleytandose en ellas voluntariamente, con la palabra, diciendo, cantando, leyendo, gustando de oír, decir, cantar o leer libros deshonestos. Con la vista, y tacto, viendo y tocando cosas que provocan a sensualidad, y torpezas, sin otro fin que el deleite.[163]

Y se consideraba como el vicio que "mas guerra hace a los descendientes de Adán", agregando los remedios a los que había que acudir para combatir el vicio: la humildad, la oración, el ayuno y abstinencia, fundamento de la castidad; la

162 *Idem*, *Disputatio* III, p. 175.

163 Francisco de Castro, *La reformación cristiana, así del pecador como del virtuoso. Tratado tercero de la satisfacción obligatoria*, Madrid, Benito Cano, 1785, pp. 165–166.

penitencia y castigo del cuerpo: azotes, palos y silicios para aplastar el espíritu de fornicación, porque sin mortificación no hay honestidad; la guarda de los sentidos: no oir, ni ver, ni oler a las mujeres; la guarda del corazón porque de ahí proceden los malos pensamientos, los adulterios y fornicaciones; rehuir el trato familiar y amoroso con las personas del sexo opuesto; la ocupación, porque del ocio salen las palabras deshonestas, lecciones de libros y entretenimientos falsos como en Sodoma; el recogimiento, porque este es el "guardapolvo de la castidad", y las salidas pueden ocasionar la caída y para las religiosas peligro del alma; buscar la presencia de Dios; considerar los males que de este vicio emanan: "dolores de pies, vaguidos de cabeza, males contagiosos, feos y asquerosos, las muertes súbitas y tempranas, la pérdida de la hacienda, de la honra, de la patria",[164] porque:

> Las mujeres todo lo estragan, inficionan, y contaminan. Si bien a las buenas (por serlo y son muchas) deben los hombres amparo, respeto y veneración; y a la que es mala, compasión, y lástima, de quien dice S. Geronymo: ¡Oh luxuria! cuya materia es la gula, cuya llama la soberbia, cuyas chispas las plitas deshonestas, cuyo humo la infamia, cuya ceniza la inmundicia y cuyo fin el pozo infernal.[165]

A los hombres sugería:

> Huir de visitar mujeres, el de estar junto a ellas, que son fuego abrasador, y el hombre heno y estopa [...] toda carne es heno y estopa amontonada, porque verlas hiere el corazón, oirlas lo atrae, hablarlas lo inflama, tocarlas lo incita y comunicarlas lo pervierte.[166]

A las mujeres aconsejaba "no vestidos vistosos para hacer viso entre las demás, sino honestos, conforme a su estado, ha-

[164] *Idem*, p. 182.
[165] *Idem*, p. 183.
[166] *Idem*, p. 185.

biendote en todo esto de modo que provoques a honestidad".[167] Recogimiento, porque:

> El recogimiento es el guarda polvo de la castidad. A la virgen N. Señora halló el angel recogida. ¿Doncella ventanera y casta? ¿Mujer callegera, y honesta? Dificultosamente, que por eso los chaldeos y romanos llamaban a las mujeres, andariegas.[168]

Y a los eclesiásticos exhortaba, recordando a San Basilio:

> No hablar a solas con muger ninguna, aunque sea deuda, y virtuosa, porque de hacer lo contrario, se sigue a él, y a ella por lo menos algun menoscabo de su reputación, y mas en este tiempo que se pierde fácilmente.[169]

Y a hombres y mujeres conminaba:

> Eres muger, pues no mires a ningun hombre, sea bueno o sea malo; eres hombre, pues guardate de conversar con mujeres, aunque sean santas, porque del paño mas fino sale la polilla y de la mejor muger la iniquidad del varón.[170]

Finalmente, recomendaba arrepentimiento y acudir a Dios que todo perdonaba porque:

> A la adúltera dio por libre [...] y si eres vicioso, serás virtuoso, si ladron bienaventurado, si enamorada, amiga; si adúltera, si deshonesta, si perdida; casta, honesta, ganada y querida de Diosi.[171]

Para el mundo clerical novohispano, el discurso palafoxiano sobre la castidad tenía vigencia en estos tiempos de luces.

[167] *Idem*, p. 174.
[168] *Idem*, p. 179.
[169] *Idem*, p. 176.
[170] *Idem*, p. 177.
[171] *Idem*, p. 254.

Don Juan de Palafox y Mendoza, en su *Vida interior* había dejado algunas exhortaciones para el logro de la castidad:

> Para observar el voto, que tiene hecho, de castidad, con toda pureza y vigilancia posible [...] que no puedan entrar mujeres en tu cuarto, sino es que vengan a negocios o pleytos de su oficio [...] que no pueda visitar mugeres, sino que sea llamado, o para cosas espirituales, y de mucha importancia [...] que no pueda escribir a mujeres, sino a sus hermanas y a personas espirituales de cosas espirituales [...] que no hable con mujeres ni las mire a la cara [...] que siempre que vaya a visita de mugeres se ponga una cruz de puntas arrimada a las carnes para acordarse de la pureza, que tiene ofrecida a la virgen.[172]

Tanto Francisco de Castro como Juan de Palafox coincidían en eludir tentaciones reales para el logro de la castidad, pero en Francisco de Castro podemos percibir una cierta influencia del intelecto constructivo, ese presente en Escoto, Occam y después en Tomás de Aquino cuando señala:

> El sexto remedio es la guarda del corazón de quien proceden los malos pensamientos, los adúlteros, las fornicaciones [...] por lo qual conviene, que en sintiendo el mal pensamiento, lo eches del corazon con presteza [...] porque sino, crece, y se fortalece y apoderada una vez de la golosina del deleyte, no le dexa pensar en otra cosa, que si le faltan cosas honestas, que pensar, dexase llevar de las deshonestas, que le hagan pecar.[173]

Con respecto al recogimiento para la castidad, Alonso de Andrade, el jesuita, escribió entre 1642 y 1643 un tratado de dos volúmenes en el que recomendaba un modelo a seguir para las monjas. Indicaba que éstas deberían estar reco-

[172] Juan de Palafox y Mendoza, *Vida Interior. Confesiones y Confusiones. Cargos y lágrimas de un pecador*, Sevilla, Lucas Martín, 1691, pp. 432–434.
[173] Francisco de Castro, *op. cit.*, p. 175.

gidas, sin salir de casa y menos de noche, prohibiéndoles participar en peregrinaciones y quimeras porque: "De romera a ramera ay poquísima distancia".[174]

Lo que alude para el sacrilegio una leve huella de nominalismo y dudas sobre la voluntad de castidad de las hermanas.

Sermones y vidas de santos intentaban explicar el dogma que incluso se interioriza a través de novenas, como una novena impresa en Puebla en 1744 que exhortaba a la castidad y que dedicada a una prostituta, exaltaba el arrepentimiento:

> Magdalena S.S. en los primeros pasos de tu juvenil edad abriste los ojos para el golfo arresgado de la vanidad, acuerdate desde lo eminente de tu celestial habitación de quien oy, no con mundanos elogios si con fervorosas suplicas, alaba aquel divino cazador que supo prender tu resfriado corazon con las dulces siestas de tus inspiraciones atrayendo para sí la preciosa margarita de ti misma, acuerdate pues serphica penitente de los que humil demente te rogamos.[175]

O un sermón predicado en la parroquia de Santo Domingo en Izúcar, en 1790, donde se explicitaba el concepto de mujer perdida y se dejaba entrever un punto de vista sobre un tema de la relación de género que en este tiempo se debatía mucho: la superioridad física y psicológica del varón en relación con la mujer, y el problema de la voluntad:

> Jovencita con tanta hermosura que la vereis ocupada, en ordenar joyas alegre en bailes entretenida en conversaciones, rodeada de infinitos aduladores [...] esto sólo fue bastante para tenerla en aquellos tiempos por publica pecadora sin que nos conste por alguno de los evangelistas el que hubiere llenado su desorden a el grado de malicia en que hoy día

[174] Alonso de Andrade, *Libro de guía de la virtud y de la imitación de Nuestra Señora Imperial*, Toledo, 1644, pp. 209–211, citado por Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 190.
[175] *De la amante arrepentida. La gloriosa Santa. Ma. Magdalena. Por alcanzar de Dios Nuestro Señor reforma de una mala vida. Argumento de virtudes y una feliz muerte*, Imprenta de la Viuda de Manuel Ortega, Puebla, 1744.

> vemos colocadas a tantas mujeres libertinas, en quienes se halla lastimosamente perdido el recato y pudor.[176]

Y agregaba:

> si los hombres torpes que se gobiernan segun las leyes ciegas de la carne y que en un tiempo rindieron homenaje a la hermosura de Magdalena, atendiendo aora a la debilidad de su sexo se juzgan bolverla a ver en el centro de Babilonia, yerran desde luego porque aunque se les presenten las alegrías de su libertinaje y relaxacion, Magdalena se ha formado un corazon varonil inexpugnable a las tiranas saetas del dragon y ha gravado en lo mas íntimo las leyes de aquel amor puro que constituye la verdadera felicidad.[177]

Aquí aparecía el discurso ilustrado de la felicidad, pero logrado a través del verdadero amor, el amor casto, y la idea cartesiana de la perfectibilidad humana.

En las vidas de santos, un ejemplo a seguir, era la de Santa Catalina que repetidamente se mencionaba y se imprimía. Catalina era la casta por excelencia porque había logrado vencer a las tentaciones que el demonio le ofrecía con la carne:

> Molestabala el demonio con muchas tentaciones deshonestas y una noche habiendolas resistido como solía Varonilmente se llenó su aposento de una luz celestial y en medio de ella se apareció JesuChristo Nuestro Señor crucificado [...] y la Santa le dixo: Señor mio, ¿dónde habeis estado, mientras yo he padecido tan feas imaginaciones, y torpes movimientos? En tu corazon, hija mía. ¿Pues cómo se compadece, bien mío (replicó la virgen) que estéis Vos en él, y tenga yo tan malos pensamientos? ¿Holgabaste tú con

[176] Joaquín Gabriel de Prado, *Sermón de Santa Ma. Magdalena predicado en la parroquia de Santo Domingo del pueblo de Izúcar*, 1790, Impreso en la Impresora Nueva Madrileña de los Herederos de Joseph Jauregui, 1792, p. 8.
[177] *Idem*, pp. 16–17.

> ellos? No Señor [...] los resistía por vuestro amor. Pues eso es estar yo contigo, que si no tú te holgaras de semejantes porquerias, mas como las procurabas desechar, y no podias, te congoxabas, y yo te dexaba padecer para mayor bien tuyo, y gloria mía.[178]

La sexualidad y la carne como porquería y suciedad a veces aparecía también como tortura o prueba a vencer. Lo bueno era sinónimo de casto y los sermones en los púlpitos utilizaban este discurso para atacar conductas sociales de su tiempo:

> ¿Correspondeis vosotras señoras a la gracia de vuestra vocación? ¿os esforzais a llegar al colmo de la felicidad por el camino de la penitencia? son acaso las galas, los dijes, los atavíos, la desnudez, la profanidad, lo que responde de vuestra conducta a presencia del padre celestial? ¡Infelices! sí, así envilecereis el sexo, perdereis el alma, viviras en zozobra, morireis con inquietud: sera vuestra herencia el llanto, el horror, el crujir de dientes, en el momento en que acabe vuestra mortalidad perecedera entrará vuestra eternidad desgraciada.[179]

El "caer" en una sexualidad ajena al modelo cristiano era castigado con el tormento eterno quizá porque significara la imposibilidad de perfección.

Los discursos de teología moral también tomaban forma de instructivos espirituales o de vidas ejemplares de terceros y beatas:

> Treinta y dos años de edad contaba nuestra Mariana y diez de la interior lucha de su espíritu contra la carne [...] El confesor era docto y experimentado en materia espiritual pero Dios le permitio que percibiese los caminos que su es-

[178] Francisco de Castro, *op. cit.*, pp. 250–251.

[179] Manuel Fortes, *Elogio de Santa Catalina que en su propio día y en su parroquial iglesia de la ciudad de Valencia dijo Manuel Fortes*, Madrid, Imprenta de Álvarez, 1819.

> posa con luz superior seguía: por una parte veía a su hija rodeada de voraces llamas de impureza de terribles tentaciones y representaciones torpes y por otro otra zorza de Horeb favorecida de manera celestial que conservaba su alma libre de toda mancha.[180]

En muchas formas en la Nueva España postridentina estaban presentes los ecos 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.

Los teólogos otorgaban gran importancia a la catequística, por lo que la producción y difusión de catecismos en España y sus colonias era muy abundante. En ellos se intentaba explicar en forma sencilla, con fines didácticos, las obligaciones cristianas y los misterios de la fe. El que tuvo mayor número de ediciones fue el catecismo elaborado por el padre Jerónimo de Ripalda, teólogo aragonés, cuya primera edición aparentemente fue del año 1591, y que, en el periodo que nos ocupa, fue reeditado en la metrópoli 22 veces y en Nueva España seis, lo que da una idea de su importancia y difusión.[181] Sobre el sexto mandamiento el catecismo señalaba:

> ¿Quien le guarda enteramente? [...] El que es casto en palabras, obras y pensamientos [...] ¿Quien es el que peca en los malos pensamientos? ¿Quien propone cumplirlos o de su voluntad se deleyta en ellos? ¿Que se manda a los casados en el uso del matrimonio? Que ni falten a su deuda

[180] *Compendio de la vida y novena devota de la bienaventurada Mariana de Jesús. Tercera del hábito descubierto del real y militar orden de nuestra señora de la Merced,* impreso en la oficio del Real Seminario Palafoxiano, 1785.

[181] Véase la introducción y la bibliografía elaborada por el padre Juan M. Sánchez a la doctrina cristiana. Juan M. Sánchez, *Doctrina cristiana del padre Jerónimo de Ripalda e intento bibliográfico de la misma. Año 1591,* Madrid, Imprenta Alemana, 1909.

> decencia ni a la fe que se prometieron. ¿Que cosas nos ayudaran a ser castos? [...] La oración y sacramentos, ocupación y buenas compañías.[182]

Sobre el adulterio añadía:

> ¿Que vedad el nono y decimo mandamiento? [...] Las codicias sensuales y de Hacienda. ¿Por qué se vedan con especial mandamiento las codicias deshonestas y de Hacienda? [...] Por ser más importunas y peligrosas.[183]

El catecismo señalaba a la carne como uno de los tres enemigos del alma[184] y agregaba:

> La carne ¿cómo nos tienta? [...] Con inclinaciones y pasiones malas [...] ¿Que cosa con las pasiones? [...] impetus, o turbaciones interiores que nos ciegan. ¿Quales son? [...] Amores y odios, apetitos y repugnancias, osadías y temores, esperanzas y desmayos, gozos y tristezas, iras o coleras. ¿Que remedios ay contra essas passiones? [...] La gracia de Dios, y las virtudes.[185]

El catecismo establecía que la lujuria era el tercero de los pecados mortales, esos que son: "Pensar, dezir, o hazer, o faltar en algo contra la Ley de Dios [...] y son cabezas de muchos".[186]

Y que hacen gran daño en el alma porque la matan y condenan al infierno indicaba como virtudes la castidad y la templanza, y como fruto del Espíritu Santo la continencia.[187] Finalmente, establecía como consejos del Evangelio, pobreza voluntaria, estado de castidad y vida de obedien-

182 *Idem*, pp. 20–21.
183 *Idem*, p. 53.
184 *Idem*, p. 31.
185 *Idem*, p. 32.
186 *Idem*, p. 56.
187 *Loc. cit.*

cia.[188] La Corona buscaba la estabilidad del matrimonio para la paz social. La Iglesia la implantación del modelo cristiano de conyugalidad; por ello, para la Nueva España, el discurso eclesiástico para la sexualidad provenía también del Concilio de Trento y de los concilios mexicanos.

En la realidad novohispana, el modelo cristiano de conyugalidad desde fines del siglo XVI había sido el discurso tridentino que a su vez recuperaba y conservaba elementos de las fuentes patrísticas del siglo IV pero sobre todo de la sistematización del discurso cristiano sobre la sexualidad, el *Decretum*, que fue elaborado por Graciano a principios del siglo XII. Graciano concertaba la relación matrimonial a una relación de pareja; consideraba al matrimonio como sacramento indisoluble y planteaba la libre elección de cónyuge. Señalaba que el matrimonio se sostenía sobre dos pilares fundamentales: el consentimiento mutuo y la consumación sexual, ambos necesariamente unidos; pero el segundo con primicia sobre el primero. Indicaba que las relaciones premaritales no eran obstáculo para el matrimonio y nunca mencionó que el consentimiento paterno fuera esencial para éste.[189]

En el Concilio de Trento, la reforma a la ley del matrimonio había sido muy importante. Ante la crítica de los reformadores protestantes de la tolerancia cristiana a los matrimonios clandestinos, el Tametsi, que fue el decreto que concentró la reforma tridentina a la ley del matrimonio, agregó, sin eliminar la teoría del matrimonio por consentimiento mutuo, que éste tenía que ser público.[190] No se entendía por matrimonio clandestino aquel que estaba fuera de la aprobación paterna, ya que Santo Tomás había planteado la voluntad como una parte de la facultad racional del hombre, y el amor como una expresión de la voluntad, sino que se entendía por clandestino aquel que no era público.

[188] *Idem*, p. 36.

[189] Marcela Suárez y Guadalupe Ríos, "Creencias, amor, dolor y desigualdad social", en *Visiones y Creencias, IV anuario conmemorativo del centenario de la llegada de España a América*, México, UAM–A, 1992.

[190] James Brundage, *op. cit.*, pp. 562–463.

Muchas de las parejas novohispanas se intercambiaban prendas u obsequios cuando se daban palabra de matrimonio y éstos eran un símbolo de compromiso que la sociedad entera consideraba ineludible de cumplir.

La palabra de casamiento y las relaciones sexuales previas a la ceremonia podían ser trascendentales para la realización del matrimonio. En el proceso de consolidación del discurso cristiano sobre la sexualidad, antes del *Decretum* llegó a considerarse por los canonistas y teólogos que si se conjuntaban la promesa de matrimonio y las relaciones sexuales, aun sin la existencia de la ceremonia específica, la pareja se encontraba formalmente casada; esto estaba enmarcado en la creencia de la calidad privada del matrimonio.[191] Hay quien señala que para los siglos XVI y XVII en Nueva España persistían parte de estas creencias, y el valor de la promesa se encontraba unido al concepto de honor femenino relacionado con la reputación sexual. Como se verá, a fines del siglo XVIII la práctica de estas relaciones sexuales prematrimoniales continuará gracias al compromiso, pero la lucha por el cumplimiento de la ceremonia consecuente ya no sólo será meta de la Iglesia, sino también del Estado. Hasta la segunda mitad del siglo XVIII, la Iglesia había defendido, según los principios tridentinos, la libertad para la elección del cónyuge y la función sacramental del matrimonio o la exclusiva injerencia de la Iglesia sobre él. Había protegido la libre voluntad de todos para casarse y había defendido el honor femenino que basado en el concepto de virtud requería de matrimonios secretos para ocultar la virginidad perdida.[192] La iglesia y sus hombres no habían escatimado esfuerzos en defender a las parejas jóvenes en contra de la oposición y del poder de los padres y aun del Estado,[193] y su hegemonía sobre el matrimonio era evidente porque toda la sociedad aceptaba los argumentos de las leyes eclesiásticas;

[191] *Idem*, pp. 70–90.

[192] Patricia Seed, *op. cit.*, pp. 13–124.

[193] Pilar Gonzalbo, *Familias novohispanas. Ilustración y despotismo*, p. 5 (mecanografiado).

pero para el último tercio del siglo XVIII y la subordinación de la Iglesia al poder secular, el discurso y las acciones cambiarían. Todo esto sería fundamental para el ejercicio de una sexualidad no permitida, la de las relaciones prematrimoniales, que con frecuencia continuaban en amancebamiento.

El catecismo del Santo Concilio de Trento para párrocos disertando sobre el matrimonio señalaba sobre el ejercicio de la sexualidad fuera de estas normas, para relaciones incestuosas:

> El matrimonio es una junta maridable del hombre y la mujer entre personas legitimas que retiene una compañía inseparable de la vida [...] Personas legítimas porque los que por las leyes estan del todo escluidos de la unión conyugal no pueden contraer matrimonio ni aunque lo contraigan es válido como por ejemplo los parientes dentro del 4º grado.[194]

Sobre la lujuria agregaba:

> El que reconociendo su flaqueza no quiera sufrir la lucha de la carne, se valga del remedio del matrimonio para evitar los problemas de la lujuria: para evitar la fornicación cada uno tenga su muger y cada muger su marido.[195]

Respecto al adulterio establecía:

> Cualquiera que dejare su mujer y se casare con otra, comete adulterio contra ella, si la mujer dejare al marido y se casare con otro, adultera.[196]

En el Nuevo Mundo, para la conquista espiritual y la conquista de los cuerpos, el primer Concilio Provincial Mexica-

194 *Catecismo del Santo Concilio de Trento para párrocos ordenado por disposición de San Pio V*, trad. de Agustín de Zorita, Barcelona, Imprenta de Sierra y Martín, 1833, t. 1, p. 323.
195 *Idem*, p. 328.
196 *Idem*, p. 332.

no (1555) había establecido muchas reglas con el fin de lograr la imposición del matrimonio cristiano y la eliminación de las sexualidades prohibidas, por ejemplo, en su capítulo VI ordenaba:

> Deseando la salvación de nuestros súbditos y apartarlos de los pecados y ofensas públicas de Dios [...] ordenamos que los provisores de nuestro arzobispado y provincia en cada un año den cartas generales y procedan por censuras y por todos los otros remedios del derecho, contra todos los que estén en pecados públicos, y contra los que se casan clandestinamente, en grados prohibidos de derecho, y contra los que son presentes a los tales matrimonios, y los que hacen vida maridable con sus mujeres no habiendo recibido las bendiciones de la Iglesia y contra los incestuosos, y los que están casados dos veces [...] y contra públicos concubinarios [...] 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 lo remedie.[197]

Para prevenir bigamias se mandaba:

> A todos los curas y clérigo, so pena de excomunión y de 10 pesos de minas [...] que no desposen ni casen a los tales extranjeros que vinieren de otros obispados y pueblos sin que se hagan las diligencias [...] porque muchas personas han pasado y pasan a estas partes 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.[198]

[197] *Concilios provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble y muy leal Ciudad de México. Presidiendo el Illmo. y Rev. Sr. F. Alonso de Montufar en los años de 1555 y 1565 dados a la luz el Illmo. Don Francisco Antonio Lorenzana*, México, Imprenta del Superior Gobierno de México, 1769, p. 47.
[198] *Idem*, p. 101.

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 todo el día. En caso de ser noble el infractor, la pena pecunaria consistiría en ciento cincuenta pesos de minas. Los polígamos pagaban doble y el castigo corporal quedaba en manos del juez.[199]

Las adúlteras y amancebados sufrían lo siguiente:

> Cualquier casado que presumiere tener públicamente manceba, o el no casado que tuviere a su pariente[200] o a mujer casada o infiel por manceba, así él como ella incurren en sentencia de excomunión ipso facto y en las mas penas que al juez le pareciere según la gravedad del delito y calidad de las personas la absolución de lo qual reservamos para nos.[201]

Para el personal masculino de la Iglesia, este primer Concilio Mexicano prohibía la compañía de mujeres, dando a los que las tuviesen o vivieran en su casa 30 días para deshacerse de ellas, ya que en caso contrario serían acusados de públicos concubinarios y castigados como tales. Para los casos especiales de relaciones sexuales entre eclesiásticos y sus esclavas, se mandaba:

> que el tal sea castigado conforme a derecho, y de la tal esclava disponga el prelado lo mejor pareciese y los hijos que de ella obiere sean libres.[202]

Y para los casos de relación de clérigo con mujer casada, se ordenaba discreción y la prohibición de que los fiscales de la

199 *Idem*, p. 102

200 "La excomunión del público amancebado con casada debe entenderse conforme a la doctrina del Concilio Tercero Mexicano, libro 5, tít. 10 de concubina, regulada por la del Tridentino, FEFF, 24 de reform. matrim. Cap. 8", Citado en *Idem*, p. 104.

201 *Idem*, p. 105

202 *Idem*, p. 132.

Iglesia tomaran parte acusatoria o denunciante, ya que los casos de adulterio sólo podían ser denunciados por el marido, y si éste desconocía el problema, era preferible la discreción.

El Segundo Concilio Provincial Mexicano no estipuló ninguna disposición para el ejercicio de la sexualidad, pero el Tercero dedicó un importante apartado al problema del concubinato:

> Libri Quinti Titulus X
> De concubinato & poenis concubina riouin & Lenonum.
>
> Grave corum scilus est, qui cum scandalo populi publice in concubinatu vivent [...] quod si femina, quae in hoc statu vivit conjugate sit, &, portquam ter fuerit admonita, non obedierit graviter pro ratione culpae puniatur, ab loque oppido aut dioecai, si episcopo visum fuerit involato ad id (si opus fuerit) brachio seculari ut est a Concilio Tridentino dispositium, amoveatur.[203]

Para el lenocinio:

> Id circo jubetur ut si quisquam in hoc pernitioso delicto fuerit primo de prehensus, publican poenitentian faciat, & in scala ad portam ecclesiae mytra in ignominiam capiti improfita tamdiv, quandio episcopo videbitur, stet: si fecundo, public verberibus percutia tur M y tramque in fignim publice ignominiae gester; episcopique arbitrato in exilium mittra fur.[204]

Y para las relaciones del personal eclesiástico volvía a insistir y repetía lo dicho en el primer concilio:

[203] *Conciliumxicanium Provinciale III.* Celebrator Merici anno MDLXXXV. Praeside D. D. Petro Moya et Contreras. Denum Typis mandatum cura & expensis D. D. Francisci Antoniz A. Lorenzana. Mexici anno MDCCLXX superiorum permissie. Extupographia Bac Josephi Antonij de Hogat, p. 307.
[204] *Idem*, p. 308.

> [...] Haec synodos statuir ac praecipit, quando maritus ejus, quae iln concubinato cum clerico versactur, conscius delicti fuerit, ad punitiderum delicti, sicut in alijs concubinatibus fil, procedetur. Quando vero crimen uxuris ad mariti notitiam minime venisse comperiartur, Juxta Concilij Tridentini Deccretum Jubetur, ut si de lictum publicum fit & delinquentes ter admonitu la de re fe non emen daverint ad puniendum delictum procedatur, en tamen adhilita cautela, ne momen conjugate mujieres in processu evulgetur ad evitandum damnun quod inde ortum habere possit.[205]

El Cuarto Concilio Mexicano (1771) significó el apoyo de la alta jerarquía de la Iglesia a la autoridad civil y el reflejo de la ya muy obvia subordinación que para esta época tenía la Iglesia con el poder secular. El racionalismo ilustrado y la pretensión de ortodoxia religiosa se acercaban para unirse fundidos con intereses políticos, económicos y doctrinales. Las actas del Concilio, por la calidad de éste, nunca recibieron la aprobación pontificia por lo que no llegaron a ser promulgadas ni publicadas; sin embargo, su contenido es de un gran interés porque refleja vivamente parte de la realidad novohispana.

Para el problema de la sexualidad, el Cuarto Concilio volvía a repetir lo que se había dicho sobre los clérigos concubinarios: se trataba de evitar que los eclesiásticos tuvieran compañía femenina, ni aun parientas, existía también honda preocupación por el consentimiento de la existencia de las sexualidades no permitidas al que ahora se agregaba, en virtud del regalismo imperante, la participación estatal:

> Entre los principales cargos de los curas se debe contar el de evitar todos los pecados públicos, que se cometan en su distrito, por lo que cuidaran de averiguar si se cometen idolatrías, maleficios, hechicerías y supersticiones si han publicos amanzebados, mugeres publicas, juegos de envite o suerte y otros semejantes delitos, y les amonestara a los delincuentes con todo amor y benignidad; y si no se en-

[205] *Idem*, p. 310.

> mendaren recibira secretos informes sobre dichos excesos; y dara parte a su obispo para que se provea de remedio pero siempre que los párrocos o por si con secreto o por medio de las *Justicias Seculares* puedan cortar los daños obrará en esto con prudencia para que los delincuentes no pierdan su crédito.[206]

La preocupación por el orden y la prevención del escándalo eran pilares del discurso ilustrado, la conservación y en su caso restauración del matrimonio cristiano como base de tranquilidad social era fundamental para la Iglesia, y ahora, de interés primordial para el Estado:

> A los casados que están separados, procurará el párroco unirlos, valiendose de todos los medios que le dictare su prudencia y la necesita aun maior para corregir a los adulteros; de modo que no llege a noticia del consorte que esta inocente y no obedeciendo a los preceptos de sus parrocos, den cuenta al Obispo o a su provisor.
>
> Algunos casados intentan en los Tribunales pleitos de divorcio, y despues no los prosiguen solo con el fin depravado de continuar en sus vicios, y amanzebamientos; por lo que manda este Concilio, que quando se intentase pleito de divorcio luego se ponga la muger en deposito honrrado.[207]

Contra el incesto, el Concilio prohibía el casamiento entre hermanos y consideraba la consanguinidad hasta el cuarto grado y "el que peca con consanguínea dentro del quarto grado o con infiel incurre en excomunión *lata e sentetiae* y será castigado por el obispo según la qualidad del delito".[208]

Para el castigo de los amancebados el Concilio invocaba al brazo secular:

206 Concilio Provincial Mexicano IV, celebrado en la Ciudad de México el año de 1771. Se imprime completo por primera vez de orden del Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Rafael Sabas Camacho, III obispo de Querétaro, Querétaro, Imprenta de la Escuela de Artes, 1898, p. 116.

207 *Ibidem.*

208 *Idem*, p. 190.

> Grave es el pecado de la incontinencia con una muger soltera, pero es mas 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 los concubinarios solteros o casados, y manda a los Obispos, y jueces eclesiásticos que inquieran si viven algunos en amanzebamientos publicos y se les castigue invocando si fuere necesario el brazo secular.[209]

Y con esto especificaba la apertura para la intervención conjunta de ambos poderes para la conservación de "una sociedad honesta" y en contra de la relajación.

La expansión real

Para fines del siglo XVIII, el Estado español invadía poco a poco los terrenos de la Iglesia para la censura y pena de los infractores del modelo cristiano de sexualidad, los antiguos pecadores, infractores del modelo, empezaron a ser cuidadosamente vigilados, censurados y penados ahora también y sobre todo por el poder secular. La Corona ilustrada pretendía el regalismo, pero de ninguna manera el ataque al catolicismo; la Iglesia, ante el crecimiento del poder Real, se vio obligada a aceptar la intromisión y cooperación, deseada o no, de la Corona. El IV Concilio, la Pragmática de Matrimonios y después una serie de cédulas y ordenanzas, prohibiciones y discursos, constituirán la expresión de esta laicización paulatina del pecado de la carne.

Si bien el Estado ya había intervenido de alguna manera en la regulación de comportamientos sexuales en la realidad novohispana, nunca antes lo había hecho con la intensidad de esta época; tenemos por ejemplo conocimiento de que desde el siglo XVI dependía de la autoridad Real el permiso para abrir en Nueva España casas públicas o de mancebía,[210]

[209] *Loc. cit.*

[210] Actas de Cabildo, 15 de enero de 1519. Providencia de la Real Audiencia para que se repartan algunas tierras. México, 11-I-1529. En documentos, sección V. Agradezco al Mtro. Jaime García M. el haberme proporcionado este dato.

y Felipe IV había ejercido una política represiva contra la prostitución tanto en España como en Nueva España,[211] la legislación para pecados públicos comprendida en la Recopilación de las leyes de los reinos de Indias, también había sido ejercida[212] e incluso se habían dado algunas regulaciones especiales como en el caso de impedimentos matrimoniales para funcionarios virreinales y medidas de control para la conservación de familias ante los procesos migratorios, además de la aplicación de la legislación hispana mencionada en el capítulo anterior; sin embargo, jamás la atención del Estado había sido tan profunda y minuciosa como entonces.

La Pragmática de Matrimonios era la culminación del proceso de secularización o de la injerencia del Estado en los asuntos matrimoniales, elaborada en 1776 y promulgada aquí en 1778. Ésta señalaba que los hijos e hijas de familia menores de veinticinco años debían obtener para poder realizar esponsales el consentimiento del padre y en su defecto de la madre, en su ausencia, de los abuelos, y no viviendo éstos, de los parientes más cercanos mayores de edad. Se señalaba que los indios tributarios en ausencia de sus padres podían obtener el permiso de sus respectivos curas y doctrineros. Según la Pragmática, los padres inconformes con un enlace desigual podían dirigirse al funcionario local para impedirlo; si éste no lo hacía y la familia tenía dinero, podían incluso acudir a la Real Audiencia.[213] La nueva norma al hablar de desigualdad y excluir a negros y castas se refería en realidad a la desigualdad racial, ya que "una inferioridad social" había provenido siempre en la Nueva España de tener antepasados negros. Lo curioso es que para este momento, con una mezcla interracial de casi tres siglos, era difícil hablar de limpieza de sangre, por lo que algunos autores señalan que el transfondo de la Pragmática era más bien

211 Ana María Atondo Rodríguez, *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*, México, INAH, 1992, p. 48–50.

212 "Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias", *op. cit.*, libro 2, tít. 18, ley 29; libro 3, tít. 3, ley 26; 14, ley 12; libro 5, tít. 7, ley 10; libro 9, tít. 15, ley 65 sobre pecados públicos.

213 Pragmática de Matrimonios, 23–III–1776.

económico y de estatus, y que esta forma se rehizo para fortalecer la autoridad de los padres para proteger sus patrimonios y su herencia.[214]

La Pragmática cargaba varios significados: la reducción de la Iglesia frente al poder estatal que la llevó a ser evasiva en cuanto a imponer decisiones que pudieran molestar intereses políticos y económicos, en este caso el de la burguesía naciente que preocupada por el destino de sus herencias quería controlar los enlaces de sus vástagos, y el cambio en la doctrina de la Iglesia —ya que el Concilio de Trento había defendido el libre albedrío en la elección matrimonial—, ante los nuevos imperativos sociales y políticos.

El Estado Borbón inició la elaboración intensiva de Reales Cédulas, Ordenanzas y Bandos, para regular o vetar y penar, el ejercicio de las sexualidades no permitidas; para la Nueva España en todos los archivos de la Ciudad de México se descubrió lo siguiente: el ocho de noviembre de 1727, el virrey Marqués de Casafuerte recibía en Nueva España una Real Cédula contra los pecados públicos del clero, enfocada a los amancebamientos que, según el citado documento, eran costumbre muy frecuente entre ellos. El Rey mencionaba que con diferentes medidas, el amancebamiento de laicos podía disminuir, pero con el personal de la Iglesia:

> Se haze irremediable el delito por authorizarle el exemplo de los sacerdotes así regulares cómo seculares, muchos de los quales tienen y sustentan publicamente familias enteras de mujeres e hijos [...] sin poderlo remediar la justicia secular, especialmente no hallando abrigo en los prelados, que lo toleran por las utilidades que de ello les sigue en las visitas en cuya atención represento lo mucho que conviene encargar a los arzobispos obispos y prelados de religiones se aplique a desarraigar de sus subditos este vicio de la sensualidad.[215]

[214] Pilar Gonzalbo, *Familias novohispanas,* Ilustración, *op. cit.,* pp. 11–18. Véase también Patricia Seed, *op. cit.,* pp. 252–274.

[215] AGN, Ramo Reales Cédulas Duplicados, vol. 71, fs. 168–170.

Y se agregaba:

> Y se dediquen al mas prompto, riguroso y exemplar castigo de los desordenes y escandalos expresados zelando y vigilando continuamente en la reforma de sus subditos procediendo contra ellos hasta deponerlos si fuese necesario y se mantuviesen incorregibles, de sus prebendas, curatos y oficios y extrañarlos del reyno.[216]

Ordenando con esto a las autoridades eclesiásticas previnieran a los ministros reales para castigar a "las mujeres que viven deshonestamente para que por este medio se eviten tan perniciosos escándalos". Lo que deja entrever que el Rey imponía su autoridad sobre el mundo eclesiástico pretextando una primera agresión por parte de éste a la población seglar: el mal ejemplo.

En 1769, Joseph Philomeno Ponce de León fue alcanzado por la justicia eclesiástica acusado del "crimen de sodomía bestial", como a decir de Carlos III, las Leyes de la Recopilación de Castilla ordenaban por:

> ser que esta especie de crímenes por su abominación se castiguen con pena de muerte, y la calidad de fuego, no solamente quando los reos estan convencidos de la consumación del acto, sino lo que es más quando se hallaren en disposición próxima para cometerle.[217]

El Provisor había pedido ayuda a la justicia seglar para modificar la pena y ejecutarla en sólo ocho años de presidio, pero como el delito "por su extraordinaria gravedad sale de las reglas comunes del derecho",[218] el Virrey suspendió la ejecución de la pena para consultar al Rey porque "para proceder

[216] *Loc. cit.*

[217] AGN, Ramo Reales Cédulas Originales, vol. 97, exp. 106, fs. 187–188. El mismo expediente se encuentra también en AGN, Ramo Reales Cédulas Duplicados, vol. 166, fs. 207v–210v. Véase también AGN, Ramo Reales Cédulas Originales, vol. 96, exp. 25, fs. 60–61.

[218] *Idem*, f. 188v.

con mas acierto en una materia tan delicada en que podía facilmente vulnerarse la Real Jurisdicción [...] y por las dudas de si estaba o no condignamente castigado este atrocisimo delito".[219]

Y lo informó la Real Sala del Crimen solicitando por su parte al Provisor mantuviera al reo en la cárcel eclesiástica, quedando el testimonio de los autos a la vista de las dos autoridades por el grave asunto de jurisdicción de que se trataba, ya que no se pretendía "levantar el grito a la Iglesia y ocasionar las mas funestas consecuencias".[220]

A lo que el Rey respondió ordenando que la Justicia Ordinaria podía proceder a actuar cuando la pena impuesta por el juez eclesiástico no fuera condigna al delito del reo, y "que el auxilio le pida el eclesiástico al todo de la Sala del Crimen".[221]

Esta orden del Rey había vuelto a mostrar finalmente el regalismo, que creció al grado de que para el año de 1777, ante una denuncia de un cura de Zempoala, la Inquisición respondió que ya "no tomaba conocimiento de delitos de sodomia ni sus incidencias".[222]

En 1773, don Antonio Bucareli y Ursúa expresaba, a través de un Bando, la preocupación ilustrada por imponer el orden en una conducta que se había dado, fruto de la migración, desde el siglo XVI; el abandono que realizaban los migrantes de matrimonios y familias en España y las nuevas relaciones, fuera de matrimonio cristiano, que entablaban aquí. El Virrey criticaba la situación y culpaba a las justicias de los diversos lugares novohispanos de poca atención en la vigilancia de esto:

> Y el olvido y abandono con que generalmente miran las justicias de las ciudades, villas y lugares los estrechos encargos que les hacen, y están obligados en conciencia a desem-

219 *Idem*, f. 189.
220 *Idem*, f. 189 v.
221 *Idem*, f. 190. Véase también AGN, Ramo Reales Cédulas Originales, vol. 96, exp. 25, fs. 60–61.
222 AGN, Ramo Inquisición, vol. 1100, f. 82.

> peñarlos pues prevalidos de las distancias, no solo disimulan, sino que protegen a los casados ausentes, que olvidados de sus principales obligaciones azia sus mujeres y familias, se entregan por experiencia, que se tiene, a los concubinatos, amancebamientos y otros vicios [...] y aunque la Real Sala frecuente, y eficazmente exita á las justicias á el exacto cumplimiento de tan escrupulosas obligaciones, no corresponden los efectos a su intención.[223]

El Virrey añadía que en fecha reciente se habían incrementado las medidas represivas para este delito, pero recordaba:

> A las Justicias en general su responsabilidad a Dios y á el Rey por el olvido, y aun menosprecio con que miran tan importante objeto, no solo con perjuicio de la República por la separación de los matrimonios, sino muy particularmente de las miserables mujeres y familias abandonadas.[224]

Dios estaba presente en un problema social y económico de la Corona y las Justicias debían asumir el asunto del comportamiento sexual no permitido como algo dañino al Estado. Finalmente, en este Bando, Bucarelí ordenaba las medidas y penas:

> Acordamos y mandamos, que executandose en esta Capital las particulares diligencias, requerimientos, prisiones, y embargos contra los casados ultramarinos, que constan de su respectiva lista, encargadas a los escribanos de Cámara y receptores de la Real Sala, se remita este auto por cordillera á las Justicias, para que reflexionando sobre su criminal abandono, y negligencia, zelen exacta, y cumplidamente la observancia, y execución de las Leyes; indagando, inquiriendo y solicitando por todos los medios la multitud de

223 AGN, Ramo Bandos, vol. 8, f. 84.
224 *Idem*, f. 85.

> casados en España esparcidos en este Reyno, aprehendiendo sus personas, y secuestrando sus bienes.[225]

El Virrey después prometía proteger a los delatores. El discurso sugiere un Estado policiaco para la persecusión de un ejercicio sexual no permitido, un Estado que para ello estimula la delación y el espionaje.

El mismo año, una carta del Consejo de Castilla hacía énfasis en la injerencia del Estado en los delitos de bigamia. Josef Roma había sido descubierto por los familiares de la Inquisición en el delito de bigamia, porque habían sido descubiertas unas cartas de su esposa procedentes de Barcelona. Existía en ellas sospecha de superstición y hechicería. El Decano del Tribunal del Santo Oficio había pedido al Virrey encerrara al reo en la Real Cárcel, y ante la duda sobre la doble competencia el Virrey había consultado al Rey, que respondió:

> He resuelto que usted continue dicha causa por el delito de poligamia, sustanciandola y determinandola [...] si por confesiones del reo resulta que el haverse casado segunda vez viviendo la primera mujer ha sido en desprecio del sacramento del matrimonio en este caso le imponga usted por su parte la pena temporal al reo y dar cuenta a la Inquisición para que proceda como hubiese por conveniente en cuanto al caso de fe cuio conocimiento le corresponde, por si resultaren ciertos los enunciativos del delito de hechizería.[226]

Hasta el siglo XVIII la importancia de la palabra de matrimonio era muy grande. Desde los canonistas medievales se consideraba lícito mantener relaciones sexuales una vez realizado el compromiso de matrimonio. El honor vinculado a la virginidad femenina generaba entonces la participación activa de la Iglesia para el cumplimiento del sacramento; es-

225 *Idem*, p. 85.

226 Biblioteca Nacional de México, Fondo Cedulario, Reales Órdenes y Autos de Buen Gobierno, 1772–1777, fol. 115.

to protegía al libre albedrío tan peleado por la Iglesia y medio de defensa para muchas parejas en contra de injerencias familiares. En ocasiones la Iglesia permitía matrimonios secretos para proteger, según el tomismo, la voluntad ligada al amor. Empero, para fines del siglo XVII y principios del XVIII, la sociedad ejerció presión sobre la Iglesia para que cesara su intervención en estos asuntos de honor sexual y la Iglesia retrajo su acción, dejando que las partes se arreglaran solas. Esto ocasionó mucho daño a las mujeres pobres que careciendo de recursos no podían costear las demandas [227] y significó un crecimiento de la autoridad paternal.

En 1774 llegaron a Nueva España unas *Instrucciones para subdelegados de la jurisdicción eclesiástica y matrimonial* emitidas por Francisco Delgado, arzobispo de Sevilla, cardenal, capellán y limosnero del Rey, enfatizando la reducción de la Iglesia ahora frente al Estado, en el asunto del control de los matrimonios de los oficiales del ejército:

> Con motivo de los frecuentes recursos que llegan al Rey contra varios oficiales del ejército que olvidados del honor y decoro propio del carácter que obtienen, se empeñan indebidamente con mujeres de todas clases, dandoles palabras de casamiento la que reclaman después las interesadas, solicitando el Real permiso u orden para la efectuacion del matrimonio, presentando para ello casos de honor, conciencia y otras graves causas: ha resuelto S.M. por punto general no admitir desde ahora recurso alguno de esta naturaleza, bien sea de los mismos interesados o de cualquiera otra persona.[228]

Pero no por esto la Iglesia dejaba de preocuparse por la "honestidad" sexual, y así encontramos para 1785 un Edicto del Tribunal del Santo Oficio prohibiendo un documento anónimo, escrito en castellano, y en forma versificada, titulado Guía de Forasteros de México, porque estaba

227 Patricia Seed, *op. cit.*, pp. 90–146.

228 Francisco Delgado, *Instrucciones para subdelegados,* [s. i.] Madrid, 29 de septiembre de 1774.

> dirigido a dar noticia con senas arto individuales a las mugeres prostituas que se supone haver en esta ciudad [...] siendo además todo su contexto sumamente inductivo a torpeza, escandaloso, ofensivo de oídos piadosos y castos, satírico, é injurioso por la infame propalacion de personas y crímenes que devieran sepultarse en el mas vergonzoso silencio.[229]

Se mandó retirar de la circulación el documento, con la amenaza de excomunión mayor y una pena pecuniaria de 200 ducados para el que lo leyera, retuviera o imprimiera.

Para fines de la década de los ochenta todavía existían dificultades para el establecimiento de jurisdicciones para la persecución, juicio y castigo de las sexualidades no permitidas. En 1784, la Audiencia de Santa Fe había consultado al Rey sobre el caso de dos concubinas presas en la Cárcel de Mujeres. El problema era que el Arzobispo peleaba las causas a favor de la jurisdicción eclesiástica, con el fin de que la audiencia las declarase comprendidas en un Real indulto emitido por el Rey, ya que en caso de pertenecer a una jurisdicción mixta, no tendrían cabida en él. El caso llegó al Consejo de Indias y para 1787, para evitar disputas jurisdiccionales, el Rey ordenó por Cédula Real:

> Que para evitar los pecados publicos de legos, si los huviese, exercite todo el zelo pastoral por si y por medio de parrocos, tanto en el fuero penitencial, como por medio de amonestaciones y de las penas espirituales, en los casos y con las formalidades a que el derecho tiene establecidas; y no bastando estas, se de cuenta a las Justicias Reales, á quienes toca su castigo en el fuero externo y criminal con las penas temporales prevenidas en las Leyes del Reino.[230]

El Rey prohibía a los párrocos cobrar multas a los infracto-

[229] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1255, f. 466. Agradezco a la doctora Edelmira Ramírez Leyva el haberme proporcionado el microfilme de este Edicto.
[230] AGN, Ramo Reales Cédulas Duplicados, vol. 7, exp. 15, fs. 35–38v.

res señalando que éstas no bastaban para detener los delitos y por no ser asunto de su facultad.

En caso de negligencia para la persecusión y castigo de estos delitos por parte de las justicias reales, virreyes, presidentes o audiencias, el Rey ordenaba se informase para que el Consejo de Indias tomara providencias. Señalaba además que

> en casos y ocasiones en que pueden y devan los jueces eclesiásticos implorar el auxilio del brazo seglar, se imparta por las Audiencias y Justicias Ordinarias respective.[231]

Y extendía el indulto real a aquellos delincuentes eclesiásticos que por su pena tuvieran derecho. Este caso de jurisdicciones, sin embargo, generó varios documentos posteriores, aclaraciones, cédulas y bandos, principalmente para el caso de poligamia. Los antecedentes eran que el rey Fernando VI en 1754 había dictaminado por Cédula Real que el delito de doble matrimonio era de fuero mixto: "y que pertenecía su conocimiento a prevención a las Justicias Reales y al Santo Oficio".[232]

Y mandaba que en caso de prevenirse por las justicias reales las causas las continuasen hasta el final sin admitir ninguna competencia que prevaleciera sobre la autoridad real, y si el tribunal del Santo Oficio solicitaba a los reos sospechosos de herejía, se le remitiesen después de ejecutado el castigo civil.

Después, en julio de 1766, el Rey emitió un decreto señalando que los tribunales de la Inquisición:

> Conozcan peculiar y privativamente del crimen de doble matrimonio [...] bien que por lo vasto, y dilatado de mis dominios de la América, os doy facultad, encargo, y mando así á Vos, como á los demas Jueces Ordinarios Seculares, que teniendo noticia cierta [...] de algun delincuente de semejante crimen, paseis inmediatamente a executar la

[231] *Idem*, f. 37.

[232] AGN, Ramo Reales Cédulas Originales, vol. 140, exp. 164, f. 254.

> sumaria averiguación [...] y prenderle; y asegurado, no estando a mas distancia de cien leguas alguno de los tribunales referidos, les deis cuenta con el proceso actuado, y mantengais en la cárcel custodiado, y pronto á su disposicion, ó á la del sugeto, que delegare para substanciarle la causa, y en el caso de mayor distancia que la expresa, paseis el propio aviso en los términos que quedan dichos al Comisario mas inmediato en iguales circunstancias, baxo la cautela, y seguridad del reo.[233]

La Corona necesitaba de la ayuda de la policía inquisitorial para intentar controlar sus grandes territorios, pero ante las quejas de los Tribunales del Estado por la insistencia inquisitorial de participación en este delito, en el mes de octubre de 1777 el Rey ordenó la celebración de una junta entre el gobernador del Consejo de Castilla y el Inquisidor General con el fin de llegar a un acuerdo, cuyos resultados se dieron en febrero de 1788, y fueron enviados por la Suprema a la Inquisición mexicana en junio de 1788.[234]

En virtud de esto, el Rey emitió una Cédula en el mes de agosto de 1788 que fue fundamental para el tratamiento judicial del delito ¿o pecado? de bigamia o poligamia en la Nueva España.

En la Real Cédula se ordenaba que las justicias reales conocieran privativamente del delito imponiendo las penas de acuerdo a la ley 16, título 18 de la Partida Séptima y a las 5ª, 6ª y 7ª del título 1, libro 5 de la Recopilación de Castilla, añadiendo que:

> Siempre que resulte mala creencia acerca del sacramento, ya sea porque empiece á conocer el Tribunal de la Inquisición, ó porque aparezca de las actuaciones, y proceso que forme la Justicia Ordinaria para castigar este delito, segun las Leyes del Reyno, deberá en uno y otro caso entregarse el reo al Tribunal del Santo Oficio, por el qual sentenciada

[233] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1057, fs. 36–38.
[234] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1249, exp. 7, fs. 211–234.

> la causa, y castigado el reo de mala creencia con las penas correctorias y penitenciales, se remitirá á la Justicia Real para que execute las aflictivas en que salga condenado, y le imponga las demás que mereciere segun las disposiciones de las Leyes del Reyno.[235]

El Rey agregaba que si no aparecieran en el proceso civil indicios de mala creencia, no se diera parte al Santo Oficio, aunque esto no impedía al tribunal eclesiástico averiguar si así lo deseaba, y si encontraba algo, se le enviaría al reo. En caso de que la Inquisición tuviera primero noticia del delito, debía aprehender al infractor o avisar al Juez Real. Si los delincuentes eran absueltos de la acusación de herejía, el Santo Oficio tenía la obligación de remitir el testimonio de la sentencia al Juez Real y al reo.

> Que siempre que por el reo se dixese de nulidad del primer matrimonio, ó de los antecedentes al que motivó su prision, se le oirá por el Juez Ordinario Eclesiastico, permaneciendo el reo en la Carcel Real; porque aunque se declare nulo el primero, incurrió el reo por el solo hecho de casarse con la segunda, antes que la Iglesia declarase nulo el anterior matrimonio, en la pena de aleve, y perdimiento de la mitad de sus bienes como dice la Ley Sexta de Castilla.[236]

La Corona ordenaba que el Santo Oficio se restringiera a aplicar las penas "puramente correctorias, penitenciales y medicinales", dejándole a la Justicia Real las graves como la vergüenza pública, azotes, presidio o galeras. Con esto el Rey reducía las facultades inquisitoriales y desplazaba aun más el pecado hacia el delito de bigamia o poligamia. La Cédula fue publicada por bando en Nueva España, el 17 de enero de 1789 bajo el gobierno del virrey Manuel Antonio Florez.[237]

235 AGN, Ramo Cédulas Originales, vol. 140, exp. 164, fs. 254–257.
236 *Idem*, f. 256v.
237 Florez Manuel Antonio, *"Se ordenaba a las Justicias Reales conozcan el delito de doble matrimonio..."*, El Colegio de México, 1789 (Centro de Estudios Históricos).

En marzo de 1789, el Inquisidor Fiscal de México envía una carta a Madrid defendiendo la posición inquisitorial en la injerencia del pecado de poligamia y agrediendo sutilmente a la Corona pretextando dudas en los términos de la Cédula Real:

> Es preciso confesar que no alcanza como podran evitarse las competencias de jurisdicción y resultas de ellas con las reglas y providencias que acordadas por el Consejo de Indias y aprobadas por su Majestad, se han remitido para su observancia.[238]

Y después añadía defendiendo los terrenos del Santo Oficio:

> Prescindamos por ahora de la possession mas que centenaria é inmemorial de el Santo Oficio en el conocimiento y castigo de este delito; de los títulos de ella: de el exercicio de su jurisdiccion á vista siencia, y paciencia de todos los tribunales [...] de multitud de authores así reynicolas, como extrangeros que han reconocido, confesado y fundado con razones de el mayor peso la misma jurisdiccion.[239]

El inquisidor argumentaba que, con respecto a la orden que indicaba que sólo en caso de sospecha de herejía se entregara al reo al Santo Oficio, en el pensamiento eclesiástico se consideraba, según el funcionario que

> siempre se ha estimado el desnudo hecho de la polygamia por un indicio eficaz para sospechar al menos levemente la mala creencia en el que la comete.[240]

De acuerdo a sus argumentos se deduce que quien cometía la infracción juzgaba lícita la poligamia, y si su defensa se basaba en el sacramento del matrimonio, si bien no se le podía

238 AGN, Ramo Inquisición, vol. 1249, exp. 7, f. 215.
239 *Loc. cit.*
240 *Ibidem.*

tomar de hereje, sí se le podía ver como sospechoso en la fe.

El representante inquisitorial recordaba la participación de los delegados eclesiásticos en cooperación y como consejeros del Rey, y discutía que la declaración misma acerca de que la poligamia era delito de fuero mixto, indicaba que eran legítimas las facultades de la Iglesia para castigar el pecado.

El eclesiástico argüía tener en las cárceles secretas varios reos de poligamia y no saber, por no estar claro en las órdenes, a quien remitir las condenas, pues ignoraba si eran los alcaldes ordinarios o algún otro juez los indicados para ello. Discutía que los alcaldes ordinarios tenían una jurisdicción limitada y que por carecer del personal adecuado no podían ejecutar las sentencias. Disputaba entonces que lo justo era que las causas se llevaran:

> Imponiendoseles las penas de abjuracion despues de la echiza de su sentencia en auto publico con Corona e insignias de su delito, confesión y oraciones [...] y como todas estas son penas medicinales, canónicas y conformes a la disciplina y espíritu de la Iglesia, deberán ser executadas por los ministros y familiares de el Tribunal en la forma y modo que siempre se há hecho.[241]

Luego discutía que la Cédula señalaba que para el castigo, el Santo Oficio debía imponer las penas puramente correctorias, penitenciales y medicinales, y la Justicia Real las más graves o aflictivas, pero que esta resolución no parecía ser adecuada para el caso en que el Santo Oficio "había comenzado a conocer contra el polígamo", ya que entonces, según la segunda regla emitida en la Cédula,

> no solo deberan imponersele las penas correctorias o medicinales, sino tambien las aflictivas, con la diferencia de que estas las executará la Real Justicia y aquellas los ministros

[241] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1249, exp. 7, f. 217.

> propios del Tribunal. Mas quando este no previno en el conocimiento sino el Juez secular, y se verifica simultaneidad de procesos, uno por el delito simplemente considerado, y otro como de hecho inductivo de sospecha de mala creencia, las penas aflictivas o corporales, solo seran de la potestad Real.[242]

El funcionario eclesiástico se quejaba también de que la segunda regla de la Cédula no especificaba a qué Juez debía entregar al reo, si a los del territorio, domicilio o lugar del delito, y preguntaba sobre el costo del traslado de los reos y quién debía sufragarlos:

> ¿El R. Fisco, ó el Juez R? Si para esto no ay razon alguna, menos la hay para aquello: y si se apela a los bienes de los mismos reos, *acaso uno entresiento tendra que comer* como enseña la experiencia.[243]

La molestia del Inquisidor deja entrever que la expansión real por y sobre los terrenos eclesiásticos no fue tan fácil y simple como parecía; revela conflictos, fallos y problemas administrativos y burocráticos de la cotidianidad, y su última afirmación encierra una verdad y una duda: ¿la aplicación de la justicia para los asuntos de sexualidad no permitida, tendría que ver con la calidad social del infractor?

Lo cierto es que para abril de 1790, el tribunal decide, en atención a que tiene en sus cárceles abundantes presos por esta infracción, acelerar sus causas y para mayo llega la respuesta seca y terminante del Rey a las quejas del Inquisidor:

> Que aunque el nudo hecho no sea bastante, para sentenciar al reo como sospechoso en la fe, lo es justificado, en la forma ordinaria para proceder a la captura y conocimiento de la causa, y si del todo en ella, no resultare presuncion, o indicio de mala creencia, se abstendra el Tribunal de impo-

[242] *Idem*, f. 218.
[243] *Idem*, f. 219.

> nerle penas, aunque sean medicinales, correctorias y arreglandose en todo lo demas, a lo prevenido por su Majestad en su citada R. Orden.[244]

La querella concluyó con un documento de junio de 1791, en el que el Santo Oficio, subordinándose a las órdenes reales, mandó revisar los casos de los reos aprehendidos después de junio de 1788 para obedecer lo impuesto por el Rey. De hecho, como en el siguiente capítulo se expondrá, para el año de 1800, probablemente debido a la presión real, la Inquisición dejó, por lo menos en la Ciudad de México, de intervenir en los casos de poligamia.

La Corona también estaba preocupada por el ejercicio sexual de los miembros de su ejército. Como se mencionó, la situación de continua guerra en la que se encontraba la metrópoli generó la necesidad de preparar y organizar un ejército capaz de defender a la Nueva España, pilar económico de la Península, y no sólo eso, capaz también de auxiliar en la defensa de otros centros del nuevo mundo como Luisiana y el Caribe. Se requería de oficiales bien capacitados que con orden, fidelidad y preparación tuvieran bajo su mando a las tropas de las castas mexicanas. Sin embargo, como es sabido, uno de los problemas principales lo constituía la carencia perenne de recursos, por lo que el ejército novohispano, incluso los altos mandos, recibían una paga muy exigua; empero, ser oficial del ejército significaba poseer un trabajo de honra y prestigio, que bien podía servir para obtener un ascenso económico a través de un matrimonio conveniente.

De cualquier manera, se necesitaba de la licencia real para contraer nupcias, ya que en caso contrario, los oficiales podían ser privados de su cargo y sueldo.[245] El proceso era

[244] *Idem*, f. 127. Véase también AGN, Ramo Inquisición, vol. 1048, fs. 166–170.

[245] Tal fue el caso del coronel Manuel Vaamonde Villamil que a pesar de su excelente hoja de servicios, por casarse sin autorización real, sufrió ese castigo que lo dejó en la miseria al grado de la necesidad de pedir limosna, hasta que el virrey Azanza se compadeció de él, y lo ayudó a conseguir el perdón real y un nuevo puesto. Véase: Christon I. Archer, *El ejército en el México Borbónico 1760–1810*, México, FCE, 1983, p. 263.

muy complicado y aun más si la mujer no era noble, y la que lo era tenía que probar esto y su pureza de sangre.

La Corona determinaba hasta el monto de la dote, Christon Archer apunta la existencia de un reglamento para las milicias de la Isla de Cuba, publicado en Madrid en 1769, que ordenaba que la dote fuera de 20 000 reales si la mujer era noble, y de 50 000 si no lo era.[246] Carlos IV emitió una Real Orden del 30 de junio de 1789 sobre esponsales de militares. La orden recordaba una ordenanza previa, de 1760, que especificaba

> que por contraer matrimonio un oficial subalterno con mujer que no sea hija de oficial debe éste justificar la igualdad de circunstancias y que tienen conveniencias más que suficientes a proporcion del sueldo del oficial con quien intente casarse.[247]

Aclaraba que para eliminar dudas, esta nueva orden indicaba que con respecto a las dotes: "han de consistir en tres mil pesos fuertes, ya sean del Estado noble o del general sin excepcion de las hijas de militares".[248]

El problema fue que con estos trámites tan complicados, con mucha frecuencia era común que los oficiales tuvieran relaciones con mujeres generalmente de clase social inferior, que si solteras terminaban en amancebamientos, y si casadas, en adulterios.

Los soldados eran hombres endurecidos y acostumbrados a vidas violentas, y los enviados de Europa con frecuencia venían para cumplir un castigo por hurtos, alcoholismo o vicios, y continuamente se veían envueltos en conflictos de justicia y en asuntos de sexualidades no permitidas. Christon Archer afirma que en el ejército existía una gran concentración de malhechores y truhanes a los que la sociedad temía,

246 *Idem*, p. 262.
247 Biblioteca Nacional de México, Fondo Cedulario, Reales Cédulas y Superiores Órdenes 1775–1811, p. 9.
248 *Loc. cit.*

porque era atacada, robada y vejada por ellos.[249] Algunos contrabandeaban, otros vendían alcohol y hasta sus propios uniformes e incluso hubo quien se dedicó al lenocinio.

Quizá esta práctica estaba tan extendida que el Rey emitió una Cédula el 29 de marzo de 1798 prescribiendo reglas para que conociera la jurisdicción militar del delito de lenocinio.[250]

La circunstancia de las guerras exigía una continua movilización de esas milicias mal pagadas, mal vestidas y semihambrientas; soldados que no podían sostener económicamente a una familia constituían un problema, incluso para sus mismos superiores. Entre esta tropa era muy común la costumbre de seducir mujeres con palabra de casamiento que luego nunca cumplían, situación que era encubierta frecuentemente por los mismos oficiales, a los que convenía la soltería de sus tropas. Muchas quejas de estupro realizado por militares llegaron así a la Real Cárcel y también sus autores.

Enmarcada en los cambios ilustrados que iban dejando de lado la importancia del honor vinculado a la sexualidad femenina, y la reducción de la participación de la Iglesia en la defensa de la promesa de matrimonio, y en el cumplimiento de éste, en 1796 Carlos IV emitió una Cédula por la cual se declaraba la manera de proceder en las causas de estupro.

Hasta esa fecha[251] el proceso consistía en que los acusados una vez aprehendidos permanecían en la Cárcel de Corte hasta que, verificada la existencia de la promesa de matrimonio, se llevaban a cabo las diligencias para realizar el matrimonio y se les liberaba de la cárcel para efectuarlo. Si los involucrados eran solteros y no existía promesa de matrimonio, se presionaba para que lo contrajeran; si el hombre se resistía permanecía en la cárcel hasta que acordara con la afectada algún tipo de compensación por la virginidad perdida.

[249] Christon I. Archer, *op. cit.*, pp. 324–326.

[250] AGN, Ramo Criminal, vol. 71, exp. 4, fs. 108–130.

[251] Nuestra afirmación se refiere a datos obtenidos a partir de 1780, en 54 casos de estupro localizados en el Archivo Judicial del Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal, México.

La Cédula señalaba sobre el estupro:

> Siendo repetidos los recursos que se hacen en solicitud de que no se molesten las personas por daños, he juzgado urgentísimo poner pronto remedio a las arbitrariedades y abusos que se versan en el particular de prisiones por dichas causas [...] por ello, he tenido a bien mandar que en las causas de estupro dándose por el reo fianza de estar a derecho y de pagar sentenciado no se le moleste con prisiones y arrestos y si el reo no tuviese con que afianzar, solamente se le deje en libertad, guardando la ciudad, lugar o pueblo por cárcel, prestando caución juratoria se presentase siempre que le fuere mandado.[252]

Pero no se había incluido a los militares en esta reforma, por lo que éstos permanecían en las cárceles cuando eran necesarios en libertad; por tal motivo, en 1799 el Rey agregó que "se entiendan comprendidos en dicha Cédula los individuos militares [...] pero sin perjuicio de las facultades de los Coroneles en quanto a matrimonios y del empeño del servicio". [253]

Orden que llegó a México en febrero de 1800, y se publicó por Bando de Félix Berenguer de Marquina el 20 de junio de 1802.[254]

Pero el afán de la Corona, en cuanto al control de los ejercicios sexuales, no sólo se limitaba a extender su poder por y sobre la participación eclesiástica y el dominio sobre sus milicias, sino también a otros sectores sociales. Así, por ejemplo, en 1792, la Corona emitió una Real Cédula sobre los esponsales de colegiales que junto con copias de la Pragmática de Matrimonios llegaron a México a fines de siglo. Se insistía en reforzar la autoridad del Rey y de los padres sobre la voluntad, los deseos y el amor de los hijos, intentando im-

[252] Biblioteca Nacional de México, Fondo Cedulario, Reales Cédulas y Superiores Órdenes 1775–1811, pp. 273–274. Véase también AGN, Ramo Bandos, vol. 20, fs. 165–167.

[253] AGN, Ramo Bandos, vol. 20, f. 166.

[254] Biblioteca Nacional de México, Fondo Cedulario, Reales Cédulas y Superiores Órdenes 1775–1811, pp. 132–133.

poner, con decisiones políticas, nuevas relaciones de género. La Cédula sobre los esponsales de colegiales señalaba que en atención a que las universidades, seminarios conciliares y todos los colegios se encontraban bajo el patronazgo y protección real

> Y mereciendo nos sus escolares y alumnos la mas particular atención para que no se desgracien en sus carreras y estudios con perjuicio del Estado y de sus propias familias, ordenamos que tales alumnos no puedan pasar a contraer esponsales sin que además del asunto paterno [...] tengan la licencia de [...][255]

los seminarios conciliares si en ellos estudiaban, y de los arzobispos y obispo o vicepatronos; y aquellos estudiantes de universidades y otros colegios, de los virreyes y de los presidentes de las audiencias. La Cédula extendía lo ordenado a las casas y colegios de mujeres y declaraba nulo el compromiso de cualquier esponsal realizado sin su previa autorización.

El virrey Iturrigaray continuó insistiendo en la organización, represión y control de las uniones de los jóvenes al publicar, por Bando de 1804, una Real Cédula —de fecha julio de 1803— sobre la celebración de matrimonios. La Cédula enfatizaba la autoridad ilimitada de los padres para autorizar o impedir los matrimonios de los hijos menores de 25 años y de hijas menores de 23, y vetar esponsales sin necesidad de justificación alguna, agregando además que:

> En ningún tribunal eclesiástico ni secular de mis dominios se admitirán demandas de esponsales, sino que serán celebradas por personas habilitadas para contraer por sí mismas según los expresados requisitos por escritura pública y

255 Biblioteca Nacional de México, Fondo Cedulario, Reales Cédulas y Superiores Órdenes 1775–1811, pp. 78–79. Véase también Muro Orejón que lo cita ubicado en el Archivo General de Indias, Indiferente General, legajo 663.

> en este caso se procederá en ellas, no como asuntos criminales o mixtos, sino puramente civiles.[256]

Y así, los tentáculos del orden alcanzaron hasta las más privadas y amorosas intenciones.

Los ilustrados y las relaciones de género

El concepto Ilustración conduce al pensamiento sobre el movimiento que se dio en el siglo XVIII, principalmente en el trabajo en torno a la Enciclopedia, y en el extremo radical de la modernidad que produjo corrientes como el materialismo, el racionalismo y el ateísmo, cambios que no tenían cabida, en forma pura, en una España profundamente cristiana. La ciencia moderna entraba en España en tanto no se opusiera al dogma de la Iglesia, y no todos los filósofos ilustrados alcanzaron a ser escuchados ni en la metrópoli ni en sus colonias. En la Nueva España, los ecos más intensos provenían de los filósofos modernos del siglo XVII y algunos del XVIII, que tiñeron a Nueva España de una modernidad con matiz ilustrado, un eclecticismo con una fuerte base cristiana.[257]

En tanto, la influencia de Voltaire, D'Alembert y Diderot fue escasa, el nuevo pensamiento alababa y seguía a Locke y a Rousseau, se pensaba en el derecho natural y en el pacto social, y al mismo tiempo el Tribunal del Santo Oficio se encontraba pendiente de cualquier pensamiento avanzado, que según la Iglesia pudiera acercarse a la herejía.

La filosofía escolástica novohispana comenzó a abrirse a nuevas ideas e influencias de la modernidad y algunos promotores de la modernización de la escolástica fueron los jesuitas Campoy, Clavijero, Alegre, Castro, y Diego José Abad. Después, Díaz de Gamarra, Alzate y Bartolache continuaron los esfuerzos por la introducción de ideas modernas en la filosofía y en la ciencia. Había, sin embargo, que

[256] Biblioteca Nacional de México, Fondo Cedulario, Reales Cédulas y Superiores Órdenes 1775–1811, pp. 347–348 y 396.
[257] Bernabé Navarro, *op. cit.*, pp. 170–173.

intentar conciliar el discurso católico y la modernidad. La sombra de la Inquisición aún pesaba mucho sobre los discursos y el pensamiento.

Entre los progresistas se encontraban aristócratas, prelados, pero principalmente sectores medios e hidalgos sin título: la clase media letrada, que interesada en las luces quería difundirlas y empeñó gran esfuerzo por realizarlo, principalmente a través de periódicos. Los ilustrados consideraban a la psique humana como un campo en el que unas formas de conciencia se oponían a otras hasta que éstas acababan con las otras; de esta concepción se derivaban sus discursos, acciones y esfuerzos. También fueron creadas por la sociedad civil las llamadas Sociedades de Amigos del País, que eran instituciones difusoras y promotoras de las luces y de los conocimientos modernos para el desarrollo, a las que se incorporaron personas de diversas clases sociales.

La Ilustración abrió entonces las puertas para el incremento del nivel de la opinión pública en Nueva España, principalmente de los criollos letrados. Ésta se expresó básicamente a través de la prensa. Si en España *El Censor* y *El Espíritu de los Mejores Diarios* fueron instrumentos fundamentales para la difusión de las luces, en México *El Diario de México, El Semanario Económico de México, La Gazeta de México, El Diario Literario, Asuntos Varios, Observaciones sobre la Física* y *El Mercurio Volante,*[258] fueron el medio en el que tuvo su máxima expresión el americanismo literario, ya sea en prosa o en verso, con contenidos patrióticos e ilustrados. Si bien los lectores no constituían la mayoría de la población, la nueva ciencia y filosofía se empezaba a integrar a una nueva configuración social y política, y por supuesto aquí también se inscribieron las relaciones de género. Como se comprobará más adelante, los ecos de estas voces llegaron también a las clases populares en forma parcial y a veces difusa, pero en forma importante para la evolución del pensamiento y de las conductas.

[258] Agradezco al maestro Roberto Moreno de los Arcos sus especiales observaciones sobre este tema.

Algunos ilustrados emitían discursos críticos y revolucionarios como Cabarrus, que escribió acerca de algo que existía, que todo el mundo conocía y del que nadie hablaba; sobre el adulterio señalaba:

> Toda esta relajación preciso efecto de la indisolubilidad del matrimonio deja de ser cierta cuando tratamos de legislación: lo que cada uno observa, dice, repite, en las conversaciones públicas y particulares se desmiente intrépidamente luego que se trata de aconsejar al gobierno; en una palabra, la ruina de las costumbres no nos merece más atención que declaraciones inútiles y privadas; pero el divorcio nos asusta. Sin embargo, pido a todo hombre sincero que me responda si está bastante seguro de sí para prometerse querer siempre a la misma mujer y no querer a otra.[259]

Reflexiones y aseveraciones que en otro tiempo hubieran parecido escandalosas y descaradas se publicaban, como la aparecida en *El Censor:*

> No hay hombre que no prefiera a una adúltera que supiera ocultar bien su infidelidad a una mujer que sin ser infiel, hiciese de modo que fuese tenida por tal.[260]

O expresiones de una ética plena de autoritarismo, como la de Feijoó, el naturalista al que le preocupaba hacer el mal moral no por ser tal, sino por los peligros que podía acarrear; ese que tratando de persuadir a una señora que tomara el estado religioso y no el del matrimonio decía:

> Mira ahora al convento, todo fácil, todo suave y plácido [...] nada de preocupaciones de familia, ni de hacienda, ni

[259] Francisco Cabarrus, *Cartas... sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes ponen a la felicidad pública*, citado por Carmen Martín Gayte, *Usos amorosos del dieciocho en España*, Barcelona, Anagrama, 1987, p. 152.
[260] Carmen Martín Gayte, *op. cit.*, p. 143.

del pan de cada día [...] ¿la clausura?, ¿la castidad?, no hay que preocuparse las mujeres no tienen pasiones".[261]

Algunos que en contra de ciertos discursos de la época plenos de tradicionalismo, cuestionaban las exigencias masculinas de virtud femenina, culpándolos "de ser la ocasión de lo mismo que culpáis".[262]

> No todo ha de ser sátiras contra las pobres mujeres las mas serían buenas, si los hombres no tomaran empeño en seducirlas [...] Allá van estos versitos [...] Fabio se casa, y luego de su casa se aleja y a su mujer la deja que ande con otros [...] Fuego que el Milano la atrape que el astuto anda a su lado, por ser descuidado su buen marido [...] que ella después resista la terrible conquista contra su honor [...] bobera, por mas que sea honrada tu mujer, se seguirá tu ofensa, si ella se ve obligada.[263]

Pero también se difundían discursos moralistas y críticas sociales que reflejaban ideas y conductas:

> No sólo la moral abomina la desnudez de las mujeres como origen de la corrupción de las costumbres y como presagio de un corazón disoluto y libertino, aun hay razones en la física con que demostrar lo pernicioso de esas modas [...] Si el pudor es natural al serio, ¿por qué pues ese gusto tan raro de muchas mujeres a la desnudez de sus trajes? [264]

Donde se expresa una dualidad del pensamiento ilustrado: por una parte se aplaude el avance de la ciencia y el arribo

[261] Benito Gerónimo Feijoó, *Cartas eruditas y curiosas*, Madrid, 1742–1760, 5 vols., citado en Francisco Puy Muñoz, "La comprensión de la moralidad en el pensamiento español del siglo XVIII" (1700–1760), en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, España, Granada, 1962, núm. 2, fsc. I, p. 114.
[262] Véase versos de sor Juana Inés de la Cruz: "Hombres necios que acusáis/ a la mujer sin razón,/ sin ver que sois la ocasión/ de lo mismo que culpáis".
[263] *El Diario de México*, t. 2, núm. miércoles 8 de enero de 1806, p. 62.
[264] *Semanario Económico de México*, jueves 15 de febrero de 1810.

de la modernidad, pero al mismo tiempo se defienden férreamente la supervivencia de tradiciones, ideas y conceptos conservadores con respecto al ejercicio o presencia de la sexualidad:

> En las épocas de mayor corrupción dominó el gusto de la desnudez con mas exceso [...] pero en ningún tiempo fue más indecente como en la Revolución francesa [...] los medicos han probado cuan perniciosa es la desnudez a la salud, mil ejemplares han corroborado esta justa opinión comparados con los principios de higiene, muchas han delatado a la razon esta moda asesina [...] arrostrar la muerte por la gloria, es el valor de los heroes, y arrostrar la muerte por el capricho, es el valor de las mujeres modernas.[265]

Preocupaban a la Corona y a la Iglesia la intromisión de las ideas francesas republicanas. Estimulaban la introducción de ideas modernas pero siempre bajo su control y censura se controlaba a través de licencias las impresiones e importaciones de materiales escritos, y Floridablanca en particular hizo todo lo posible por instalar un cinturón sanitario/ideológico para evitar la contaminación proveniente de Francia.[266] Preocupaba a las autoridades en especial, la difusión del ateísmo y de las ideas republicanas, pero si bien la introducción de materiales clandestinos se hacía en gran escala, la incipiente posible chispa revolucionaria casi se apagaría con el arrivo del desorden y la muerte de Luis XVI. Tanto en España como en Nueva España no sólo la élite letrada se las ingeniaba para conseguir materiales clandestinos, también la clase media y los particulares los obtenían. Pero no se leía a los *philosophes* por lo que de religión dijeran, ya que el mundo hispano continuaba siendo hondamente religioso; se leía tras un interés científico y filosófico de progreso. El discurso antirreligioso no interesaba y ni aun los más progre-

[265] *Loc. cit.*

[266] Richard Herr, *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, Aguilar, 1998, pp. 290–300.

sistas, aunque pensaban en una necesaria reforma de la Iglesia, nunca lo hicieron en un atentado a la fe.[267] Para la censura, sin embargo, nunca estuvo la Inquisición tan activa como en este periodo,[268] pero la gente no temía y casi todos los ilustrados, tanto en España como en Nueva España, poseían alguno de los libros que se encontraban en el *Índice de libros prohibidos*. Cuando no se leía algún libro, no era por temor a la censura ni por ser antirreligioso, simplemente porque no gustaba. En general, los ilustrados defendían la idea de Dios como principio de sistema moral.[269] Para el tema que nos ocupa, en este periodo la Inquisición tendrá también una intensa actividad pues nunca antes se censuró y vetó tanta obra "obscena" y "lasciva".[270] Cuando Aranda sustituyó a Floridablanca (1792), se abrieron un poco las puertas a nuevos pensamientos, ya que protegió a traductores de obras francesas y a la prensa periódica.

En España se prohibieron *El espíritu de las leyes, La enciclopedia*, Voltaire, Raynal, Pierre Louis Moreau de Maupertius y Rousseau, pero todos ellos penetraron y además Bossuet y Condillac; con sus obras ingresaron también nuevas reflexiones sobre relaciones de género, sexualidad, felicidad y moral.

En este contexto aparecía como primera necesidad la conceptualización de la ubicación de la mujer en el mundo, en el erotismo, en la sexualidad y en la relación de pareja. Familia, sexualidad e interpretación de la conducta femenina.

Los ilustrados franceses se debatían en una miscelánea de ideas, mezcla de costumbres tradicionales, avance científico

[267] *Idem*, pp. 70–77.

[268] Monelisa Pérez Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, El Colegio de México, 1954, *passim*. Véase también Pablo González Casanova, *La literatura en la crisis de la Colonia*, México, SEP, 1986, pp. 119–139.

[269] Véase por ejemplo: Gaspar de Jovellanos, *Tratado Teórico Práctico de Enseñanza, passim*, citado en Jean Sarrailth, *op. cit.*, p. 627.

[270] José Abel Ramos Soriano, "Una senda de perversión en el siglo XVIII: el imaginario erótico en la literatura prohibida en Nueva España", En Sergio Ortega *et al.*, *De la santidad a la perversión*, México, Grijalbo, 1986, pp. 69–90.

que se traducirá en explicaciones biologicistas, críticas filosóficas, éticas y morales, y el incipiente surgimiento de un nuevo modelo de la familia burguesa.[271]

Las explicaciones biologistas intentaban fundamentar la oposición entre lo masculino y lo femenino, y privilegiar al primero. Ya desde Galeno se atribuía a la mujer un temperamento frío y húmedo; un cuerpo poco apto para la correcta circulación de los humores con una matriz posible agente fuertemente patógeno, cuerpo blando e imperfecto. Diderot ahora afirmará que en la mujer predomina el corazón sobre el cerebro y Hoffman y Hecquet identificarán al cuerpo femenino con la capacidad de ser sensible, ser irritable. Estos médicos del siglo XVIII van a establecer que la mujer está predispuesta por la organización de su cuerpo a espasmos o convulsiones, principal factor de desarreglo en la salud, por "lo que ella viene a encarnar de manera ejemplar, la posibilidad más general para todos los seres vivientes de estar enfermos".[272] Consideraban que el útero es un órgano en perpetua irritabilidad que produce inquietud, que sólo puede tener salida con novedades y estímulos para poder lograr un posible equilibrio. Así la mujer está predestinada a la pasión y ésta es la cura/veneno de la vida para perpetuarse.[273] Contra estas explicaciones biologicistas de la diferencia, se levantaban voces de algunos ilustrados e ilustradas como Madame de Epinay que estaba en contra de los universales que explicaban cualidades o defectos como propios de la mujer:

> Poned en las instituciones y en la educación de las mujeres el mismo prejuicio de valor y habrá tantas mujeres valerosas como hombres [...] la debilidad de nuestra constitución

[271] De Gouges, Condorcet, De Lambert *et al.*, *La Ilustración olvidada, La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Alicia H. Puleo (coord.), Madrid, Anthropos, 1993, pp. 14–17.
[272] Francois Azouvi, "La mujer como modelo de la patología en el siglo XVIII", en Revista Diógenes, México, UNAM, núm. 115, otoño, otoño de 1981, pp. 25–26.
[273] *Idem*, p. 32.

> y de nuestros órganos pertenece ciertamente a nuestra educación y es una consecuencia de la condición que se nos ha asignado en la sociedad.[274]

Condorcet, en su obra *Esbozo de un cuadro de los progresos del espíritu humano*, ligaba la ilustración a la razón, a la tolerancia y a la crítica del prejuicio y sostenía la perfectibilidad de la especie humana sólo alcanzable en tanto se terminasen los prejuicios sobre los sexos. Aquí aparecía la razón como guía para la ética y las luces, mediante la educación, indispensables para el progreso moral. Esta discusión llegó a España y a la realidad novohispana, la reflexión sobre la función de la educación en las mujeres, el modelo de mujer y de relación familiar de la nueva era, y si esto estaría guiado por la naturaleza o la razón. La educación se ligaba también a las posibilidades para la producción y, a veces, con la moral tradicional y la decencia:

> ¿Por qué han de estar en posesión los sastres, peluqueros de tomar medidas a las señoras para vestirlas y calzarlas [...] para manosearles las cabezas? La razón es que porque las mujeres no ejercen semejantes oficios y [...] no es decencia que una señora cristiana entregue su pie al zapatero y su cuerpo al sastre que se recrea en ver Evas.[275]

Tanto en Francia como en España, en la polémica sobre las esencias universales e invariables, la diferencia entre lo masculino y femenino, la igualdad, el honor y la decencia, se condenaba la frivolidad y la coquetería femenina, así como el ocio, el lujo, la tontería y la "inmoralidad" de algunas mujeres de la élite algunos los justificaban como carencia de educación, razón e igualdad:

[274] Mme. D'Epinay, "Carta al abate Galiani", París, 14 de marzo de 1772, en Condorcet, *op. cit.*, pp. 82–85.
[275] *Diario de México*, t. 3, núm. 262, jueves 19 de junio de 1800, p. 201.

> El arte de gustar, ese deseo de gustar a todos, esas ganas de gustar más que otra, ese silencio del corazón, esa alteración del intelecto, esa mentira continua llamada coquetería, parece ser un carácter básico de las mujeres, nacido de su condícion naturalmente subordinada injustamente servil.[276]

En el *Diario de México* se daba gran discusión sobre la coquetería, la decencia y la perdición, incluso apareció un autor o autora que bajo el seudónimo de "La Coquetilla" cuestionaba estos temas con frecuencia.[277] Mujeres ilustradas aguerridas como Tomasa Ontonero objetaban las críticas y se defendían:

> pues ¿por qué ahora ha de parecer mal que andemos más frescas, más sencillas, más enjutas y menos ropa? ¿qué mal pueden causar las piernas al aire, el pecho a todos los vientos, los brazos al natural, el cerebro descombrado y todo el cuerpo a medio velo? [278]

Los progresistas atacaban la doble moral en las relaciones de género,[279] censuraban los hechos de que mientras las exigencias masculinas lo eran para mayor castidad y virtud en la mujer, la conducta de los hombres alardeaba seducción y engaño. Se juzgaba como injusticia social el que las mujeres cargaran con la infamia producida por hombres.[280]

Había quien, como el Marqués de Sade, sostenía la igualdad de hombres y mujeres (aunque éste promovía la igualdad mediante el libertinaje sexual, a través del placer), quien alegaba que el derecho natural (tan en boga) estaba contra todo tipo de discriminaciones, y quien criticaba las relaciones amorosas de la época:

[276] M. Desmanis, "La mujer moral", documento de la "Enciclopedia" citado en Condorcet, *op. cit.*, p. 48.
[277] Véase *El Diario de México*, 1806.
[278] *El Diario de México*, t. 2, núm. 107, miércoles 15 de enero de 1806, p. 57.
[279] Véanse por ejemplo los *Documentos elaborados por mujeres ilustradas para la reunión de Estados Generales* convocada por Luis XVI, citados en Cordocet, *op. cit.*, *passim.*
[280] *Idem*, p. 26.

> La naturaleza parece haber conferido a los hombres el derecho de gobernar, las mujeres han recurrido al artificio para liberarse. Ambos sexos han abusado recíprocamente de sus ventajas, de la fuerza y de la belleza, esos dos medios de hacer desdichados. Los hombres han aumentado su poder natural por las leyes que han dictado; las mujeres han aumentado el precio de su posesión por la dificultad de obtenerla.[281]

En esta reflexión se meditaba sobre la sexualidad y el amor y las relaciones de pareja: la mujer se enamora y pierde el honor, después es abandonada y despreciada por el amante. Ella requiere de otro amante, pero para no sufrir aprende de la conducta masculina, no creer en el amor eterno y vivir el presente placentero de amoríos cortos.[282]

A pesar de estas chispas revolucionarias, la mayoría de los discursos tendieron al conservadurismo, a una mezcla de la dogmática cristiana sobre las relaciones de género y a un proyecto de la nueva familia burguesa esbozado ya en el *Emilio* por Rousseau. La mujer hogareña, el recato como indicio de vida honesta, el recato para conseguir marido[283] y, en general, para ser aceptada socialmente. El encierro como medio para lograr una buena reputación para poder atrapar marido y el estrado,[284] como destino reclusor femenino para el resto de la vida.

Es cierto que entre la clase alta española a fines del siglo empezó a expandirse la costumbre de la presencia y amistad de un hombre al lado de las mujeres casadas. Era un hombre que entraba en las casas con la anuencia del marido, para acompañar a las señoras en los eventos públicos obsequiarles cosas y conversar con ellas; costumbre a la que se deno-

281 *Idem*, p. 48.

282 Choderlos de Laclos, *Las amistades peligrosas*, México, Rei, 1991, *passim*.

283 "Nuestras Abuelas", en *El Diario de México*, t. 8, núm. 835, martes 12 de enero de 1808, pp. 45–46.

284 "El Estrado" era una zona del hogar elevada por una tarima, decorada con muebles y alfombras donde las mujeres de la élite española y novohispana pasaban la mayor parte del día realizando labores de aguja y conversando.

minó cortejo;[285] teóricamente implicaba un amor platónico y provenía de algunas reminiscencias del amor cortés pero en general, dado el discurso moralista de la época, fue una costumbre poco extendida en la metrópoli y casi no se tienen datos de que se haya dado en América.[286] Se atacó mucho esta costumbre nefasta que estaba en contra de la mujer decente y se la consideraba enmarcada en las perniciosas influencias extranjeras que tanto preocupaban a la élite gobernante;[287] se sabe incluso que un pequeño libro titulado *Elementos del cortejo para uso de damas principiantes* de Cayetano Sixto García, impreso en Madrid fue retirado por la Inquisición de México en 1770.[288] Sin embargo, adulterio o no, se mantuvo en la esfera de lo secreto y en la sutil línea que lo separaba del escándalo.

Abundaban, pues, los discursos sobre los beneficios de la castidad, en contra de la perniciosa vida de coquetería y desenfreno sexual, amén de exaltarse los beneficios del matrimonio:

> No fuiste creada para saciarle, sino para asistirle en los panes de la vida y recompensar su cuidado con tu amor casto e inocente.[289]

Pero aceptar o rechazar los discursos no sólo implicaba cambios en el pensamiento, sino también en la estructura social, es un asunto más profundo, que tiene que ver con la condición socioeconómica y cultural de cada individuo.

La moral social no sólo es el resultado de los intentos de imposición de un modelo, también en este caso será el pro-

285 Carmen Martín Gayte, *op. cit.*, *passim.*

286 Se sabe que doña Josefa Rodríguez de Velazco, "La Güera Rodríguez", se hacía acompañar, aún estando casada, de señores destacados, pero como este trabajo se enfoca a la investigación de las clases populares, no se ofrecen muchos datos sobre la elite novohispana.

287 Carta sobre el Cortejo, *El Diario de México*, t. 1, núm. 4, viernes 4 de octubre de 1805.

288 Carmen Martín Gayte, *op. cit.*, p. 216.

289 "La Mujer Buena", *Semanario Económico de México*, jueves 22 de junio de 1809.

ducto de la realidad urbana, de las estructuras económicas y de la psicología colectiva, lo que lleva a preguntarse: ¿cuáles serían las actitudes sociales con respecto a la expresión sexual?

IV Las personas como personas

Las personas como personas

Las pulsiones sólo pueden ser humanas.

Siguiendo a Laing [1] se partirá del concepto "persona" como su relación con otro; porque una persona lo es en relación con las otras personas, y nuestro acercamiento a los seres humanos intentará ser una aproximación al otro como persona y una explicación de lo otro también como persona.

Ciertamente, los discursos sobre la "decadencia de las costumbres" y aquellos para el intento de su depuración proliferaban, pero en verdad estos "vicios", ¿serían extraídos de la realidad social observable?

Como se verá, las infracciones en el terreno de la sexualidad van a ser las mismas que se habían dado desde los primeros tiempos de conquista y colonización, pero ahora había que evitar la disipación, el desorden, todo aquello que se desviara del mecanismo de control. Por ello era urgente proteger y restablecer, en su caso, los matrimonios. Era necesario eliminar los síntomas de la "enfermedad" del desorden en la canalización de las pulsiones sexuales.

El moderno sistema penal cancelaría las penas infamantes de tortura y muerte para este tipo de infractores; se intentará sanear la institución matrimonial y las parejas serán obligadas a reunirse, los amancebados a casarse y la fuerza de la libido de las mujeres "calientes", a canalizarse en casas de recogimiento para el trabajo.

En la difusión del discurso sobre la sexualidad, la cultura popular aparentemente parecía permearse. Sin embargo, en la vida cotidiana, los individuos se resistían, por un sin fin de razones, a interiorizar plenamente la presentación teológica de la sexualidad. La violación a las normas no era pro-

[1] R. D. Laing es un psicoanalista que creó un modelo nuevo de análisis tratando de estudiar las acciones humanas en una "ciencia de las personas" buscada en la relación entre conducta y experiencia. Para nuestro tema de estudio consideramos importante esta perspectiva para el logro de una mayor inteligibilidad.

blema de incredulidad religiosa o ateísmo, porque no era asunto de negación de la inmortalidad del alma ni de la existencia de Dios. Tampoco significaba un auge de concepciones materialistas del mundo, simplemente, como diría Wilhelm Reich, era el resultado de factores subjetivos como necesidades básicas.

La imposición del paradigma cristiano de conyugalidad significaba represión sexual, y sin pensar que las víctimas de la represión hayan sido sólo los pobres,[2] porque el control se extendió a todos los niveles sociales, algo cierto fue que la intervención del Estado con las vidas privadas y en los hogares de los individuos, se realizó de hecho, en los sectores poco pudientes. Los allanamientos de morada sólo se dieron ahí, ¿sería que se asociaría pobreza con vicio?

La vigilancia del ejercicio sexual ya no se limitaba ahora al momento de la confesión, se extendía a todos los aparatos estatales. El Estado español estaba muy interesado en consolidar la institución del matrimonio y el ejercicio de la sexualidad permitida y sus discursos, ya sea en los tribunales —para los delincuentes de escasos recursos— o a través de escritos —para los grupos pudientes— se afanaron con tal fin. Lo interesante era la realidad social rechazante.

Los modos de relaciones de género tienen que ver con tradiciones, costumbres, creencias y valores antiguos, pero también con las condiciones materiales de existencia. Quién sabe si se pudieran considerar distintas concepciones religiosas al pensar en los distintos grupos sociales urbanos en la Nueva España del siglo XVIII, quizá podría pensarse en ignorancia o defectuosa asimilación de los dogmas, pero lo que sí podemos afirmar es la existencia de una adecuación, por parte de varios grupos, del discurso cristiano sobre la sexualidad.

¿Qué sucede con la comprensión del mundo e ideas a través de las posibilidades de tal o cual lenguaje?, en el proble-

[2] Ante la ambigüedad del concepto de pobreza, para los efectos de este trabajo se considerará como pobre a aquel que haya rebasado los umbrales biológicos (al no reunir condiciones mínimas para la salud), económicos (escasez de dinero) o sociales (marginados, quizá desclasados).

ma de la recepción del mensaje, ¿podríamos hablar de las probabilidades de existencia de un código psicológico?, ¿y de qué tipo? En el tránsito de la concepción trascendentista a la inmanentista del siglo XVIII, ¿podría incluirse un cambio en el pensamiento sobre la sexualidad? ¿Hasta dónde o hasta qué punto habrán penetrado las luces en las clases populares? ¿Las habrán conocido aunque sea de soslayo?

Para tocar a la realidad social hay que acercarse primero a la máquina de la justicia, porque aproximarnos al proceso penal ejercido para los infractores de las sexualidades permitidas nos servirá para conocer la finalidad que se buscaba con él.

Durante el reinado de Carlos III, el derecho penal era centro de cuestionamientos. Se trataba una polémica entre los defensores de la tradición como un Pedro de Castro, que basado en autores medievales era un defensor a ultranza del tormento como medio para la confesión, y autores como Alfonso de Azevedo o Manuel de Lardizabal que en su obra *Discurso sobre las penas contraídas a las leyes criminales de España para facilitar sus reformas,* planteaba la filosofía de la legislación sobre el crimen desde un punto de vista moderno. La reflexión se difundía también a través de los diarios. En 1789, Ramón Saturnino García publicaba en *El Espíritu de los Mejores Diarios* una condena al tormento previamente dada en la Academia de Derecho Español, en tanto Valentín de Foronda también publicaba en el mismo diario dos cartas en las que afirmaba que el castigo debería tener por objeto la enmienda del culpable y no la venganza del hecho.[3] En esos momentos, la obra de Cesare Beccaria era la primera que intentaba otorgar un fundamento filosófico al derecho penal, inscrita en la Escuela liberal clásica, expresión del pensamiento francés e italiano ilustrado, planteaba el delito como ente jurídico, como jurídicamente calificado, poseedor de su propia estructura real que surge de un principio autónomo: la libre voluntad del sujeto.[4] Esta obra entraría a España tra-

[3] Richard Herr, *España y la revolución del siglo XVIII,* Madrid, Aguilar, 1988, p. 52.
[4] Alessandro Baratta, *Criminología crítica al derecho penal,* México, Siglo XXI, 1989, pp. 26–727.

ducida y publicada en 1774, con el dato curioso de que el Consejo de Castilla mandó colocarle un aviso en la portada, en el que advertía que había permitido su publicación "sólo para la instrucción pública sin perjuicio de las leyes del reino": el traductor agregaba que si el libro se oponía a la Iglesia o al Rey "desde luego, y con toda sumisión y respeto [...] lo detestamos".[5]

Sin embargo, a pesar de tradición y censura, parece que ya penetraba en España el embrión de la ideología de la defensa social, aquella que sostiene el principio de legitimidad (el Estado está legitimado para reprimir la criminalidad), el principio del bien y del mal (la desviación criminal es pues el mal, la sociedad constituida, el bien), el principio de culpabilidad (el delito es la expresión de una mala actitud contra los valores de la sociedad aun antes de ser sancionados por la sociedad), el principio del fin (la pena no sólo retribuye sino previene el crimen), el principio de igualdad (la criminalidad, es la violación de la ley penal por una minoría desviada y la ley es igual para todos), el principio del interés social y del delito natural (los delitos definidos por los códigos penales de las naciones civilizadas representan la ofensa de intereses fundamentales comunes a todos los ciudadanos).

En México, para los infractores de sexualidades no permitidas es posible afirmar la existencia de un esquema procesal común en cuanto a la denuncia, aprehensión, valor de los testigos y confesión, aunque algunos de estos rubros tenían algunas pequeñas variantes según la infracción, como en el caso de adulterio cuya denuncia sólo la podía realizar el cónyuge afectado, y variaba un poco cuando era competencia del Tribunal del Santo Oficio, como en casos de los religiosos solicitantes.

El derecho procesal también presentaba algunas variaciones según jurisdicciones o si eran o indios o no los litigantes;[6]

[5] Richard Herr, *op. cit.*, p. 51.

[6] José María Ots Capdequí, *Manual de historia del derecho español en Indias y del derecho propiamente indiano*, t. II, Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1943, *passim.*

pero todos los procesos tenían un fondo jurídico común, obras doctrinales como las Decretales que influyeron para legislar sobre el proceso penal no sólo eclesiástico sino también civil; así, este proceso penal "regulado por normas canónicas contenido en leyes de los legisladores civiles", y desarrollado por los juristas, estuvo también en la base de las prácticas inquisitoriales.[7]

Para la capital del virreinato, en el orden judicial, la Real Audiencia tenía jurisdicción en primera instancia en lo civil y lo criminal, también eran tribunales de apelación contra fallas de justicias menores. Ahí también se llevaban los recursos de fuerza en las fallas de los tribunales eclesiásticos.[8] En la Real Sala del Crimen era donde residía la jurisdicción criminal completa, aunque había juzgados privativos que estaban fuera de la jurisdicción de la Real Audiencia, como el de Real Hacienda o la de los consulados.

El proceso en la cárcel de la Corte se iniciaba desde la denuncia, a la que seguía la aprehensión; después una fase informativa en la que se averiguaba la posible culpa, en tanto el sospechoso permanecía en prisión preventiva y todo se orientaba a comprobar las sospechas. En una segunda etapa el reo podía contar con un defensor, conocer a los testigos y a veces debía proponer a los suyos. Con los interrogatorios se buscaba siempre la autoacusación y, al final, había arbitrio judicial o libertad del juez para juzgar a su arbitrio. Paradójicamente, y a pesar de una alta incidencia en su ejercicio y persecución, los ejercicios de sexualidades no permitidas eran considerados en la Real Sala del Crimen, asuntos menores, y se les denominaba "causas de corte". Asuntos menores eran también los problemas de ebriedad, las riñas menores, los insultos y malos tratos cuyas sentencias eran absolutorias y en general no muy severas. En teoría, estas causas debían de haberse arreglado sólo con los subalternos, escribanos de cámara, escribanos de cuarteles menores que

[7] Francisco Tomas y Valiente, *Gobierno e instituciones en la España del antiguo régimen*, Madrid, Alianza, 1982, p. 30.
[8] Ots Capdequí, *op. cit.*, pp. 148–149.

actuaban en sus cuarteles, pero en realidad sí pasaban a los relatores que al dedicar su tiempo en estos casos, retrasaban la resolución de causas más graves. Entonces, bajo el gobierno del virrey Azanza, la Real Sala del Crimen y el Regente de la Real Audiencia sugirieron al Virrey se dividieran los asuntos, atendiéndose los menores a primera hora en una sala llamada "de los tormentos", por dos o tres ministros que se turnarían por meses.

La Real Sala del Crimen tenía siete ministros, y para causas graves la Real Cédula de agosto de 1797 exigía la presencia mínima de cinco, por lo que dos podrían dedicarse parte de la mañana a asuntos menores. Azanza no tendría ya tiempo para resolverlo, pero el virrey Marquina por decreto de 26 de junio de 1800 realizó los cambios.[9]

Para los procesos inquisitoriales el proceso era similar, pero con la carga del secreto, ya que en los interrogatorios no se explicaba al reo a cuál culpa se refería el proceso. Tampoco contaba con las garantías de los procesos seculares que podían contar con un abogado defensor, se conoce a los testigos en contra y se pueden proponer algunos a favor. En el Tribunal del Santo Oficio el reo no tiene acceso a la sumaria ni a las pruebas en su contra. El secreto casi le impedía al reo la defensa, porque los interrogatorios buscaban, con la tortura o sin ella, la autoacusación. Finalmente, la discrecionalidad o arbitrio judicial era mayor que en los procesos penales seculares. La denuncia era protegida por el anonimato y la perspectiva aliviadora para el denunciante del "descargo de conciencia", como parte de sus obligaciones cristianas. La ansiedad social, los sentimientos de inseguridad y el pesimismo generado por situaciones económicas, políticas o sociales difíciles es posible que generaran las delaciones que tanto la Corona como la Iglesia estimulaban.

La praxis procesal del Tribunal del Santo Oficio se basaba en normas casuísticas emanadas de instituciones aprobadas por el Consejo desde 1484 y posteriores, pero aplicadas

[9] Mariana Rodríguez del Valle, *op. cit.*, p. 79.

a lo usual del lugar, aunque detrás de todo se encontraba la doctrina emanada de normas canónicas. Las reglas del Tribunal Mexicano eran las mismas que en la metrópoli, pero dadas las condiciones coloniales, se le otorgó mayor oportunidad para la casuística.

En general, para el problema de las sexualidades no permitidas la acción de los inquisidores tuvo que ser muy abierta debido a que los procesos no siempre correspondían a los delitos por falsedad en las denuncias, por ignorancia, o por errores en la recepción del discurso cristiano; también porque había "pecados" que en realidad no lo eran, porque se perseguían algunos casos y no se sancionaban; porque los límites del alcance de las normas a través del Tribunal eran muy grandes dada la amplitud del territorio novohispano, la mezcla racial y cultural, y la movilidad de la población. Se trataba de usar el sentido común, la discreción para evitar los escándalos sobre todo en los casos de los solicitantes, y se juzgaba de modo diferente según la clase, edad, sexo y cultura de los acusados. En general la ignorancia, la minoría de edad, lo femenino y la locura,[10] fueron tratados con benevolencia y mayor tolerancia.

Los manuales de procedimiento se adaptaron a las condiciones e infracciones coloniales que muchas veces eran muy distintos a los de la metrópoli. Los edictos no siempre tuvieron la posibilidad de ser escuchados, a veces no eran leídos públicamente y cuando esto ocurría, no siempre eran comprendidos cabalmente por los escuchas.[11]

A diferencia de los tribunales civiles, aquí, lo entendido por el denunciante como infracción no lo era para el Tribunal, como en el caso de fray Francisco Saenz (1785) que fue acusado por una beata, María Isabel de León, de solicitante, cuando en realidad el fraile sólo la reprendía con frecuencia

[10] En 1796, don José Gamboa, Presbítero del Arzobispado, fue denunciado al Santo Oficio como solicitante. Médicos que lo auscultaron lo declararon trastornado de juicio y el caso no procedió. Véase AGN, Ramo Inquisición, vol., 1340, exp. 12, fs. 1–2.

[11] Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571–1700*, México, FCE, 1988, pp. 69–77.

porque ella se alejaba de la ortodoxia cristiana. En este caso los inquisidores Juan de Mier y Villar, Francisco Rodríguez de Carasa y los consultores Andrés Llanos y Luis Torres decidieron suspender los autos.[12]

Cuando había indicio de comportamiento infractor se continuaba el proceso, que si no tenía fundamento concluía con un sobreseimiento, tal como sucedió con el proceso contra Francisco Domínguez (1784), primer vicario de coro en el Convento Grande de la Merced, que fue denunciado como solicitante y no se encontró ningún indicio de ello,[13] o el que se abrió contra fray Antonio García Navarro (1785), del Convento de Santo Domingo, en el que se declaró inexistente la solicitación.[14]

Había ocasiones en que la acusación era difusa o no muy clara, principalmente en los casos de solicitación, como en el caso de la denuncia hecha por María de los Ángeles Gutiérrez (1780) contra un religioso mercedario cuyo nombre nunca dijo, por lo que el proceso tuvo que suspenderse por desconocerse el nombre del acusado.[15]

El número del personal del Tribunal del Santo Oficio en México era menor que en los tribunales peninsulares; lo constituían dos inquisidores, un fiscal, un notario y un alcalde, todos burócratas letrados que habían accedido al cargo como una promoción. En provincia se contaba con comisarios, personal eclesiástico que tenía por misión recibir denuncias, oir a testigos, visitar y vigilar los distritos y difundir los edictos. El número mayor de trabajadores del Tribunal eran los familiares, personal laico que provenía de las capas altas de la sociedad,[16] y también ayudaban al Tribunal los auxiliares, profesionales como médicos, boticarios, etc., que de alguna manera cooperaban. Finalmente, los calificadores, teólogos que colaboraban con los inquisidores a dic-

[12] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1273, exp. 4, fs. 83–87.
[13] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1253, exp. 5, fs. 8–11.
[14] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1226, exp. 8, fs. 183–191.
[15] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1247, exp. 11, fs. 233–234.
[16] Solange Alberro, *op. cit.*, p.54.

tar las sentencias, y los consultores doctores o licenciados laicos intérpretes de la Corona, eran consultados en algunas etapas de ciertos procesos y para las sentencias finales. De hecho, el personal siempre fue insuficiente dado el extenso territorio aunque tampoco se pretendía controlar todas las posibilidades del mundo americano.

Las infracciones al modelo cristiano de sexualidad en el cálido mundo colonial van a ser muy abundantes, tal vez por las mismas condiciones sociales y psicológicas de condición colonial. No era asunto de ateísmo, ya que el pensamiento religioso cristiano se encontraba presente en la cotidianidad de todos los sectores sociales, aunque la conducta de los individuos pareciera lejana al dogma. El asunto era ajustar un poco a la realidad terrenal el mandato divino, quizá porque la sexualidad siempre ha tenido que ver más con la vida y las pulsiones. La fe como algo inherente a la vida y con ella la aceptación de los dogmas para la sexualidad estaba lejos de ser totalmente vivida, y aun en los procesos inquisitoriales la fe y la religiosidad como un sistema de vida se separaba de las necesidades materiales.

En cuestiones jurisdiccionales, en esta etapa de furiosa secularización, existía una línea borrosa entre las infracciones sexuales que competían a los tribunales reales y a los del Santo Oficio, pero según la información obtenida de todos los expedientes inquisitoriales de este periodo, el Tribunal del Santo Oficio se preocupó fundamentalmente por la solicitación, la bigamia, la sodomía y el discurso sobre la fornicación. Los tribunales seculares estuvieron muy interesados en el adulterio, los amancebamientos, los incestos y la prostitución.

Te amaré por siempre

El 18 de abril de 1787 en la Ciudad de México, Gabriela Josefa Hurtado fue aprehendida y conducida a la Cárcel Pública acusada del delito del adulterio; Agustín Esquivel denunciado como cómplice, había sido ya confinado con anterioridad; fue don Lorenzo Hevia, el esposo de Gabriela, quien presentó la denuncia y la querella.[17] Don Lorenzo, acaudalado fabricante de telas, era un hombre entrado en años, impedido de vista que amaba tanto el dinero que lindaba con frecuencia con la tacañería y la avaricia. Convencido de su autoridad patriarcal no dudaba en ningún momento sobre su capacidad y derecho para emitir órdenes, propinar un maltrato ordinario y manifestar su poder y fuerza sobre su mujer. La ley de la Iglesia toleraba que los hombres proporcionaran a sus esposas algún grado de dominación y corrección edificante,[18] pero Gabriela, indócil, en un temerario acto de reprobación y resistencia, lo engañaba. Para la cosmovisión cristiana, el sexo extramarital es un pecado, y para la ley civil, el adulterio es un ejercicio de sexualidad no permitida; ¿sería posible entonces que aquella 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 de la transgresión, frente a un discurso ideal que plantea relaciones mutuamente protectoras, justas, de mutuo respeto, en las que la mujer ama a su marido, lo sirve, sufre los agravios en silencio, no emite queja alguna, es perfecta ama de casa, apacible, discreta y risueña.[19] Esposos amoro-

[17] Archivo Judicial del Distrito Federal, Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal (en adelante AJDF), Legajo Penal, núm. 5, exps. 50–52.

[18] Richard Boyer, "Las mujeres, la 'mala vida' y la política del matrimonio", en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica*, México, Grijalbo, 1991, pp. 271–304.

[19] Francisco de Castro, "Reformación Cristiana. Remedio para mal casadas", en *La reformación christiana, así del pecador como del virtuoso. Tratado tercero de la satisfacción obligatoria*, Madrid, Benito Cano, 1785, cap XI.

sos, protectores, fieles, respetuosos, afables, honestos y consentidores de sus mujeres.[20] Frente a estos modelos ideales, realidades crudas, situaciones de pobreza absoluta tanto económica como afectiva, conflictos en la pareja por espacios de poder, neurosis, culpabilidades y demás cargas psíquicas, deserotización y aislamiento, maltratos y golpes, y en este contexto, la historicidad y permanencia de los derechos y obligaciones maritales de lo permitido o no.

Entre nuestros actores, cigarreros, sastres, artesanos, vendedores, ambulantes, panaderos, soldados de grado bajo, arrieros, bordadoras, ladrones, prostitutas y mujeres que necesitaban conseguir los tres reales diarios indispensables para sobrevivir, además, la violencia física entre las parejas era muy grande.

El discurso de la Iglesia que asociaba el castigo físico con la purificación quizá 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 70 procesos por adulterio revisados, 70% correspondiera a adulterio realizado por la esposa, 25% por el esposo y 5% por ambos cónyuges, simultaneamente. 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 huía de los malos tratos de los maridos y buscaba la protección física y económica de otro hombre para poder sobrevivir, como fue el caso de Josefa Valencia, a quien el marido golpeaba con frecuencia e incluso despojaba de la poca ropa que poseía para empeñarla, situación que Josefa resolvió al encontrar un amante que le desempeñó la ropa y le dio dinero;[21] o Rafaela Balbuena en cuyo proceso por adúltera el marido señalaba:

[20] *Idem*, cap. VIII.

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

> Aunque le he dado no ha havido sangre de por medio sino nomas puñetes por la boca desenfrenada de la mujer.[22]

Lo que induce a cuestionar si la sangre sería el límite de la violencia.

José Centeno se quejaba de que su mujer había huido y él suponía que con otro hombre, porque por celos (infundados):

> Todo el castigo que le di fueron unos golpes de ninguna gravedad haciendo el animo para no desgraciar mi matrimonio de perdonarme aquella injuria [...] la perdonaría aquel exceso y echaría en el olvido el disgusto que me causo.

Y agregaba:

> quede yo tan persuadido de que una acción tan generosa como cristiana produciría el efecto apetecido mas no fue así.[23]

Aquí no quedaba muy claro si se refería con su generosidad a los golpes o al perdón, y dejaba la duda sobre el nivel de perdón y de olvido.

El adulterio también era producto de necesidades límite, como en el caso de Vicente Zúñiga, soldado del Regimiento de Infantería de México del Primer Batallón de la 8ª Compañía, que inexplicablemente fue abandonado por la esposa junto con sus tres hijos, a los que por la calidad de su empleo se le dificultaba atender. Rafaela Balbuena estaba casada con un hombre que la golpeaba y no le daba para comer, Rafaela y Vicente se conocieron y acordaron vivir juntos, él la mantenía y ella cuidaba de los niños. Apolinario Soto, el marido ofendido, persiguió a los amantes y con ayuda de la Ronda del Cuartel 30 apresaron a los infractores, a pesar de que éstos se ocultaron. Los reos permanecieron en

[22] AJDF, Legajo Penal 5, exp. 19, año 1790.
[23] AJDF, Legajo Penal 7, exp. 64, año 1792.

la Cárcel de Corte varios meses durante los cuales el juez incluso detuvo el envío de Vicente a su regimiento, con el afán de reunir a los matrimonios. El marido deseaba castigar con la prisión a Rafaela, pero el juez presionó a Apolinario para que desistiera de la acusación y se reuniera con su mujer. El ofendido, bajo la presión de las autoridades, aceptó "perdonar" a su esposa, con la condición de que el ofensor presentara un fiador para que no volviera a "inquietar a su mujer". Vicente carecía de recursos y fue enviado preso a su cuartel y Rafaela fue devuelta al marido, al que se le encargó: "trate bien a su mujer".[24]

La mayoría de las ocasiones en que las mujeres escapaban del marido y encontraban otra relación, era porque las condiciones de desaveniencia 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. El divorcio existía, pero prácticamente era tabú y sólo en contados casos se consideraba.

A Joaquina Ramos, su marido Joaquín Rivera la golpeaba, el maltrato era tanto que ella lo acusó ante la ley y a Joaquín se le encarceló por una semana. Al salir, Joaquina ya no quería reunirse con él, falta por la que ella fue encarcelada durante cuatro meses. Cuando fue liberada huyó a Chalco donde encontró a un hombre que la mantenía; encinta, regresó a la ciudad para dar a luz. Al enterarse de su regreso, Joaquín Rivera mandó poner un auto cabeza de proceso en contra de su esposa que fue nuevamente aprehendida. Se le apresó con un bebé de pecho y dos niños; Joaquina trabajaba para mantener a sus hijos y en solidaridad femenina vivía con otras dos jóvenes y entre todas pagaban el alquiler de la vivienda. La justicia encarceló a Joaquina, entregó los niños a Rivera y a las doncellas en depósito, en tanto aparecía un hermano a quien entregarlas. Joaquina en la cárcel se quejó de enfermedad y los médicos lo confirmaron, agregando que

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

la causa eran los golpes y maltratos sufridos. El Regidor la liberó y la colocó en depósito, el marido insistía en que debía permanecer en prisión. Joaquina acepta haber cometido el adulterio y se defiende arguyendo malos tratos por parte del marido. Joaquín escribe solicitando la devolución de su esposa, ella angustiada se niega a regresar, sólo entonces el defensor de Joaquina solicitó el divorcio.[25]

Con frecuencia los matrimonios se encontraban 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 el que ambos poseían un amante cada uno por su lado y ella huía con frecuencia con su amado. Juan la encontraba, la regresaba y la encerraba en su cuarto, en la casa donde él vivía con su amante, dejando a María casi sin comida ni agua porque como Juan afirmaba:

> Aunque vaya a condenarse o ir a sinquenta presidios el siempre a de estar en su mala habitación.

María se quejaba del encierro y de un intento de uxoricidio. Juan alegaba abandono y ambos aceptaban sus respectivos adulterios con algunos pretextos para su defensa: María argüía "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 para que reunidos vivieran "en forma cristiana". El marido se rehusaba a conciliar y amenazaba con tratar como enemigo 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 así se le obligó a hacerlo.[26] 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 tam-

[25] AJDF, Legajo Penal 7, exp. 46, año 1792.
[26] AJDF, Legajo Penal 7, exp. 49, año 1792.

bién 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.[27] En las situaciones de "incontinencia escandalosa", cualquier cuerpo policiaco acudía a aprehender a los infractores, como ejemplo tenemos cuando el Juez de la Acordada encarceló en 1782 a la hija de un letrado, quien por la irregularidad del procedimiento, protestó airadamente.[28]

El adulterio era un delito que sólo se perseguía a petición del cónyuge ofendido, por lo que sólo éste podía legalmente hacer la denuncia; pero en la vida cotidiana, muchos parientes o vecinos, envidiosos o despechados acusaban a los infractores. En esos tiempos de semisecularización lo curioso es que no pretextaran para denunciar los adulterios cuestiones de conciencia cristiana, sino "temor por funestos resultados".[29]

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 violentas y podían esperarse a cualquier hora del día o de la noche, como cuando el juez, el alcalde y el escribano

> nos fuimos acia la asesoria y entrando dentro con violencia el presente escribano abriendo las puertas de la asesoria que se hallaran serradas sin llave.[30]

Las aprehensiones se extendían 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 fue llevada a la cárcel.[31]

[27] AJDF, Legajo Penal 4, exp. 19, año 1785.
[28] AJDF, Legajo Penal 4, exp. 45, año 1782.
[29] A Gertrudis Díaz la acusó su casera. AJDF, Legajo Penal 4, exp. 13, año 1785.
[30] AJDF, Legajo Penal 7, exp. 8, año 1790.
[31] *Ibidem.*

Pocas veces, pero fuera de la ley, ocurrían aprehensiones que se habían llevado a cabo sin la denuncia previa del cónyuge afectado, tal fue el problema de Rosa Zamora, la cual escribió una petición en agosto de 1784, quejándose de haber sido aprehendida y recluida por el alcalde en el Hospicio de Pobres:

> Q' abra año y más mezes que me hallo en este ospicio caza de pobres por averme hallado el Sno. Fregoso en una casa donde se vendía pulque y estar yo en ella arrimada y aver tenido ilicita amistad con un hombre casado mui pocos dias, el que nunca estuvo preso pues su mujer nunca tuvo la mas mínima noticia de nuestra comunicación por lo que nunca hubo más parte que contra mi.[32]

En los pleitos judiciales a través de los discursos de testigos y defensores se traslucen algunos de los valores y prejuicios 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 y no avisar al marido de las actividades realizadas; además, relacionarse con la milicia y asistir a pulquerías. Para los casos de adulterio eran agravantes que el marido no mantuviera a la esposa, que le diera dinero a la amante, que se obrara con malicia como cuando los infractores eran conocidos del querellante, y el que se conociera el "estado de casado" del o de la amante.

Este "conocimiento" trataba muchas veces de ocultarse, como en el proceso de José Tapia y María Salvadora. José era un español de 40 años que vivía en el callejón de San Antonio en la casa de La Higuera, María Salvadora era una india de 30 años. A José lo había abandonado su esposa 25 años antes, y María acababa de enviudar; fueron alcanzados por la justicia secular y encerrados en prisión. A María por ser considerada menor se le nombró un curador para que la defendiera. Du-

[32] AJDF, Legajo Penal 3, exp. 68, año 1784.

rante todo el proceso, el curador se esforzó en demostrar que María era inocente, ignorando que José era casado e intentando probar que éste la había engañado, con tal objetivo este era el tono de las preguntas que hacía a los testigos:

> Si les consta que la relacionada mi parte mantuvo su comunicación con José Tapia bajo la protesta que le hizo al que con ella se casaría [...] si les consta que para aclarar la rea el verdadero estado de su cómplice le instó repetidas ocasiones para diligencias matrimoniales y aquel la mantenía con el pretexto de verificarlo.[33]

Llegando incluso a apelar a la poca inteligencia de su defendida:

> Si tienen ciencia cierta de que la citada María por su escaza cortedad, pocos talentos y demasiada oscuridad es facil de concentir a quanto se le preguntaba sin advertir otros funestos resultados.[34]

María permaneció en silencio en tanto el curador se afanaba con varios testigos en culpar a José, lo curioso fue, que al final, cuando María habló, declaró haber realizado el adulterio por su voluntad y con pleno conocimiento de que José era casado.

A veces los implicados negaban haber iniciado la relación con conocimiento de que la pareja era casada, pero también había quien retando a la justicia afirmaba no importarle. Eso sucedió con Gertrudis Díaz que afirmó

> que es cierto trata con José Rafael Pliego habrá el tiempo de dos meses que quando se metio con el ignoraba si era casado, pero cuando lo supo ya no tenía remedio y por esso prosiguio en su ilícita amistad.[35]

[33] AJDF, Legajo Penal 8, exp. 38, año 1796.
[34] *Loc. cit.*
[35] AJDF, Legajo Penal 4, exp. 13, año 1785.

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,[36] y cuando a José Mariano el escribano y el alcalde lo encontraron en la cama con su amante alegó

> que la mujer que ahí estaba se acababa de sentar y no había dormido con él como parecía.[37]

A veces las conductas y los encubrimientos eran "maliciosamente inocentes", como cuando María Cleta intercambió la ropa con una amiga para no ser reconocida, cuando decidió tener una aventura sexual con un soldado.[38] En ocasiones las aventuras sexuales se veían envueltas con otras infracciones al modelo cristiano de sexualidad, como son los amancebamientos o la alcahuetería, esta última situación fue la de María Cleta.[39] María deseaba tener una aventura sexual, Juana rentó un cuarto por un día en el barrio de la Alameda y en cooperación con Gertrudis Alfaro, amiga de María, gestionaron las relaciones en una pulquería; María describió así el enlace:

> Se halla presa porque la cogieron con un soldado llamado Mariano Monreal, que hiba con otro y ambos del regimiento de Zamora en la casa del Padre Loreto en la Alameda en el cuarto de Juana, quien se llevó la llave y dejó encerrada a la declarante con María Gertrudis y los dos soldados.

Y añadía:

> Que estaba dicha Alfaro en la pulquería del Puente del Smo. quando iba pasando la declarante y los soldados y co-

[36] AJDF, Legajo Penal 5, exp. 19, año 1790.
[37] AJDF, Legajo Penal 7, exp. 8, año 1790.
[38] AJDF, Legajo Penal 4, exp. 19, año 1785.
[39] *Loc. cit.*.

> mo dicha Alfaro conocía a la declarante la llamó y habiendo ocurrido le dijo que bebiera un cajete de pulque y entonces los soldados compraron dos jícaras y después se las bebieron se fueron todos para la casa de dicha Alfaro [...] Juana las encerró con los dos soldados con quienes es cierto tuvieron ambas a dos, y no sabe la declarante si le dieron algo a dicha Juana.

En los procesos por adulterio masculino pudimos observar algunas constantes, parece que eran el resultado de una necesidad de entusiasmo para 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 es que al poco tiempo, las mujeres solían desistir de la querella y solicitaban "la devolución" del marido, por no tener quien las mantuviera; por tal razón los procesos de adulterio masculino siempre fueron más cortos. Las mujeres adúlteras siempre intentaron ser discretas en su infracción, los hombres no.

No existía edad determinada ni etnia para cometer adulterio, se encontraron hombres y mujeres de todas las edades y de todas las etnias, y ante la constante de la carencia de afecto encontramos muchas declaraciones de amor: Francisco Leonel, soltero de 20 años que protegía y mantenía a una mujer casada decía

> que cuando se metió con ella no savia que era casada, que después lo supo y que prosiguió en su ilícita amistad por amor que en ella tiene.[40]

Gabriela Hurtado permaneció ocho meses en la cárcel por haber cometido el delito de la infidelidad,[41] declaraba malos

[40] AJDF, Legajo Penal 4, exp. 13, año 1785.
[41] AJDF, Legajo Penal 5, exp. 5, año 1787.

tratos por parte del marido y aceptaba públicamente su infidelidad pretextando "fragilidad", arguyendo que la falta se había realizado sin conocimiento del marido, es decir, sin escándalo. Ante la acusación del fiscal de ofensas a Dios, agravio de la justicia, escándalo y ofensa al cónyuge engañado, ella niega el "vicio de adulterio" y se defiende pretextando que lo hizo por falta de entendimiento, fragilidad y amor; amor que llega tan lejos como para retar a la justicia al enviar al amante una misiva desde la cárcel. Agustín, el amante de Gabriela, alegaba que cometió la falta por ser Gabriela "una mujer liviana que ya había tenido otros amantes". Lorenzo, el marido afectado, intentó conseguir la máxima pena para su esposa, no le proporcionó los insumos que desde el exterior se necesitaban otorgar a los reos para su supervivencia en la cárcel y encubrió su agresión aduciendo que perdonaba la culpa pero no la pena, por ser el adulterio una falta contra Dios. Un testigo masculino culpa a Gabriela de la perdición de los hombres y la acusa de ser mujer blanda o ramera. El marido reclama que las leyes de Castilla estipulan que los amantes queden a disposición del esposo, y sugiere penas terribles para los implicados. Sin embargo, paradójicamente, el marido acude sexualmente a Gabriela, y el defensor de ésta, después de una brillante exposición, logra por ello la pérdida de la acción criminal. Los amantes salen libres y el Estado logra su objetivo, mantener a las familias unidas, pues obliga a las parejas casadas a permanecer juntas.

Como en el caso de Gabriela, los documentos nos muestran la existencia de varios hombres y mujeres que amaron, que lucharon y que fueron acusados por el delito de adulterio debido a un desafortunado encuentro con el poder. En todos los casos encontramos actitudes y discursos similares y en un noventa y cinco por ciento de esos expedientes se repite el mismo procedimiento judicial. Ante la imposibilidad de perseguir de oficio este delito, la intervención judicial se iniciaba por una denuncia; después de esto, las autoridades civiles pudieron intervenir hasta el espacio privado de la cama, pero con un discurso religioso 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 para perdonar y muchas veces lo hicieron bajo condiciones. Las acusadas con frecuencia alegaban haber "faltado por fragilidad;" pero en la mayoría de los casos argüían malos tratos y golpes 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 nuevos 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; a pesar de la secularización el adulterio no podía todavía separarse de la impureza y el 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 un atentado al orden aunque implicara sólo un ejercicio de la libertad del individuo y de su derecho a elegir. El adulterio podía ser la respuesta a la necesidad de llevar una vida más próspera y feliz.

Las que pecan por la paga

El 2 de junio de 1809, en la Ciudad de México, el rector del Colegio de Abogados y habilitado de alcalde del crimen don Antonio Torres, ordenó el cierre de dos lupanares ubicados en el callejón de la Condesa, y la aprehensión de todas las personas concurrentes a ellos. María Manuela Castrejón, Francisca Carbajal, Rosa Ontiveros, María Antonia Olea, Ignacia Dávila, Antonia Aguilera, Ignacia Ontiveros y Gertrudis Riojano, fueron castigadas por dedicarse a la prostitución.[42]

El caso de María Manuela Castrejón presentó sus primeros antecedentes judiciales en el año de 1808, año en que fue detenida junto con Gertrudis Riojano. Se acusó a la primera de lenona y a la segunda de prostituta. En esta ocasión, Manuela Castrejón negó el delito, argumentó que sólo cuidaba de Gertrudis Riojano y alegó "no haberse prostituido con ningún hombre". Gertrudis, sin embargo, aceptó la acusación y declaró que se prostituía "de parte de noche con los hombres, que María Manuela Castrejón le proporcionaba", que recibía retribución económica por esto y que de ella daba parte a la misma Manuela: "Si le daban tres pesos, daba a la Castrejón seis reales, si eran cuatro, un peso, y si era un peso, dos reales".

Después de un careo entre ambas, Manuela Castrejón aceptó lo declarado por la Riojano y se disculpó justificándose por necesidad económica. Gertrudis Riojano fue destinada a servir a una casa de honra, como castigo, y la Castrejón únicamente amonestada. Este primer expediente aquí concluye; es un expediente breve pero interesante, por el curioso hecho de la sentencia: se castigó a la prostituta, y no a la alcahueta.[43]

[42] AGN, Ramo Criminal, vols. 84 y 89, año 1809. Véase también Marcela Suárez y Guadalupe Ríos, "Un drama de la vida cotidiana, los amores de ocasión", en *Imágenes de lo cotidiano. Anuario del área de historia de México*, UAM-A, 1989, pp. 133–171.

[43] AGN, Ramo Criminal, vol. 89, fs. 1–3.

El 2 de junio del año siguiente, el Alcalde del Crimen y rector del Colegio de Abogados dispuso el cierre de dos lupanares ubicados en el callejón de la Condesa, ordenando la aprehensión de todas las personas concurrentes a ellos. Así, la ronda se llevó a la cárcel a María Antonia Olea, Ignacia Dávila, Antonia Aguilera, Francisca Carbajal, Rosa Ontiveros, Catalina Molina, Ursula Solis, Ignacia Ontiveros, Josefa Toledo, Santiago Flores y, por supuesto, a María Manuela Castrejón. El 9 de junio se iniciaron los interrogatorios en la Real Cárcel de Corte y se tomó declaración a Santiago Flori, María Antonia Olea e Ignacia Dávila.

María Antonia Olea declaró ser la criada, mestiza y doncella de 16 años, y a la pregunta de los fines de las personas concurrentes a la casa respondió que

> La Aguilar con el fin de que le echaran un escapulario su ama, y la Molina a covrar una colcha.

Ignacia Dávila dijo ser española de Puebla, soltera de 17 años de edad y aprehendida en la confusión cuando se paró frente a la casa de Manuela, a la que sólo conocía de vista, argumentó que ella se mantenía, y a su madre Josefa Toledo, de coser a una mercadera del callejón de los Betlemitas donde ganaba tres o cuatro reales diarios.

Antonia Aguilera dijo ser española, soltera de 15 a 16 años y haber acudido a casa de Manuela para que le echaran un escapulario y declaró conocer a Manuela desde hacía siete años, por ser Manuela de oficio lavandera, quien mantenía a su madre de bordar zapatos.

> Preguntada que hombres y mujeres an visitado a Manuela con que fines y cuantas ocasiones se ha prostituido la declarante en ella. Dixo que no ha visto a ninguna concurrencia y que la exponente nunca se a prostituido allí.

Francisca Carvajal, hija de Manuela, castiza doncella de 15 años coincidió con las declaraciones de Antonia Olea y An-

tonia Aguilera y añadió que ella y su madre se sostenían del corretaje de alhajas y de ropa y que doña Josefa había acudido a cobrar las alhajas que le había dado a su madre. Rosa y Josefa Ontiveros argumentaron estar en la cárcel por error y don Santiago Flores, administrador de un café de la calle de Mesones, al que apresaron con unos calzones en la mano alegó que:

> Teniendo conocimiento con un xalapeño apellidado Mendieta, a quien le robaron su ropa cuando estaba enfermo en el hospital, y suplicándole este que le diera unos calzones y que su morada lo era en el callejón de la Condesa, a la quarta asesoria, llego a buscarlo y como la Ronda estava en ella lo aseguraron.

Don Santiago fue liberado y los bienes de la Castrejón fueron sacados de la accesoria donde vivía y puestos en depósito de una cuñada. El Alcalde continuó las averiguaciones y llamó a dos testigos, María Ilaria y Clara Xímenez que declararon que habían sido puestas en depósito con Manuela y que ésta:

> Se las llevó a su casa en el Callejón de la Condesa; donde se ocuparon de la cocina como mes y medio y en las piezas de arriba donde concurrían varios hombres y mujeres desentes que entraban con la cara tapada de dia y de noche, por lo que no los conocía. Estas subían arriba no sabe con que fin, pero si sospechaban que aquella concurrencia era mala.

El 5 de julio se amenazó con la bartolina a Manuela para que denunciara a los que a su casa concurrían. La Castrejón negó todo, soportó 24 horas de bartolina, y al salir volvió a negar toda acusación. Ese mismo mes, las reas fueron interrogadas de nuevo para tomarles confesión.

María Antonia Olea, la joven sirvienta de la casa de Manuela, no obstante las presiones del interrogador que la acu-

só de perjura y prostituta, ratificó su primera declaración, su inocencia y la de la Castrejón. María Ignacia Dávila se enfrentó al Alcalde y al escribano, los acusó de haberse equivocado cuando la incriminaron por prostitución y escándalo, y ratificó su primera declaración. Antonia Aguilera fue acusada por el Alcalde de que "siendo su estado el de soltera y habiéndose hallado como a las 10 de la noche en la casa de Manuela Castrejón, que es según voz pública, un lupanar escandaloso" era prostituta. Ella explicó haber perdido su virginidad por un hombre que se había burlado de ella, alegó que se mantenía de trabajo honrado, y solicitó su libertad "en atención al largo tiempo de prisión y deshonor que ha padecido".

Francisca Carbajal fue acusada por el funcionario de falsedad en su declaración preparatoria con el argumento de que ella no podía ignorar los delitos que en su casa se cometían porque:

> mujeres iban con las caras tapadas para que no las conociese, lo cual no podía ser con otro fin, que el de mezclarse carnalmente, cuyo criminal comercio adquiría el vil interés con el que sostenían indecentemente.

Francisca propuso como prueba mayor de que su casa no era lupanar:

> Que la confesante y su madre se consideraban sin delito alguno, es la que habiendose dicho Ylaria Ximenez a la criada de la que contesta tres o cuatro dias antes de la prisión que se saliese de su casa, porque el alcalde don Agustín Coronel, quería caerles, y notificandoselos la criada a la confesante y a su madre no trataron de mudarse ni ocultarse como era regular lo hubieran hecho, si se hubieran conocido culpadas.

A Manuela Castrejón el alcalde le indicó haber cometido "grave crimen" por haber permitido que en su casa se pros-

tituyeran "personas de todas clases y Estados [...] con prejuicio y grave escándalo del público" y que por ello tendría que sujetarse a las penas que "las leyes imponen a las lenonas". La acusó de que su casa era un lupanar escandaloso por la concurrencia frecuente de hombres y mujeres, "así de día como de noche, que a deshora abrían y cerraban la puerta y aun tocaban a la madrugada, con lo que escandalizaba y daba mal ejemplo a los vecinos y le recordó las declaraciones de las hermanas Jiménez". Manuela aceptó la concurrencia de varias personas en su casa, pero aduciendo que se daba en horas regulares y con motivo de su trabajo como corredora; alegó ser honesta y dar a sus hijos buen ejemplo, "buena crianza y educación". El Alcalde la acusó de perjura y ella negó los cargos.

De este proceso resulta interesante observar, a través de los discursos de acusación y defensa, el grado de criminalidad que imputaban al delito de lenocinio las autoridades y la valoración que de su conducta tenían las propias acusadas.

El discurso del Alcalde señala el delito de lenocinio como "grave crimen" y deja entrever una profunda preocupación por el escándalo social que podía representar. Las declaraciones de las mujeres, en cambio, parecen indicar que sí bien conocen el rechazo social y jurídico al ejercicio de la prostitución y lenocinio y, por tanto, tratan de encubrirlo fingiendo ignorancia de los hechos, negando acusaciones o mintiendo, ejercen su trabajo abiertamente y presentan una cierta actitud de rebeldía o resistencia a este rechazo. Desde este ángulo es observable el hecho de que las mujeres no hayan huido al saber con anterioridad su posible detención, así como su insistencia en negar sus actividades dentro de la prostitución aun a pesar de la acusación de perjurio.

Del discurso del Alcalde es necesario rescatar la relación que entabla entre el estado de soltería, las horas inadecuadas para abrir la puerta de una casa, la concurrencia continua y simultánea de personas de diferentes clases sociales a un hogar, con la acusación de lenocinio y prostitución. Frente a este discurso puede leerse la preocupación constante, presente

en el discurso de las mujeres, por justificar su inocencia aduciendo un ingreso a través de una actividad socialmente aceptada y declarar en algunas ocasiones estado de doncellez.

Respecto al problema de la existencia de virginidad en este último caso,[44] podría pensarse, por el discurso del Alcalde, que la norma de otorgar una calificación moral al comportamiento sexual podría ejercer efectos de control sobre el comportamiento sexual de la población. La realidad, sin embargo, mostraba que simplemente en la Ciudad de México, en esta época, las mujers solteras constituían del 18 al 27%, y si se añadían las viudas, el numero de mujeres no casadas superaba al de las casadas.[45] Los documentos indican que muchas de estas mujeres mantenían a sus hijos, y tanto ellas como sus vástagos eran socialmente aceptados.

En cuanto a la insistencia del Alcalde en el horario inadecuado para las reuniones en casa de la Castrejón, puede considerarse como un discurso producto natural del derecho indiano que, como medio de control, contemplaba medidas restrictivas de derechos a ciertas clases sociales, y a las mujeres entre ellas, por ejemplo, "el no salir de noche",[46] para el caso de las últimas. Es claro, empero, que desde fines del siglo XVII las mujeres ya mostraban una resistencia más abierta a los rígidos patrones de conducta que les eran impuestos, y comportamientos que en siglos anteriores no hubieran sido socialmente aceptados, se fueron introduciendo poco a poco en la cotidianidad.[47] Por ello, quizá puede pensarse que el discurso del Alcalde carecía del sustento necesario para los fines que perseguía o, lo que sería más probable, que la cotidianidad se encontraba muy lejos de la norma.

Dos aspectos interesantes que debemos rescatar de las acusaciones en los procesos contra la prostitución, y que son

[44] Doncella era la mujer virgen; soltera, la que no era doncella ni casada.

[45] Pilar Gonzalbo, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987, pp 151–152.

[46] María de la Luz Lima Malvido, *Criminalidad femenina, teoría y reacción social*, México, Porrúa, 1988, p. 239.

[47] Carmen Martín Gayte, *Usos amorosos del dieciocho en España*, Barcelona, Anagrama, 1987.

constantes en todos, son la inquietud de las autoridades y vecinos por la concurrencia de hombres y mujeres en forma continua y en distintos horarios en un hogar, y también el origen de los ingresos de las mujeres; esto es notable en el proceso que se siguió en 1791 contra Antonia Aguilar, por la suposición de que poseía un lupanar.[48]

En julio de 1771 el alcalde José Jerónimo Villar Villamil ordenó la aprehensión de María Antonia Aguilar y de su hijo José Miracielos ante la denuncia y testificación de dos vecinos que la acusaron de recibir en su casa "muchos hombres y mujeres". Diez testigos dijeron conocerla y todos enfatizaron no haber visto desorden, concurrencias sospechosas, "viviendo siempre con recato", y "atenida a su personal trabajo de lavar y componer medias", encontrándose, en todos los interrogatorios, sólo estos pocos temas. Por no hallar delito que perseguir, ella y su hijo, tras un mes de reclusión, salieron libres.

María Manuela Castrejón se mantenía del oficio de lavandera en algunas casas particulares y de distinción. Además, se sostenía comprando alhajas que vendía a casas particulares y en el Parián. Por tal motivo, su vida tomó otro giro, pudo comprar una cama y un ropero en el que se encontró lo siguiente:

> Unas enaguas de gasa, calsoncitos de cordoncillo, un pañito, un retazo de paño de seda, par de guantes color carne, un paño de camballita china, par de zapatos de raso color rosa, unas enaguas de indianilla azul, una sobrecama, dos pares de medias de seda y de hilo, dos cintas y una chorrera con gancho de plata, un rosario con medalla de plata. Varios túnicos de diferentes colores, cubierto y cucharita de plata.

El inventario de estos objetos nos permite conocer un poco la vida cotidiana de una mujer de las clases subalternas. En

[48] AJDF, Legajo Penal 6, exp. 57, año 1791.

el ropero de Manuela llegaron a encontrarse diez túnicos. El costo de una falda de raso aproximadamente podría alcanzar sesenta pesos,[49] por lo que es fácil deducir que el valor de diez túnicos sería elevado. Dados sus ingresos esto constituiría demasiado despilfarro para una mujer que como lavandera tuviera un ingreso de tres pesos al mes. En las declaraciones de Francisca Carbajal destacó un particular énfasis por justificar el origen de la ropa que llevaba puesta, ¿sería que sus vestidos mostraban elegancia excesiva?, o tal vez, ¿el vestido constituiría una aguda marca de ingreso y estatus social, no correspondiente quizá a una lavandera? Es posible que la prostitución haya sido uno de los pocos medios viables para un rápido ascenso económico por parte de las mujeres de las clases subalternas, de ahí las acusaciones del Alcalde sobre la vida "decente" o "indecente" de éstas, en la que "decencia" significa, en ocasiones, "correcta vida moral" y en otras, "prosperidad económica".

En el umbral de la modernidad, el pensamiento ilustrado consideró que la participación de la mujer en el proceso productivo era fundamental para el desarrollo y el ingreso a la edad moderna. Por ello los Borbones introdujeron con sus reformas algunas medidas que pretendían una mayor contribución de la mujer al proceso productivo, principalmente reformas en la estructura gremial. Sin embargo, al sobrevenir la crisis económica y la lucha por el empleo, se prefirió la ocupación de mano de obra masculina.[50] A pesar de todo, no por ello la mujer permaneció en el encierro hogareño. Cierto es que los valores de la época otorgaban excelencia al matrimonio, al encierro en el hogar o a la maternidad, pero no todas se ajustaron a ello. Las de las clases bajas tuvieron que trabajar en las calles.

La mujer era considerada físicamente inferior, y a veces mentalmente también, respecto al hombre, por ello fue objeto de restricciones que iban desde la necesidad de tutela

[49] Pilar Gonzalbo, *Las mujeres, op. cit.*, p. 205.

[50] Silvia Marina Arrom, *The women of Mexico City*, Stanford University Press, 1985, p. 30.

masculina para aceptar una herencia[51] hasta la renuncia de su soberanía sobre transacciones legales al contraer matrimonio, a su exclusión en multitud de ocasiones de actividades que implicaran mando o gobierno, y hasta el impedimento de legitimar a un hijo.[52] Al considerar inferior a la mujer, paradójicamente con las restricciones que se le imponían, se intentó "protegerla". Estas "protecciones" se centraron fundamentalmente en medidas jurídicas.

No obstante, y a pesar de su supuesta debilidad, la mujer de las clases media y baja se vio obligada a participar activamente en la vida económica novohispana. En los primeros años del siglo XIX, la mujer de clase baja novohispana trabajó fundamentalmente como sirvienta, vendedora y manufacturera de alimentos (tamaleras, torteras, atoleras, tortilleras, placeras, etc.), comerciante y corredora (de ropa y alhajas); obrera en la Real Fábrica del Tabaco, costurera, artesana en su hogar, tepachera y prostituta. Los datos del censo de 1811 indican que la mujer constituyó una tercera parte de la población económicamente activa del virreinato.

El trabajo de empleada doméstica se consideraba humillante. Las sirvientas debían a su patrón, sumisión, obediencia y respeto, "lo cual incluyó, en ocasiones, el aspecto sexual".[53] Las trabajadoras domésticas se encontraban a disposición perpetua de los patrones y, salvo las amas de llaves, eran muy mal pagadas. Fray Agustín de Morfí, asesor del virrey Croix, escribía sobre la situación de las sirvientas:

> Nada es tan frecuente entre las personas de distinción y acaudaladas que las quejas contra sus sirvientes. Entre estos no hay pudor, ni crianza, ni miedo [...] ¿y quienes son estos? Véase ya uno de los mayores desórdenes. Dige que aquí las personas blancas se juzgan de una nobleza superior

[51] Josefina Muriel, *Los recogimientos de mujeres*, México, UNAM, 1974, p. 17.
[52] Silvia Arrom, *op. cit.*, p. 69, Véase también Josefina Muriel, *op. cit.*, p. 17. Cf. José María Ots Capdequí, *El Estado español en las Indias*, México, FCE, 1982, p. 107.
[53] AGN, Ramo Bienes Nacionales, vol. 509.

> a todo lo imaginable: que [dicen] se envilece con cualquier oficio; pero respecto a la servidumbre, aun es más extremosa, no se ve por las calles otra cosa que pobres doncellas españolas sin un bocado que comer ni un trapo con que cubrirse [...] Estas primero se prostituiran que servir en una casa honrada.[54]

Entre los indígenas y las castas, la mujer asistía a la escuela pocos años, frecuentemente las niñas entraban en el servicio doméstico a los 10 años y como trabajaban mucho desde entonces, para ellas no era halagüeña la posibilidad de trabajar.[55]

Las costureras, tejedoras y bordadoras tenían oportunidad de convivir con sus familias, pero su trabajo estaba muy mal pagado. Las mujeres que trabajaban en estos oficios y tenían que mantenerse vivían generalmente en la miseria, lo mismo que las que preparaban y vendían alimentos. Las obreras de la Real Fábrica del Tabaco [56] estaban mejor pagadas pues trabajaban a destajo, pero al ser considerado de mala reputación el trabajo fuera de casa, y con hombres, muchas mujeres, principalmente de la clase media, prefirieron prostituirse en privado que asistir a la fábrica para poder mantenerse.[57]

El 13 de julio de 1809 se puso en libertad a María Antonia Olea, Antonia Aguilera, Ignacia Dávila, María Josefa Toledo y Rosa e Ignacia Ontiveros, pero permanecieron en la Real Cárcel de la Corte Manuela y Francisca. En agosto del mismo año, el fiscal acusó criminalmente a ambas mujeres y sugirió que se castigara a la Castrejón de acuerdo a la ley VI, título XVIII, libro VIII, de la Recopilación de Castilla, a vergüenza pública y a permanecer en un recogimiento por espa-

[54] Luis Sierra Nava-Lasa, *El cardenal Lorenzana y la Ilustración,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975, t. I, p. 114.
[55] Silvia Arrom, *op. cit.*, p. 187.
[56] Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII,* México, FCE, 1981, pp. 517-519.
[57] Silvia Arrom, *op. cit.*, p. 193.

cio de seis años. En cuanto a Francisca Carbajal, el fiscal sugirió que se colocara en una casa de honra como sirvienta.

Manuela Castrejón presentó a sus testigos, quienes la confirmaron honrada corredora de alhajas y señalaron que las hermanas Jiménez eran prostitutas.

El abogado, Juan José Monroy, después de las declaraciones alegó no haberse probado el delito de la Castrejón y solicitó su libertad. Indicó que las pruebas en su contra eran débiles y la acusación por parte de las Jiménez, de poca confianza por ser prostitutas. Frente a ellas colocó las declaraciones de los testigos de Manuela y declaró comprobada la buena conducta de ésta. El fiscal aceptó el debilitamiento de los fundamentos de la sumaria en contra de Manuela y modificó su petición; solicitó entonces una condena de sólo dos años en la Casa de Recogidas para Manuela Castrejón.

El 20 de diciembre de 1809, Manuela Castrejón fue condenada a cuatro años en la Casa de Recogida con prevención de sus bienes embargados para pagar los costos que le correspondían; las otras mujeres permanecieron en libertad bajo la observación del Alcalde de Barrio.

De los documentos que giraron alrededor de la defensa y sentencia de Manuela Castrejón, es posible rescatar algunos hilos que nos acerquen al pensamiento y las actitudes que frente a la prostitución mantuvieron la sociedad civil novohispana y el Estado, en la época de los Borbones.

La prostitución era considerada, tanto por el Estado como por la Iglesia, como desviación evidente. Como una forma de fornicación constituía falta contra el sexto mandamiento y, dentro del discurso teológico tomista, tomada como un acto lujurioso, opuesto a la ley natural del orden impuesto por Dios. Los actos lujuriosos son pecados mortales; la prostitución, como fornicación, lo es. Para el mantenimiento del orden social, Santo Tomás proponía tolerancia para evitar mayores violaciones.[58] Por esto fue considerada en España y

[58] Tomás de Aquino, *Summa Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959, vol. II, p. 383.

las colonias como un mal necesario y fue reglamentada por el Estado español y tolerada por la Iglesia. Es cierto que Alfonso el Sabio había sido el primero que reglamentó la prostitución, pero a la Nueva España también llegaron disposiciones de Felipe el Hermoso, Carlos III y Carlos IV.[59]

La Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias señala disposiciones contra el lenocinio dirigidas a los alguaciles y dos cédulas, una publicada el 25 de mayo de 1526 y otra de abril de 1538. Después, en 1544, el visitador Tello de Sandoval emitió unas disposiciones "prohibiendo que las mujeres enamoradas les llevasen la falda" y les impedía llevar a la iglesia cojín y alfarda como las mujeres casadas y de honor.[60] En la Recopilación de Indias existen otras dos cédulas, una de 1563[61] y otra de 1595.[62] La acción dura contra los lenones se iniciaba por una Cédula del año 1552 que después sería ratificada en 1566, en la que se especificaba como castigo penitencia pública y diez años de trabajo en galeras, y culminó con una Cédula de 1621 emitida por Felipe IV, que prohibía las casas públicas,[63] aunque de hecho esta Cédula no sirvió para limitar su existencia.

La Iglesia española condescendió con la existencia de la prostitución; pero preocupada por su control, no aceptó la alcahuetería, los escándalos ni los discursos que justificaran la fornicación. Hacia la prostitución, los inquisidores prefirieron arribar a un punto entre la clemencia y la tolerancia. Las prostitutas quedaban en la línea que separaba el delito del pecado. La Castrejón sería condenada por alcahueta reincidente, pero podemos observar que Francisca Carbajal también sería condenada a servir en una casa de honra, en tanto las otras mujeres y el cliente sólo padecieron prisión temporal. Desde los tiempos de Alfonso el Sabio, la alcahue-

[59] Juan N. Rodríguez de San Miguel, *Pandectas hispano-mexicanas*, México, UNAM, 1980, t. III, pp. 495–500.

[60] Ismael Sánchez Bella, *Ordenanzas del visitador de la Nueva España Tello de Sandoval para la administración de justicia (1544)*, Chile, 1969, Ordenanza LXXV.

[61] Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias, t. I, libro II, tít. XVII, ley XXIX.

[62] *Idem*, t. II, libro III, tít. III, ley XXVI.

[63] Novísima Recopilación, libro XII, tít. XXVI, ley VII.

tería había sido más penada que la prostitución,[64] y es sabido que la reincidencia en un delito siempre fue más castigada por la Corona,[65] pero ¿por qué la severidad exclusiva hacia la Castrejón y su hija?; si la pena tenía, como hoy, que ser proporcional al delito cometido, ¿por qué no se dejó en libertad a Francisca Carbajal como a las otras mujeres? ¿Estaría la respuesta en el arbitrio del juez, la peligrosidad del delito, la calidad social de Manuela y su hija o la función de los recogimientos?

En los recogimientos se pretendía la redención a través de una vida austera y de orden; en este caso, es posible que se haya intentado reorganizar la supuesta vida "desordenada" de Manuela. En este sentido, es interesante confrontar que se consideraba fuera de orden que las mujeres anduvieran por la calle, así como que recibieran personas de diversa índole y a cualquier hora en el hogar.

Sin embargo, es necesario tomar en cuenta el discurso de la defensa cuando argumenta que "es infelicísima consecuencia inferir que es lupanar porque es frecuentada de muchos," porque ello también puede indicar poca evidencia para probar la culpa. A través del análisis del documento, pudo percibirse una desvalorización del testimonio de las hermanas Jiménez por considerarlas "públicas prostitutas", podríamos pensar que entonces, en Nueva España, tal vez la impartición de la justicia estuviera determinada en cierta manera por la calidad social del acusado.

El proceso de Manuela dejó entrever otros dos aspectos interesantes: una clara falta de evidencia para probar el delito, situación que puede orillar a concluir que para la Corona Ilustrada quizá llegara a ser más importante el control del orden social que la impartición de la justicia. Después, la clara persecución insistente del delito de prostitución y lenocinio.

64 Leovigildo Figueroa, *La prostitución y el delito de lenocinio en México* (Tesis), México, UNAM [s. f.], p. 10.

65 Colín M. Maclachlan, *La justicia criminal del siglo XVIII en México. Un estudio sobre el Tribunal de la Acordada*, México, SEP Setentas, 1976, *passim*.

Un proceso muy interesante por lenocinio, el de Antonio Anzures, "El Cantaloro",[66] arroja datos similares en cuanto a las capacidades para probar el delito.

Antonio Anzures y su compañera María Felipa Naranjo fueron denunciados por tener un "público lupanar" en el barrio de San Pablo. Se llamó a 15 testigos, de los cuales siete afirmaron que el apodado "El Cantaloro" era "público alcahuete" y ante la insistencia en la pregunta sobre la concurrencia de hombres y mujeres al sitio designado por tal, siete mencionaron no haber visto a nadie y una afirmó haber sido invitada con el que antiguamente había sido su amante, pero no haber acudido. De los primeros testigos, cuatro eran sirvientes de una señora (quinto testigo) que fue la que hizo la denuncia.

El fiscal afirmaba que los acusados:

> se han ejercitado con abandono de sus almas, en permitir su casa a hombres y mujeres para el criminal descargo de su lascivia.

Y afirmaba que su conducta era tan pública y notoria que el sobrenombre de "El Cantaloro" se lo habían puesto por ella. El acusado se defendió del problema de la concurrencia de personas, alegando que vendía verdura. El escribano acusó a María Felipa de ayudar al "El Cantaloro" y de estar amancebada con él:

> preguntada, como con poco temor de Dios y desprecio de su Real Justicia se ha ejercitado, así su amasio como ella en el torpe delito de alcahuetes, permitiendo en su casa a hombres y mujeres de todas esferas y calidades, con personas desentes, e indesentes reciviendo premio, o paga de un real por su casa para que en ella cometiesen pecados torpes, escandalosos y obsenos.

[66] AJDF, Legajo Penal 4, exp. 1780.

El defensor comentó que de los dos "crímenes", el de amancebamiento y el de lenocinio el último era el peor, pero que no era suficientemente probado habiendo además sospecha de corrupción de testigos por la denunciante. Agregaba que dadas las pobres condiciones del lugar, no era probable que acudieran "personas decentes a pecar". El fiscal acepta que falta la declaración de los usuarios del lupanar que no se conocen, y que todo:

> Solo dice respecto a inducir una vehementísima presunción, con la que no se puede proceder a la pena ordinaria [...] en cuya atención y en la del dilatado tiempo de incontinencia en que han vivido estos dos reos, podrá v.s. siendo de su agrado condenar a Antonio Anzures a siete años de presidio en el de San Juan de Ulúa y a María Felipa, a seis de recogidas.

Es decir, los funcionarios aceptaban la falta de pruebas, pero a pesar de todo buscaban castigar a los reos con el pretexto de una falta menor que no ameritaba una pena tan alta, ya que el amancebamiento no se penaba con tal rigor.

Finalmente, Antonio fue condenado a seis años de servicio en el Morro de la Habana, y Felipa a cuatro años en el recogimiento de María Magdalena.

En el problema de la reacción social ante el ejercicio de la prostitución y las prostitutas mismas, podemos observar dos tendencias, la de descalificación y la de idealización jocosa. Así, por ejemplo, en abril de 1780 María Dolores Cruz acusó a Luis Antonio Enríquez Chaparro y a José Francisco Oñate de haberla violado.[67] Los acusados fueron encarcelados un mes en la Curia Eclesiástica y después entregados al brazo secular. El documento señala el discurso de la defensa de éstos:

> Que por quanto no haver justificado la parte actora su falla demanda: si antes haverse dado a conocer en ambas de-

[67] AGNM, Ramo Inquisición, vol. 1292, fs. 27 y 27 v, año 1780.

> claraciones y careos, no solo por una mujer ramera (supuesto que pone en venta su cuerpo) si también por mujer vil, y falia calumniante pues auuq es cierto, que dho Oñate y Yo, tuvimos acto con ella, pero se deve juzgar, q solo fue una simple fornicación, supuesto q dha María Dolores se dexo obsequiar.

Otro caso interesante fue el de Pancha "La carnicera",[68] conocida por ese nombre por ser hija de un tablajero, o "la cara cortada" por una huella física dejada por el sufrimiento, la noche del 2 de octubre de 1776, en el puente de la Aduana Vieja, paseando con una hermana y un hermano. Entró en conversación con tres hombres, conversación que terminó en pleito. Los hombres eran Cayetano Joseph Villegas, Mariano Saldaña y Miguel Aragón. Francisca acusaba a Cayetano de haberle robado una cigarrera, éste golpeó a la hermana de Francisca y la arrojó al suelo, por lo que el hermano de ambas lo descalabró con una piedra. En la trifulca Franscisca emitió blasfemias hasta que el dueño de una vinatería cercana los separó. Los hombres acusaron a Pancha ante la Inquisición y atestiguaron.

Cayetano dijo sobre Francisca:

> Que es muy provocadora, escandalosa y ramera pública, y ha estado en la cárcel varias veces y anda con soldados dragones y diciéndoles que la mantengan.[69]

Joaquín Pozas, el dueño de la vinatería, dijo:

> La presente estaba en su entero juicio, aunque reíase con los hombres y se emborrachaba y es de mala vida por ser ramera publica.

[68] Guadalupe Ríos y Marcela Suárez, "Aculturación, mujer y el discurso sobre la prostitución", *Espacios del mestizaje cultural. Anuario del área de historia*, México, UAM–A, 1991.

[69] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1157, exp. 8, año 1777.

De estos testimonios pueden inferirse líneas manifiestas de una mentalidad que se enlazan en una continuidad. Todos los testigos varones hicieron hincapié en el estado de Pancha, de ser prostituta, unos agregaron que era de "mala vida", otro la censuró por "andar con los soldados", y uno más se atrevió a afirmar que no cumplía con los preceptos de Dios por ser ramera pública. Para todos ellos la acusación de prostitución reforzaba el testimonio, como si el oficio de la acusada implicara poca confiabilidad, deshonestidad, vulnerabilidad al delito, posibilidad de herejía, corrupción, malicia o inferior calidad humana. Detrás de sus declaraciones incluso puede llegar a leerse más grave el delito de ser ramera, que de blasfemar contra Dios. Dos de las declaraciones menosprecian a Francisca: un declarante no la siente digna de su atención y otro la denomina coscolina, considerando muy grave el que una mujer conviva con la soldadesca.

Estas líneas, comportamientos y actitudes van construyendo y siendo expresión de una mentalidad que marca indicios de una segregación de género y de honor. El honor, ese concepto poderoso y difuso, elemento fundamental de seguridades y dignidades personales, familiares, de linaje y aun de casta, continuaba al igual que siglos atrás vinculado a la sexualidad femenina. Francisca carecía de honor porque alquilaba su cuerpo y esta ausencia implicaba la posibilidad de emisión de la blasfemia.

Los hombres que acusaron a Francisca hacen hincapié en la transgresión a las normas que efectúa cuando además busca y sigue a los soldados pidiéndoles y presionando para que "la mantengan". En la sociedad colonial del siglo XVIII, las normas civiles y religiosas, los valores, las creencias y la práctica, indican que el hombre tenía que pagar a la mujer de alguna manera los favores sexuales, y no es extraño que la mantuvieran, lo que transgredía era que en esta relación, la mujer tomara la iniciativa.

La declaración de otro testigo acusó a Pancha de no cumplir con los preceptos de Dios, por ser ramera pública, y el testimonio de otro hombre asegura que la acusada ya ha

sido encerrada en la cárcel varias veces por el delito de prostitución. Para el caso de este proceso y los discursos de hombres que buscan venganza, queda la duda de si las reformas hechas en la superestructura ya habían penetrado en la mentalidad de los miembros de la sociedad al considerar a la prostitución pecado y crimen, o quizá sólo empleaban el discurso oficial para tratar de tener fortuna en su objetivo.

El problema de las venganzas, celos, rencillas y odios personales generaba frecuentemente acusaciones de prostitución falsas como el caso de María Josefa Carrillo, a la que su madre acusó de prostituta y luego se arrepintió, solicitando liberaran a su hija de la cárcel.[70] También la denuncia que realizaron el cabo y el sereno con respecto a que Gertrudis Ortega y María Josefa Romero tenían en su casa un lupanar,[71] cuando lo que en realidad había sucedido era que Gertrudis y Josefa habían rechazado las insinuaciones sexuales de los denunciantes.

También hubo ocasión de confusiones, como en el caso de María Ignacia Figueroa, que fue acusada de prostituta sólo porque fue descubierta en una accesoria con un soldado del regimiento de comercio:

> Quien con una mano tenía abrazada a una mujer, y con la otra le estaba tentando las partes pudendas, y asimismo se estaban osculando mutuamente teniendo una conversación bastantemente obsena.[72]

Aunque no sólo había proxenetismo y prostitución en lupanares controlados por una alcahueta, también había prostitución independiente o lenones como "El Cantaloro", que simplemente concertaban las citas y proporcionaban el sitio. Se utilizaba por primera vez en esta mitad del Siglo de las Luces la palabra "prostitutir" a la que el Diccionario de autoridades se refiere como exponer públicamente a todo gé-

[70] AJDF, Legajo Penal 6, exp. 8, año 1790.
[71] AJDF, Legajo Penal 9, exp. 20, año 1797.
[72] AJDF, Legajo Penal 7, exp. 27, año 1794.

nero de torpezas y sensualidad,[73] y en los documentos se encontró la palabra prostituta, ramera, puta y putería, además de alcahuete, alcahueta y lupanar, epítetos que eran considerados insultantes y en conflictos y pleitos ajenos a esta ocupación siempre salían a relucir. Había refranes como "puta la madre, puta la hija y puta la madre que las cobija", "putería ni hurto nunca se encubren mucho", "después de puta y hechicera, tórnase candelera".[74]

Sin embargo, también hubo quien se dirigiera a ellas en otro tono, discursos generalmente anónimos, pero que eran repetidos quizá por aquellos que contemplaban y vivían las realidades de las personas como personas. Así se supo que circulaba una guía de forasteros que indicaba los lugares y algunas recomendaciones para entablar relación con estas trabajadoras,[75] y también la circulación de cantos, coplas y décimas, algunos irónicos pero otros elogiosos.

Por ejemplo, con respecto a un Bando en contra de las prostitutas que se dio en Cádiz en 1763, que ordenaba salieran fuera de la muralla todas las "mujeres de mala vida", donde sólo fueron perseguidas las pobres, las que no se encontraban bien vestidas o vivían en accesorias, la décima señalaba:

> El Bando de que se trata termino en ser, segun supe, q Cádiz se desocupe de toda puta barata [...] La clase de real de plata deje de Cádiz el muro; pero la de peso duro como se estaba se este y el gremio de canape [...] sobre seguro.[76]

Y el caso de Don Manuel Pereda,[77] secretario jubilado del Consulado de Guadalajara, que en el año de 1800 fue denunciado al Tribunal del Santo Oficio por declamar en una

[73] *Diccionario de la Lengua Castellana de la Real Academia Española*, T. I., Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1726.
[74] *Loc. cit.*
[75] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1255, f. 466.
[76] AGN, Bando de Revillagigedo para Policía y Buen Gobierno de la Ciudad, vol. 3627, exp. 44.
[77] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1468, exp. 6, fs. 9294.

vinatería, y después en la calle, una décima elogiosa a una meretriz que murió en Cádiz; aquí el problema más bien radicaba en que el Tribunal no podía aceptar que apodaran "salvadora", a una que pecaba por la paga.

El amor libre

En junio de 1790 se inició el proceso que se perseguía de oficio contra Josef Valdez y Juana Trujillo por incontinencia, concepto empleado la mayoría de las veces para la infracción de amancebamiento o cohabitación de dos personas, y que implicaba con frecuencia el ejercicio de otras sexualidades no permitidas, como el adulterio y el incesto, o involucraba a aquellos para los que era prohibido, como es el caso del personal eclesiástico.

Era una práctica muy extendida 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, así, en el caso de Josef y Juana sobre la denuncia se escribió:

> Que por cuanto haviendosele dado cuenta por cierta persona seloza de la honra de Dios y el sacramento del matrimonio de que en el puente quebrado vivía públicamente en ilícita amistad, una mujer con un hombre casado.[78]

Y la autoridad irrumpió hasta el espacio privado de la cama con el discurso religioso.

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 la licencia para casarse, el clero que anhelaba

[78] AJDF, Legajo Penal 6, exp. 16, año 1790.

el calor de una mujer y de una familia, o aquellos que temían a una relación de bigamia.

Era el resultado de un cierto ejercicio de la sexualidad que como las otras 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.

Por ejemplo, en el caso de José Ignacio Ríos y Juana María aprehendidos en noviembre de 1789,[79] en el que José Ignacio justificó el haberse "ido a vivir con Juana por no tener techo por ser forastero", o Juana Trujillo, la pareja de Josef Valdéz, que arguye estar desamparada en tierra ajena por haberse venido de su pueblo,[80] o el proceso contra María Mauricia Marín y el Teniente Juan Ramón y Durán en el que su amancebamiento ya llevaba cinco años, debido en gran medida a la calidad del trabajo y la movilización del soldado.[81]

Varias condiciones se conjuntaban para que ocurriesen los amancebamientos: obstáculos para realizar las diligencias matrimoniales, negativa de los padres, problemas por parte de ciertos sectores como fueron los 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 vinculado a otra falta y salía a la luz en los procesos o por denuncias muy específicas. Solía ser la solución que podía ser temporal o permanente ante condiciones materiales que impedían la unión sacramental. Solange Alberro señala que podía estar vinculada a un asunto de poder o promoción social,[82] pero en los procesos estudiados, estos

[79] AJDF, Legajo Penal 5, exp. 69, año 1789.

[80] AJDF, Legajo Penal 6, exp. 16, año 1790.

[81] *Ibidem.*

[82] Solange Alberro, "El amancebamiento en los siglos XVI y XVII, un medio eventual para medrar", Seminario de Historia de las Mentalidades, *Familia y Poder en*

de las clases desposeídas, era una cuestión de amor y entendimiento, de allanar un poco el camino para la supervivencia. De este modo, Juana María Gutiérrez, india, a quien su esposo golpeaba, huyó de su hogar y se unió a un español, a José Ignacio Ríos, porque él la mantenía.[83]

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. Como ejemplo, la justificación "por fragilidad" que en un 98% de las situaciones fue esgrimida por mujeres, aunque José Ignacio Ríos también acudió a esta excusa.

Puede parecer que a veces el alegato sobre "la fragilidad" tuviera que ver un poco con la doctrina de la predestinación que tal vez alcanzara como eco al pueblo en general,[84] pero también podemos, en lo que respecta a la mujer, inscribirla en las concepciones de Juan Bodino, que la consideraba curiosa, charlatana, crédula y fácilmente impresionable y para la que recomendaba gran dureza; hasta quien con indulgencia despectiva y por las mismas razones, pretendía tratarla por frágil y falta de razón.[85]

En esta línea de pensamiento, el defensor de María Mauricia Marín, la amante del teniente Juan Ramón y Durán, decía sobre su defendida:

> disminuye en gran parte el cargo que se le imputa, principalmente quando por su sexo e invecílidad son mas disimulables sus yerros.[86]

Nueva España, Memoria del Tercer Simposio de Historia de Mentalidades, México, INAH, 1991, pp. 115–166.

[83] AJDF, Legajo Penal 5, exp. 69, año 1789.

[84] Era una vieja discusión que provenía desde el siglo V, en la que San Agustín había arremetido fuertemente contra Pelagio, quien defendía la posibilidad de libre albedrío y la bondad esencial de la naturaleza humana. Esta discusión ocupó el esfuerzo de católicos y protestantes y después entre dominicos y jesuitas. Véase Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, Akol, 1978, pp. 223–283.

[85] Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 510–512.

[86] AJDF, Legajo Penal 9, exp. 6, año 1797.

En la arenga de la fragilidad, se mezclaban la poca fortaleza para resisitr la tentación, la ignorancia o quizá tontería. La fortaleza también se expresaba al resistir las solicitudes sexuales o al practicar poco el acto sexual, esta fortaleza era un elemento para la defensa:

> aunque ella misma asegura en su confesión que mantuvo trato ilícito en la ciudad de Veracruz, en esta capital sólo se mezcló una vez.[87]

O José Ignacio Ríos, que en su declaración señalaba:

> como hombre frágil la empezó a solicitar, se la llevó a vivir consigo y en el tiempo de tres meses que la tuvo a su disposición peco con ella como ocho ocasiones en el referido tiempo en distintos días, pues no la gozaba diariamente.[88]

El carecer de esta virtud de la templanza ocasionaba por lo menos en la expresión de los discursos, menosprecio y estigma. Estos desviantes estaban conscientes de su posibilidad de ser estigmatizados y, por ello, muchos de los acusados eran hábiles para manejar la información sobre sí mismos para los demás. Sabían cuándo y con quién dar información más amplia que en otras ocasiones, cuándo y cómo dar cuenta de su presente y pasado. Esto pasaba con María Nicolaza, quien denunció a Mariano Rodríguez por "haberla tratado ilícitamente ocho años teniendo dos hijos" y por no

> cumplir la palabra de casamiento que le ofreció que no lo había podido corregir por haberla amenazado de muerte por estar siempre ebrio.[89]

A lo que el defensor de Mariano respondió que si verdaderamente su defendido fuera ebrio y cruel, ¿cuál sería el objeto

[87] Proceso contra María y el teniente Durán, *loc. cit.*
[88] Proceso contra José Ignacio Ríos y Juana María, *op. cit.*
[89] AJDF, Legajo Penal 9, exp. 20, año 1797.

de casarse con él? y agregaba que si la ebriedad fuera cierta:

> ni por los malos tratamientos puede castigarsele, pues sobre estos arto los ha merecido aquella por su incontinencia sin separarse de ella ni obligar a mi parte.

De acuerdo con el defensor, Nicolaza cargaba el estigma por vivir amancebada y por no obligar a Mariano a casarse. Nicolaza fue puesta en depósito del que escapó y nunca más se volvió a saber de ella.

A veces los hombres no querían casarse y empleaban multitud de pretextos, algunos pretextaban que las mujeres eran "livianas" por haberlos buscado o haber accedido a sus pretenciones sexuales, como en el caso de José Texeda y una mujer cuyo nombre se desconoce,[90] o el español Manuel Lazca que alegaba no poder casarse con Juana Avilez por ser india y "ser de inferior calidad, y rehusarlo su madre".

Agregando que:

> no es su ánimo casarse con ella, porque no le debe nada; pues la halló corrupta y no le ha dado palabra de casamiento, porque es desigual.[91]

Juana esperaba un hijo de Manuel y "estaba siempre pronta a casarse con Manuel", sin embargo, quizá por la condición socioeconómica del infractor, el matrimonio no se llevó a cabo a cambio de indemnizar a Juana. Pero en general, tanto las autoridades civiles como las eclesiásticas, coincidían 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 autori-

[90] AJDF, Legajo Penal 4, exp. 60, año 1776.
[91] AGN, Ramo Criminal, vol. 641, exp. 9, fs. 71–79.

dades los encerraban en tanto se aclaraban las cosas y se realizaban las diligencias matrimoniales.[92]

José Tomás Mendoza había sido desterrado un año por uxorcidio, en ese lapso conoció a María Benavides y se amancebó con ella, esta situación salió a la luz cuando Tomás hirió severamente a María en una escena de celos. Las autoridades molestas por la reincidencia lo destinaron a seis años de servicio militar. María salió en su defensa alegado que antes de su aprehensión habían iniciado diligencias matrimoniales, se comprobó ser cierto y por ello se le conmutó la pena, para que pudiera casarse, a tres años de trabajos en las obras públicas.[93]

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 le depositaba en un casa de honra. Eso sucedió con José Antonio Pizaflores y Antonia Espinoza.[94]

Cuando el matrimonio era imposible por ser alguno de los dos casado, dependiendo de las implicaciones del caso, a veces se les dejaba en libertad apercibiéndolos para que no se vieran más, bajo amenaza de penas mayores,[95] pero en la mayoría de los casos se castigaba a los hombres de seis meses a cuatro años de presidio, en servicio de armas o en obra pública, y a ellas de seis meses a cuatro años en los recogimientos.[96]

En los dos siglos anteriores, de estas uniones irregulares habían sido jurisdicción del Santo Oficio de la Inquisición, pero ahora, ni siquiera el problema de amancebamiento de clérigos lo era, tal sucedió con el proceso contra el presbítero fray Francisco González, en 1796. Fray Francisco vivía en

[92] AGN, Ramo Criminal, vol. 73, exp. 1, fs. 1–15.
[93] AGN, Ramo Criminal, vol. 712, exp. 1, fs. 31–62.
[94] AJDF, Ramo Penal 2, exp. 3, año 1779.
[95] AJDF, Ramo Penal 3, exp. 20, año 1779.
[96] Como a José Velázquez y Josefa Tapia, AGN, Ramo Criminal, vol. 455, exp. 10, fs. 220–231. También fue el caso de José Augusto Montiel y María Gómez, véase AGN, Ramo Criminal, vol. 1411, exps. 2 y 3, fs. 20–24 y 25–55.

amancebamiento con Mariana Albornoz, mujer de clase pudiente; oficialmente el presbítero no tenía residencia ahí, pero frecuentaba a Mariana quedándose a dormir algunas noches, relación que generó al cabo del tiempo una hija. El sacerdote entonces acudió a la cárcel a buscar "uno o dos hombres pobres que estuvieran para casarse con el fin de beneficiarlos".[97]

Encontró a Faustino Cervantes y a Josefa Farfán a los que prometió ayudarlos a cambio de un favor y les otorgó la fianza y los costos del casamiento; el trato era que Josefa se casara con el nombre de Mariana Albornoz. El sacerdote compraba el nombre para que su amante al tener a la hija pudiera afirmar que era de un marido con el que se había casado. Mariana Albornoz confesó que había tenido relaciones por dos años con el religioso, y Faustino y Josefa eran el fraude. Todo este proceso fue llevado por las autoridades civiles que con los reos en la Real Cárcel trasladaron entonces los documentos al Vicario General del Arzobispado:

> y que evaluada la diligencia, con el oficio de estilo se remita al Señor Provisor y Vicario General de este Arzobispado, testimonio de las resultas que la causa produce, y tocar al conocimiento de su espiritual jurisdicción, para que inteligenciado de ello providenciar lo que estime conveniente [...].

El expediente concluyó cuando el Vicario respondió:

> Aunque no me son indiferentes los exesos del P. González, habiéndose este secularizado antes de que el Alcalde Ordinario remitiese el testimonio, y habiéndosele intimado a dicho religioso qe en el preciso termino de ocho días saliese pa el Obispado de Oaxaca, cuyo Sor Ilmo. le admitió en su domicilio, a el toca el conocimiento sobre este eclesiástico.

[97] AGN, Ramo Criminal, vol. 607, exp. 6, fs. 33–57.

De cualquier manera, el amancebamiento respondía a la necesidad de ayuda y compañía mutua, y conllevaba mayor libertad y sinceridad que en el fatal matrimonio cristiano, voluntad para permanecer unidos y por lo tanto menor violencia en la relación y mayor entrega mutua.

En la mentalidad de las personas no fue considerada una falta grave y por su extensión y discreción fue una práctica que nunca pudo ser eliminada.

El incesto, como uno de los peores crímenes de la naturaleza humana, fue muchas veces vinculado con Satán e incluso con el Anticristo.[98] En el proceso de aculturación y transculturación del Nuevo Mundo y dentro del discurso para la conquista de los cuerpos, la actitud de la Corona y de la Iglesia novohispanos respecto a los indios recién cristianizados de los primeros tiempos de colonización fue especial. Era imposible imponer el modelo repentinamente, por lo que la legislación española tuvo que adaptarse a las circunstancias.

En la lucha contra la poligamia se consideró sólo legítima a la primera mujer de todas las relaciones, para los casados con hermanas y hermanos se ratificaba el matrimonio en tanto se consultaba al Papa. Los matrimonios contraídos entre sobrinos, tíos y cuñadas se aceptaban como válidos, y se dispensó el tercero y cuarto grado de consanguinidad y afinidad.[99]

En ese entonces, fray Alonso de la Veracruz había pretendido elaborar una teología que correspondiera a la realidad novohispana, y en su *Speculum Coniugiorum* abría las posibilidades de interpretación del modelo cristiano de conyugalidad para los recién cristianizados. Al plantear la ley natural anterior al evangelio revolucionaba los parámetros. Aceptaba la poligamia para los no conocedores del evangelio y se abría a las probabilidades de la costumbre, cuando ésta no se opusiera a la ley natural. Fray Alonso avanzaba afirmando que la indisolubilidad del matrimonio hasta la

[98] Juan Ruiz de Alarcón en una de sus comedias lo relacionó con el Anticristo. En ella la madre del Anticristo le informaba a éste que era fruto de varios incestos, el de Mancer con su hermana Sabá, del que nace la madre del Anticristo, otro del de Mancer con su hija, que al fin comete incesto con su hijo quien la mata. Véase Escena segunda del Acto primero en *Comedias de Juan Ruiz de Alarcón* en PAE XX, págs. XXII y XXIV, pp. 359–360, citado por Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 259.

[99] José Maria Ots Capdequí, *Manual de historia del derecho español*, pp. 236–240.

muerte no era asunto de la ley natural, y tampoco el impedimento de parentesco de afinidad y consanguinidad, con excepción de la relación padre–hija.

Aceptaba la existencia de estas prácticas de acuerdo con la ley natural aunque siempre esperanzado en imponer, cuando se conociera, la ley del evangelio; sin embargo, la aceptación de la idea de apertura a otras cosmovisiones era ya un gran avance de importancia. Para el despotismo moderno del siglo XVIII, el pensamiento cambiaría.

Para este periodo, los procesos llevados a cabo por este delito son escasos, y el delito más que referirse a relaciones sexuales entre padres e hijos se llevaba a cabo entre parientes en algún grado no permitido. Estaba frecuentemente vinculado también a violaciones y adulterios.

La infracción del incesto implicaba la intervención de la jurisdicción civil, pero también de la eclesiástica porque intervenían las "penitencias públicas medicinales". Muchas de las relaciones incestuosas se daban a través de violación y el que iniciaba la infracción era generalmente el hombre. Cuando el hombre era casado, la Iglesia intervenía privándolo del derecho de pedir el débito conyugal y "la habilitación del matrimonio" o pedir la dispensa al castigo se hacía cuando el reo era perdonado por la autoridad civil o cumplida su pena. La habilitación conllevaba un trámite que consistía en acudir primero al cura de la parroquia para que éste impusiera las penas penitenciales para después continuar el trámite con el provisor y vicario con el fin autorizara la reunión matrimonial. Las penas penitenciales podían consistir desde rezos y misas hasta una excomunión temporal. Cuando el delito era conocido primero por la Iglesia, ante la gravedad de éste, y considerando que tal incontinencia era imposible de remediar con sólo penas espirituales, la Iglesia aprehendía y encarcelaba al infractor para después pasarlo al brazo secular.

Esto sucedió con Fernando Campos, casado con Ignacia Bargas, que violó a su cuñada y fue encerrado en la Cárcel Eclesiástica, era un reo reincidente pero su esposa solicitó la reunión matrimonial por:

A Francisca, que se encontraba depositada "en una casa honrada", y a Nicolás se les reclamó que era imposible no conocieran su parentesco, y a ella, se le reclamaba no haberlo investigado antes de haber cedido a la petición sexual, a lo que ella respondió: "Que no le dio lugar a hazer la averiguación porque esto fue violento".

El defensor de Francisca demostró que ni Francisca e incluso Nicolás desconocían el parentesco por nunca haberse dicho los apellidos y haber sido criada Francisca lejos de ahí, por lo que solicitó:

> No debe considerarse a mi parte rea de incesto, sino del todo agraviada y ofendida y como tal digna de recompensa.

Y pedía para ella:

> Que don Nicolás le resarsa el daño dotandola suficientemente que es uno de los medios que el texto canonico recivido en practica prescribe.

El abogado de Nicolás alegó que el reo no podía considerarse incestuoso y que no estaba obligado a dar la dote porque sólo debe dotar el que no quiere cumplir lo pactado y aquí el impedimento no provenía de su defendido. Finalmente, el juez exoneró a los reos del incesto por su ignorancia y su minoría de edad, negó la solicitud de dote y alimentos para Francisca, pero desterró a Nicolás por cuatro años.

Resulta interesante que aquí a la Iglesia ya no le interesara mucho aquello que en los siglos anteriores era lo fundamental, el cumplimiento de la promesa de matrimonio y que tampoco las autoridades civiles se preocuparan por compensar a Francisca por la virginidad perdida.

ERAN PALABRAS frecuentes en la infracción de la solicitación. Ésta consistía en que con pretexto, en relación o durante el sacramento de la penitencia, el confesor invitara, indujera, presionara o solicitara a sus penitentes, o a través de ellas a terceras personas o en intermediación para otras personas, a cometer actos o emitir discursos en contra de la castidad. Se consideraba solicitación hacer proposiciones deshonestas, intentar seducir a sus hijas de confesión antes, durante o después de ésta, o con pretextos espirituales.

Cualquier acto que implicara sensualidad entre el eclesiástico y la solicitada[102] era considerado "'acto torpe" desde un roce de dedos o manos hasta el tocamiento de partes del cuerpo o la realización del coito.

Entre los discursos ilícitos se encontraban todos aquellos que abordaban de alguna manera la sexualidad y más aún aquellos que tuvieran el tinte de insinuación o invitación a la relación sexual.

Desde los primeros padres de la Iglesia como Gerardo de Cambray, la preocupación por la castidad del clero había sido ya fundamental, este padre insistía en que:

> El eclesiástico que ha dejado de militar del siglo y ha entrado asi en el terreno de Dios, no puede, sin daño para el cingulum esclavizarse al lecho conyugal.[103]

Porque la sexualidad le haría perder su libertad, ya que dejaría de estar sujeto a la ley divina. Casiano enfocó gran parte de su obra a la lucha por la castidad de los monjes,

[102] Se tratará de solicitadas porque de 105 expedientes consultados, sólo en dos se solicitó a hombres. Se detectaron procesos desde el año de 1780 hasta 1807, en que "desaparecen" de los archivos del tribunal del Santo Oficio.

[103] Georges Duby, *El caballero, la mujer y el cura*, Madrid, Taurus, 1985, pp. 98–99.

consideraba la fornicación como el peor de los vicios en relación a la vergüenza, y le otorgaba un cualidad ontológica especial: ser un vicio proveniente del cuerpo, un vicio que a pesar de ser innato y natural había que erradicar. Para Casiano la fornicación era el pecado capital más especial por ser origen de recaídas y en su V Conferencia escribió sobre este pecado reconociendo la existencia de tres tipos distintos: la que es entre dos sexos o fornicación, la que es sin contacto con mujer o *inmunditia*, y la que es concebida por el pensamiento o libido. Se encontraba muy preocupado por los sueños y fantasías sexuales tanto homo como heterosexuales, y consideraba que aquellos que habiendo dominado su interés sexual por otros seres, habían controlado también la polución, llegaban a la meta de la virtud. Señalaba una relación de causalidad entre el exceso de comida y el deseo de fornicación, relacionándola con la gula y el orgullo, por lo que era necesario vencer este vicio a través de mortificaciones.[104] En España los religiosos mismos censuraban desde los siglos XVI y XVII la vida poco recatada de algunos miembros del clero, como fray Facundo de Torres, abad de Sahagún, en su *Philosophia moral de eclesiásticos*[105] en la que criticaba a los clérigos mujeriegos:

> Tales juzgo a los eclesiásticos, que no debiendo querido ser casados, procuran amistades de mujeres, que es cierto que no lo hizieren si no les arrastrara el deseo.

En América, ya algunos cronistas criticaban las costumbres poco ortodoxas del clero, como Gonzalo Fernández de Oviedo que señalaba:

> En lo de las Indias pareseles que, como está lexos el Papa y que en otras partes se ha usado casarse clerigos, que aca,

[104] Michael Foucault, "La lucha por la castidad", en Philippe Ariès, *Sexualidades occidentales*, México, Paidós, 1987, pp. 34–40.
[105] Obra publicada en Burgos en 1602 y en Barcelona en 1621, citada por Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 183.

> que avemos menester gente para poblar estas tierras, que todo se ha de disimular y tolerar.[106]

Y el problema de los solicitantes se presentaba también dentro de las corrientes iluministas. Se tenían antecedentes peligrosos como los alumbrados de Llerena, y después en el siglo XVII Miguel de Molinos, pues el molinosismo (no confundir con el molinismo del que ya se comentó) era una corriente que mezclaba la espiritualidad católica con una elevada sensualidad y la fácil caída en las sexualidades prohibidas. Carlos III inscribió este problema en el mejoramiento de la calidad del clero poniendo gran énfasis en la enseñanza y preparación del personal eclesiástico, y posteriormente en la reforma de la vida conventual.[107]

Para fines del siglo XVIII como la solicitación alteraba la legitimidad de la Iglesia y lesionaba el sacramento de la penitencia, constituyó una de las preocupaciones más importantes del Santo Oficio y el ejercicio de sexualidad más perseguido por el Tribunal. El énfasis colocado en la persecusión de este delito era fundamental para la conservación de la legitimidad del discurso cristiano.

Los discursos por la castidad del personal eclesiástico, iban y venían proliferando por doquier, pero ¿cuál era la respuesta real de hombres y mujeres frente a esta práctica sexual, y cómo se inscribían en ésta las relaciones de género?

En los documentos analizados se observaron similitudes, línea de conductas parecidas y algunas circunstancias y condiciones comunes a todas las solicitaciones. Los confesores iniciaban todo pretendiendo tener con las penitentes una relación que podríamos considerar erótica, no siempre con fines de coito. La solicitación por lo general era con fines

[106] Gonzalo Fernández de Oviedo, *Las quinquagenas de la nobleza de España*, Madrid [s. e.], 1880, pp. 382–383, citado en Julio Caro Baroja, op. cit., p. 176.

[107] Para el tema que nos ocupa y en relación con la Reforma Conventual en Nueva España, consúltese *La carta a una Religiosa para su dirección y desengaño, obra del padre*, José Ortega Moro y sátira a la Relajación de la vida de las monjas, Imprenta del Seminario Palafoxiano, Puebla, 1774 (Centro de Estudios Históricos, Condumex).

personales aunque también se dieron casos en que los confesores actuaban como intermediarios de otros hombres.

La solicitación se llevaba a cabo generalmente después de que el eclesiástico ya había confesado varias veces a la mujer y existía entre ellos alguna confianza y por parte de él algún conocimiento de la penitente. El confesor empezaba a emplear palabras cariñosas como lo hacía el presbítero Juan Campa que les decía:

> madrecita, te estimo más que a mis otras hijas de confesión.[108]

O el presbítero Pedro Flores que les decía:

> Hijita mía, sólo a ti te quiero, sólo a ti te amo.[109]

Había quien elogiaba la belleza de las mujeres o alguna parte de su cuerpo. Después el acceso, que podía ser a través de regalos que necesitara la penitente, como en el caso de Petra que se encontraba muy necesitada, y a la que Pedro Flores:

> Sentó en sus piernas, sacó el dinero y se lo dió, la abrazó le tocó los pechos sobre la ropa y la cogio la cara todo malicioso aunque sin decirla palabra alguna mas que al despedirse.[110]

O Juan de la Campa que a María Guadalupe Cevallos después de confesarla "le ponía en la mano algun dinero."[111]

A mujeres maltratadas, los solicitantes accedían con palabras acariciantes o consoladoras, como el religioso Antonino Matías García que a Micaela Braza, que era golpeada por el marido, le decía:

[108] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1228, exp. 11, fs. 305, 346, año 1784.
[109] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1405, exp. 17, fs. 282–300, año 1801. Don Pedro solicitó a 12 mujeres. Tuvo relación sexual con cuatro.
[110] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1405, exp. 17, fs. 282–300.
[111] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1228, exp. 11, fs. 305–346.

> Pobrecita de mi hija, como te va con tu marido, y la metía la mano entre la casaquita y la camisa, tocando en los pechos y esto sucedía todas las veces que se iba a despedirse quando se confesaba.[112]

Otros confesores iniciaban la solicitación con preguntas íntimas o discursos de doble sentido, como el religioso carmelita Juan Pablo de Jesús que preguntaba a María, doncella de 11 años:

> Dónde tenía los pechos y la declarante le dijo con ingenuidad donde los tenía y el confesor le volvio a preguntar si ya colgaban, y respondio que sí, repuso el son mentiras tuyas.[113]

En otras ocasiones, los muy avezados intentaban el acceso directo sin mucho preámbulo, según las características de la penitente: ingenuidad, disposición, edad, posibilidades de aceptación, necesidad afectiva. El mismo religioso carmelita a la penitente, Francisca Lazcano, la citó en la portería del convento para que le hiciera un favor; Francisca acudió y:

> A poco tiempo ocurrio este religioso, quien descubriendo sus partes pudendas la dixo, mira que alterado estoi, y sino consientes me caigo muerto, y consumo la copula con ella.[114]

O el franciscano Francisco Castellanos que después de confesar a Clara Ramírez:

> Ella se paro del asiento diciendo que ya se iba, pero el religioso la detubo, la quito el paño, se sento sobre el, la estiro de las naguas la abrazo y beso, metiendola entre sus piernas, sin embargo de la resistencia que hacía, que consiguio inmediatamente el haberla descubierto abriendole las

112 *Cf.* AGNM, Ramo Inquisición, vol. 1374. exp. 9, fs. 148–157, año 1793.
113 *Idem*, vol. 1473, exp. 13, fs. 81–91, año 1807.
114 *Ibidem.*

> naguas y tocandole las partes indecentes, descubriendose igualmente para el acto torpe.[115]

En general, la solicitación se envolvía en un gran acto erótico de palabras, susurros y caricias. Casi todos los solicitantes emitían palabras cariñosas, pero había quienes como el presbítero Manuel Muños que fantaseaba sexualmente describiendo la cópula a sus confesadas y después preguntaba a Josefa Franco:

> ¿Si havía hecho alguno de estos pecados? como de haverse puesto a qe algun animal lamiese las partes; o se había metido los dedos en ellas, o algun cabo de vela, o algun trozo de ropa, o cortandose el bello?[116]

Las caricias iban desde apretones de manos y abrazos "amistosos", hasta el tocar la cara con los dedos a través de las rejillas de los confesionarios, o como el religioso fray Juan de Jesús María que a María Ignacia Travieso:

> En una ocasión mandada por él, metió la declarante un dedo por la dha regilla, se la moxo con saliva diciendola se lo metiese en la boca como lo executó.[117]

Todo lo cual estimulaba particularmente el erotismo femenino, por la carga erótica que significaba un ser superior interesado en el profundo femenino, y una tensión erótica de la insistencia, de las palabras y del tacto.

El confesor representaba poder, guía, protección y solución a problemas materiales, podía significar también un ascenso moral o social o un modo de vida.

En el acceso en plena confesión podían translucirse varios factores: tal vez un estado de debilidad de la confesante frente a la autoridad de un hombre más culto y poderoso por la

[115] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1217, exp. 17, fs. 228–280, año 1785.
[116] *Idem*, vol. 1217, exp. 17, fs. 228–250, año 1785.
[117] *Idem*, Ramo Inquisición, vol. 1437, exp. 13, fs. 81–91, año 1807.

fuerza de perdonar, o de representar a Dios; el "saber" como poder del solicitante, en virtud de conocer los sentimientos, sueños y deseos de sus confesadas; la situación de la existencia de un posible "chantaje moral" a través del "perdón"; la ignorancia o candidez de las mujeres mezclada a veces con temor, que las obligaba primero a acceder y después a no denunciar.

María Vicenta Huerta varios meses se confesó cada ocho días con el vicario de la parroquia de la Santa Cruz y la Soledad, Vicente Garza, éste un día la citó temprano en su casa y la subió a su cuarto, y:

> La agarró, y la llevó a la misma cama, la tendió, la alzó la ropa y tubo tratamientos deshonestos y ultimamente acto consumado.

Y después la citó por la tarde. Vicenta acudió de nuevo y el mismo vicario le dijo que "era una candida porque había vuelto".[118]

Días después el vicario la visitó en su casa y aprovechando que estaba sola, volvió a tener relaciones, lo curioso es que Vicenta no resistía aunque tampoco parecía agradarle la situación por completo. La Iglesia prohibía a los confesores absolver por el delito, entonces el vicario envió a Vicenta a confesarse con otro sacerdote recomendándole confesar el pecado pero no el nombre del pecador. Ella lo confesó todo y después con ingenuidad se lo contó al vicario. Éste enfureció, la reprendió y la corrió. La ignorancia e ingenuidad de las mujeres llegaba al grado de que desconocían lo que era la solicitación y por ello no la denunciaban, como en el caso de Petra Garduño a la que el sacerdote Pedro Flores cuando ella lo visitó en su casa:

> la abrazó tocandole la cara, y los pechos sobre la ropa, haciendola sentar sobre su cama donde se hallaba él como indispuesto y allá la dio un pellizco en el muslo sobre la

[118] *Idem*, vol. 1229, exp. 8, fs. 243–268, año 1787.

> media y toco su cara con la de ella, sin propasarse a otra cosa, pero con todo deleyte torpe.[119]

Cuando Petra lo confesó a otro sacerdote, éste dijo que tenía que "enseñarla a ella a que estaba solicitada pues no lo sabía".

Para defender la ortodoxia y controlar el comportamiento de los eclesiásticos, las autoridades del Santo Oficio empeñaron gran esfuerzo atendiendo las denuncias y creando medidas para prevenir la desviación. Entre sus medidas preventivas emitieron un decreto en mayo de 1620 con las instrucciones que se daban a los confesores para tratar a los penitentes que denunciaban solicitación. El Decreto señalaba que los confesores podían recibir las denuncias directamente de los penitentes con la condición de que se diera el nombre del denunciado, su calidad, el delito y sus circunstancias, quién, cómo, cuántas veces, en qué tiempo, en qué lugar y con qué cómplices lo cometió; el Decreto autorizaba al confesor a realizar con esto la denuncia en forma, y a absolver con esto al denunciante. El Decreto prohibía absolver antes de denunciar:

> A las personas de entre ambos sexos, que han sido solicitadas, sin obligar antes de absoberlas a que bengan a manifestar ante nos lo que saben de los dhos delitos ni adbertirles la dha obligación o diciendoles que no la tienen de que se siguen muchas y graves ofensas contra Dios [...] y quedando los delitos por punir se haumentan mas cada día.[120]

Amenazando a los confesores que no obedecieran el Decreto con excomunión, suspensión de órdenes y administración de sacramentos, privación de beneficios eclesiásticos, y de prelacías y dignidades en sus religiones a los regulares. Ampliando y aclarando este decreto se dieron dos edictos más, uno en 1690 y otro más en 1730.

[119] *Idem*, vol. 1405, exp. 17, fs. 282–300, año 1801.
[120] *Idem*, Ramo Inquisición, vol. 1412, exp. 8, fs. 133–140, año 1789.

En 1668 se emitió también un edicto que se volvió a promulgar en marzo de 1783 en el que especificaba el aislamiento y la distancia que debería de existir entre las penitentes y el confesor. Se ordenó que sólo se confesaran a las mujeres en muebles con puertas cerradas y siempre por la parte lateral del mueble, a través de una rejilla de orificios tan estrechos que ni los dedos pudieran penetrar. Los confesionarios no podrían estar en lugares apartados u obscuros y en los claustros de monjas debían suprimir las puertas de torno o giratorias. El edicto indicaba que las confesiones de mujeres imposibilitadas o enfermas debían realizarse en lugares que estuvieran a la vista de cualquier persona y con las puertas abiertas. Se trató de evitar que los confesores realizaran su labor en celdas y habitaciones y, por supuesto, con las puertas cerradas.[121]

En la realidad estas órdenes no se cumplían del todo, y tanto el asunto de la prohibición y vetos para el confesor solicitante en el sentido de la absolución del pecado a su copartícipe en él, como el problema de la existencia de lugares para el encuentro erótico y sexual, constituían el centro de atención de esta época.

En todos los documentos revisados, los confesores encontraron fácilmente la oportunidad para su solicitación. Los que sólo acariciaban con palabras afectuosas o levemente con los dedos, lo hacían incluso a través de "la rejilla"; los que se atrevían después a abrazos y besos, al lado de confesionarios poco frecuentados, en los rincones de la iglesia, en las porterías y con cualquier pretexto de saludo o despido; y los que se excedían tenían el acceso a las mujeres en sus casas solicitándolas ahí o peor aún, las invitaban a sus celdas. Lo curioso es que las mujeres aceptaban tácitamente acudir a los dormitorios de los confesores.

Por ejemplo, con el religioso Antonino Matías García, Agustina Pozos durante siete años cada mes se confesaba y después entraba a la celda del religioso que le obsequiaba cosas, la besaba y manoseaba. Agustina se confesaba con este

[121] René González Marmolejo, "Clérigos solicitantes perversos de la confesión", Sergio Ortega (coord.), *De la santidad a la perversión*, pp. 244–246.

religioso aunque "por vergüenza" nunca le confesaba lo que habían hecho juntos, y así, ella tenía tranquila la conciencia y él, también. Agustina era casada pero ello no obstaculizaba las visitas. Don Matías acostumbraba confesar a las mujeres y después invitarlas a su celda a tomar chocolate y así Cayetana, Maríza Josefa y Micaela, sucesivamente, fueron sus invitadas, todo era como un juego que se repetía, pues una misma mujer podía jugarlo muchas veces.[122]

Por lo menos siete mujeres (que son las que testificaron) fueron las que tuvieron alguna relación con fray Juan de Jesús María, religioso carmelita y cada una de ellas en varias ocasiones y por bastante tiempo; a una sólo la acariciaba, a otra le hacía preguntas íntimas, a otra le pedía se desnudara sólo para mirar, a otra le pedía directamente el acto sexual, a otra le ofrecía casa y amancebamiento, todo dentro del convento, volviendo cada una en más de dos ocasiones.

En contra de don Pedro Flores testificaron ocho mujeres aunque sólo copularon con el sacerdote cuatro, ya que a veces el placer también se encontraba en otros actos y momentos; el padre hablaba de amor con las niñas del convento de Santa Inés e incluso les escribía cartitas amorosas, a otras las acariciaba y, según la mujer, era la promesa y el ofrecimiento. Pedro confesó que una de ellas, durante cuatro meses lo buscaba en su celda cada semana voluntariamente para "retozar" y siempre argumentó en su favor, que a todas las trataba con la expresión de "hijitas".[123]

Don Vicente Garza actuaba invitando a sus penitentes a su cuarto, pero también visitando con frecuencia a sus hijas de confesión en sus casas, donde tampoco se resistían; algunas hasta lo cuidaron mucho tiempo durante una enfermedad.[124]

El padre Francisco Castellanos aceptó en su proceso que había tenido diversas relaciones con 13 mujeres. De ellas sólo una lo rechazó y abandonó al primer intento, pero doña Teresa Tapia, si bien nunca le permitió la cópula, durante

[122] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1374, exp. 9, fs. 148–157.
[123] *Idem*, vol. 1405, exp. 17, fs. 282–300.
[124] *Idem*, vol. 1229, exp. 8, fs. 243–268.

año y medio siguió el mismo rito cada ocho días: lo visitaba en su celda, donde la besaba y manoseaba y después el padre la confesaba de todo, menos de su relación con él. Cuando por algún motivo sus hijas de confesión se confesaban con otro sacerdote, don Francisco las prevenía e incluso amenazaba para que no lo delataran. Dos de esas mujeres se molestaron con su solicitación, una lo mordió cuando casi la violó, y la otra no lo dejaba por temor al escándalo que podía generar un cambio de confesor. Francisco se aprovechaba del poder del perdón y de su poder cultural sobre sus ignorantes penitentes y así lo aceptaba:

> Con María Catalina valiendome yo de su sinsensatez e ignorancia la hize cometer muchos excesos, el primero fue subirla a mi abitación, tenderla boca abajo, le alze las naguas, y la azote con el fin de tener aquella vista tan torpe, otras veces la postraba en tierra para ver mejor sus carnes teniendo con ella mui torpes manoseos; varias veces fui a su casa y ejecutaba lo mismo sin qe ella dejase de confesarse conmigo, pero no la absolvía ni la mandaba comulgar.[125]

La cuestión de la absolución tenía que ver con las condiciones que las bulas contra solicitantes habían determinado como condición para serlo. Un solicitante actuaba como tal cuando su acción tuviera algo que ver con el sacramento de la penitencia.

Las mujeres en general no realizaban voluntariamente la denuncia, casi siempre lo hacían por la presión de otros confesores y todas demostraron gran ignorancia y algunas mucha candidez. Pocas temían, a menos que la solicitación fuera muy directa o agresiva, como las que realizaba el padre Manuel Muñoz, que a Luciana Ruiz, la primera vez que la confesó le preguntó que:

[125] *Idem*, vol. 1415, exp. 9, fs. 131–146.

> que estado tenía? y respondiendole que doncella, la preguntó si tenía pelos en sus partes y de que tamaño?[126]

Luciana se asustó y no volvió. A Catalina, el padre Muñoz le daba miedo porque le había preguntado

> si se havía enredado con algun hombre? que si se ha manoseado en partes ocultas? si le bajaba la costumbre?

Pero no lo dejaba porque decían que era un santo que adivinaba los pecados.

Los confesores solicitantes no eran insensibles, como el capellán del Hospital Real de Indios que se enamoró perdidamente de una de sus solicitadas,[127] que además fue la única que lo denunció, o el caso del proceso que el Tribunal siguió contra fray Pedro Vidarte y la monja Margarita López, que más que proceso por solicitación lo fue por amor.[128] La relación de confesor penitente había durado un año y diez meses, pero desde los dos primeros meses se enamoraron y empezaron a enviarse cartas (un total de 69). Él intentó dejarla pero ella amenazó con salirse del convento, y Margarita lo seducía hasta que "finalmente sucumbió". Ella consiguió la llave de la reja de negocios del convento y se encerraban cerrando por dentro frecuentemente. Un día, decidieron autodenunciarse, pero Pedro le pidió a Margarita esperarse hasta después del capítulo intermedio de su provincia, y que lo hiciera antes que él, para que la autodenuncia fuera a través de su confesor y no se supiera en el convento. Margarita se autodenunció como provocadora, y muy arrepentida había empezado a hacer penitencia antes de la autodenuncia, y Pedro tenía excelentes referencias en su carrera eclesiástica, por ello para proteger la reputación de ambos se realizó una causa corta y discreta. Sin embargo, el

[126] *Idem*, vol. 1217, exp. 17, fs. 228–250.
[127] *Idem*, vol. 1217, exp. 3, fs. 86–108.
[128] *Idem*, vol. 1427, exp. 20, fs. 115–119, año 1807.

castigo fue el más duro que pudimos observar de todos los procesos, aun mayor que el del más grande solicitante.

A Margarita se le prohibió "so penas de excomunión bajar a la reja durante un año", se le ordenaron oraciones mentales, lectura de libros místicos y doble ración de ejercicios espirituales; a Pedro lo privaron en forma perpetua de la posibilidad de confesar, le ordenaron los mismos ejercicios espirituales pero lo desterraron al Convento de Chalma por cuatro años, prohibiéndole además viajar a la capital en tanto Margarita viviese.

Los procesos no eran rápidos, primero tenían que reunirse además de la primera denuncia, mínimo otra, y testimonios, y después encerraban al reo en las cárceles secretas de la Inquisición, en tanto continuaba el proceso. En el caso del presbítero Vicente Garza, el proceso y las investigaciones duraron cinco años al término de los cuales nunca se encontró al acusado;[129] en otro caso, el de Juan Campa, el desorden del Tribunal era tal, que al señor Inquisidor le parecía haber conocido una denuncia de años antes contra el mismo Campa, pero no pudieron encontrarla.[130] En ocasiones los procesos no avanzaban porque sólo se presentaba una sola denuncia como en el caso de fray Josef Garza, religioso mercedario,[131] o el presbítero Ignacio Araujo,[132] y en ocasiones se suspendían por faltar un testimonio aunque fueran flagrantes y graves las solicitantes como en el caso de Matías García, el fraile Antonino[133] del que tanto se ha tratado.

La autodenuncia ayudaba a disminuir la pena, así como buenas referencias de vida y costumbres y un "profundo arrepentimiento". En sus defensas, los reos se preocupaban mucho por señalar no haber herejicado ni apostatado de la religión católica y algunos se empeñaban en aclarar que no habían absuelto a sus cómplices por el delito. Todos tenían

[129] *Idem*, vol. 1229, exp. 8, fs. 243–268.
[130] *Idem*, vol. 1228, exp. 11, fs. 305–343.
[131] *Idem*, vol. 1213, exp. 21, fs. 207–209.
[132] *Idem*, vol. 1401, exp. 10, fs. 27–133.
[133] *Idem*, vol. 1374, exp. 9, fs. 148–157.

que aceptar su "perversa conducta" y la mayoría volvía a pretextar "fragilidad", "pasión", "lujuria temporal"; alguno llegó como fray Juan de Maria y José, el religioso carmelita, a alegar "obscuridad de memoria y entendimiento" para fingir no acordarse de sus actos.[134] El dictamen del Tribunal tenía que ver con la uniformidad de los testigos, lo sincero de los testimonios y "lo substancial de ellos".[135] Podía denunciarse a nombre de difuntas y muchas veces la imposibilidad de absolver a la solicitada hacía temer al solicitante ser acusado y se autodenunciaba. Como lo fundamental era cuidar el prestigio de la Iglesia y del sacramento de la penitencia, los procesos se llevaban a cabo con mucha discreción, las aprehensiones y las penas. Éstas siempre consistieron en la reclusión y destierro del solicitante para realizar penas espirituales; a confesar y comulgar, a ejercicios espirituales bajo vigilancia; a ocupar el último lugar entre los sacerdotes de su comunidad y a ser privado de voz activa y pasiva y a la prohibición de celebrar misa y confesar. Todo esto por un tiempo determinado según la gravedad del caso.

En realidad se trataba de retirar el elemento perturbador nada más, porque en el fondo se comprendía quizá que "la moral" tenía que "adaptarse" de alguna manera a la realidad cotidiana. Un celibato muchas veces violado debía tener fuertes razones físicas, sociales y psicológicas, muy aparte tal vez de la ignorancia relativa de la doctrina cristiana.

Si la solicitación conllevaba violencia, tal vez moral, erótica, verbal o física y emotivas, es claro por otro lado que es la infracción sexual con la mayor carga erótica, por el elemento de tensión y los factores que intervienen en ella.

El erotismo es una necesidad básica del hombre que implica ansiedad por ser únicos, exclusivos para otra persona, aunque sea en forma temporal y aun por cortos momentos y la solicitación estimulaba y satisfacía erotismos femeninos y masculinos. Satisfacía el erotismo masculino visual y geni-

[134] *Idem*, vol. 1437, exp. 13, fs. 81–91.
[135] *Idem*, Ramo Inquisición, vol. 1217, exp. 17, fs. 228–250.

tal, un erotismo sin amor, sin compromiso, sin obligación, casual y siempre renovado, sin responsabilidad, en suma, libre; pero también complacía el erotismo femenino ligado al tacto, al olor, al oído; la relación con un ser superior y poderoso que se fija y ocupa de la mujer, relación erótica con el admirado, en medio de trastorno por ser el mismo ser respetado, el violador de sus propios paradigmas. Representaba una vorágine de sensualidad por la seducción, la tensión, el misterio, el sigilo. Era la ausencia de verguenza, el encuentro erótico puro sin responsabilidades ni consecuencias. Significaba la posibilidad de un continuo juego de seducción, de pasión libre y de catarsis de fantasías sexuales. Constituía el privilegio para aquéllos a los que se impedía el ejercicio de la sexualidad, esa que no puede ser sustituida ni sublimada. La seducción y este erotismo generaban tal vez una energía distinta, tal vez una idea cercana a una carnalidad espiritualizada, posiblemente otra forma de religiosidad.

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 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 a la bigamia constituía una paradoja irónica, por un lado representaba la aceptación del modelo cristiano de conyugalidad, pero por otro, resultaba un excesivo cumplimiento. Los bígamos escuchaban y aceptaban el discurso cristiano, pero lo asimilaban y aun interpretaban según su propia cosmovisión, y si San Agustín definía el delito como el apartarse del bien y el pecado como incurrir en el mal, quizá percibían o querían 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 menor falta y la poligamia implicaba engaño, mentiras, 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 había que demostrarse soltero o viudo; algunos compraban testigos, otros cartas probatorias, hubo incluso osados, que en su afán por el sacramento, falsificaron documentos eclesiásticos. Como ejemplo tenemos a doña Ignacia Romanategui, quien 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 envió el documento 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 su falsedad ¡por cuestión de formas!, la pobre doña Ignacia no se había actualizado en la redacción oficial, y así el licenciado Juan Antonio Bruno señaló los errores en la falsificación:

> La conclusión de las certificaciones que se acostumbre dar, ya sea en relación o ya a la letra; pero jamás se pone por principio dha, ni decreto alguno: lo segundo siempre se expresa y debe hazerce assí: el dia en que se dio sepultura ecca al cadaver y dha certificación no expresa el día en que se sepulto el de dho Juan Lara: lo tercero, haze mas de cincuenta años, que no se acostumbra en las parroquias de esta ciudad poner en las partidas de entierro aquellas expresiones de *entierro mayor capa de coro, cinco pozas* para constancia de la calidad del entierro.[136]

Otros lograban corromper a alguna autoridad como don Luis López, que se valió de don José Guerrero, escribiente de la Contaduría de Tributos que le facilitó la "dispensa de las proclamas".[137]

Algunos se cambiaban de nombre como Francisco Xavier Villarreal que para su segundo matrimonio se quitó el apellido del padre y presentó testigos que declararon que lo conocían y "que no había dado su palabra a otra mujer";[138] y hubo quien para no tener problemas en las amonestaciones alegaba ser oriundo de una región distinta de la que había nacido.[139]

136 *Idem*, vol. 1285, exp. 17, fs. 146–152, año 1788.
137 *Idem*, vol. 1243, exp. 14, fs. 51–166, año 1783.
138 *Idem*, vol. 1211, exp. 15, fs. 302–303.
139 Don José Antonio Eschameneas fingió ser de Aguascalientes siendo español de Cádiz. Vease AGN, Ramo Inquisición, vol. 1224, exp. 1, fs. 229–254, año 1782.

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.[140] El Tercer Concilio Mexicano, por ejemplo, fue el que acuñó el término de 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 extensión del territorio novohispano y la 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 momento colonial acudió al brazo secular, pero como auxilio complementario.

Para esta época en el delito de bigamia intervenían inquisidores, las autoridades reales y también los provisores, porque a las autoridades civiles se les había empujado en 1788, y a los provisores correspondía la comprobación de legitimidad de matrimonios y la anulación de los otros.

El proceso se iniciaba con las denuncias, que en ocasiones eran de conocidos o de los propios cónyuges afectados, algunos otros como José Eschamenas se autodenunciaban ante fuertes presiones materiales, o por problemas de conciencia como Narciso Zegarra.

José Eschamenas había llegado a Veracruz en 1757 desde Cádiz como pilotín en un barco. En 1763 contrajo nupcias con María Garzilazo, quien a los dos años lo engañó con otro hombre. José dejó su hogar y se trasladó a Guanajuato, donde trabajó de maestro de escuela, panadero y varillero. María Garzilazo lo había corrido de su casa, pero cada año regresaba con la petición y la intención de que lo aceptara en el hogar de nuevo. En 1771 llegó a Guadalajara, donde conoció y se amancebó con María Xaviera López, pero a los

[140] Dolores Enciso, "*La legislación sobre el delito de bigamia y su aplicación en Nueva España*", en Sergio Ortega, *El placer de pecar, op. cit.*, pp. 256–257.

tres meses los arrestó el Juez Real, y el casarse era la única manera de conseguir la libertad. Una vez libre intentó averiguar, antes de casarse, el paradero y la posible muerte de su primera mujer sin conseguirlo. Xaviera entonces le sugirió huir de ahí y, disfrazada de hombre, escaparon de Guadalajara, pero el brazo de la ley los alcanzó. Xaviera lo presionaba para que la sacara del depósito en que se encontraba, y José intentó en dos ocasiones sacarla por la fuerza sin éxito, finalmente, el párroco del lugar le ofreció dinero y facilidades con tal de que se casara, y así:

> llevado por la pasión y de la promesa qe a la dha mujer le avia echo y pa sacarla del charco a costa mia dixe qe no tenía impedimento.

Entonces acudió a dos amigos que aceptaron mentir para él afirmando que era oriundo de Aguascalientes, y contrajo segundas nupcias. Pero resultó que Xaviera le daba "muy mala vida" y José lo achacaba como castigo por su error. Entonces pensó en dejar un tiempo a Xaviera para intentar arreglar el problema y se trasladó a la capital para investigar sobre la primera esposa; ahí se enteró de que había muerto. José pasó de inmediato al Sagrario de la Catedral para obtener el certificado de defunción y con él:

> deseoso de poner remedio a tanto enredo y conseguir la gracia como cristiano.

Se presentó con el párroco que consultó con el obispo, y éste lo envió al Tribunal.

Narciso Zegarra, mulato, capitán del Regimiento de Pardos, oriundo del pueblo de Concepción en Chile, había contraído allí primeras nupcias. Movido por su trabajo llegó a Santiago de Chile, donde un canónigo lo forzó a casarse con una de sus esclavas que ni conocía, a pesar de que él se defendió, alegando ya estar casado. Cuando un hombre de Concepción llegó a Santiago y supo del segundo matri-

monio, lo acusó de bígamo aunque el canónigo lo protegió, le dio dinero y cartas aclaratorias para el deán de Concepción, que lo envío con su primera mujer. Narciso resolvió huir y después de viajar por varios países llegó a México y se casó con María Guadalupe Robles, con la que tuvo un excelente matrimonio y nueve hijos. Pero Narciso no podía ya más con la culpa y acudió a tres diferentes confesores para que lo ayudaran y ninguno le resolvió nada. Narciso culpaba a Satán por no poder arreglar su problema:

> pues he llegado a pensar que el demonio le anda persiguiendo visiblemente para que no se denuncie [141]

hasta que pudo autodenunciarse en el Santo Oficio donde las autodenuncias eran tratadas con mayor benevolencia.

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 como en el de Narciso, se les ponía como cárcel su lugar de residencia.

A veces la infracción a la sexualidad permitida iba acompañada de otros delitos y muchos bígamos fueron descubiertos en los procesos por otros delitos, como en el caso de la bigamia de María Ignacia Zapata, que fue descubierta en un proceso por heridas y turnada al Santo Oficio por el Alcalde del Crimen.[142] En los discursos acusatorios el Santo Oficio intentaba vincular la bigamia con herejía o seguimiento de Lutero o Calvino,[143] 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 ba-

[141] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1407, exp. 5, fs. 100–116.
[142] *Idem*, vol. 1284, exp. 12, fs. 94–110, año 1787.
[143] *Idem*, vol. 1211, exp. 15, fs. 302–303 año 1782.

jo presión de autoridades y familiares y los avatares de la existencia los conducían a otras geografías y 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, fueron tolerantes y aun positivamente críticos, como en el caso de Narciso Zegarra, en el que el Inquisidor censuró fuertemente a los confesores de éste:

> encargo a don Juan Bruno se encargue que charitativamente atienda a este pobre espontaneo para qe se evite la desgracia frequente en este reyno de encontrar con confesores ignorantes.[144]

Lo que sucedía es que los inquisidores letrados 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 objeto separar las uniones ilegales, pero al mismo tiempo desunían también la legítima.[145] Tal cosa sucedió con Cristobal Obando, José Lorenzo Ruiz y Pedro Bullhe, cuyas esposas residían en España, ellos se casaron de nuevo en territorio mexicano y fueron desterrados a un presidio en África;[146] o con María Francisca Velázquez, María Eusebia Sánchez y Juana Maria Valenzuela, que por bígamas, para 1790 llevaban recluidas en el recogimiento cuatro años, dejando escindidas a las familias que supuestamente se presumía unir.[147]

[144] *Idem*, vol. 1407, exp. 5, fs. 100–116.
[145] Dolores Enciso, *op. cit.*, p. 276.
[146] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1048, fs. 115–118v; y vol. 1250, fs. 208-207.
[147] *Idem*, vol. 1248, 100–101.

Tal vez pudiera sintetizarse la explicación de la extraña y complicada conducta de los polígamos y su aparente pasión por el sacramento del matrimonio, en algunas circunstancias de fondo: una trashumancia intensa, grandes necesidades materiales para la supervivencia, interiorización distorsionada del discurso sobre el pecado e intento voluntario de redimirlo, junto a presiones policiacas para exterminar los amancebamientos.

En este periodo, un porcentaje muy alto de casos 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 colocaba a las personas entre la espada de la justicia y la pared de circunstancias materiales y afectivas difíciles.

Los polígamos sabían que vivían fuera de la norma, eran descubiertos, algunos lo aceptaban y pedían perdón, otros se justificaban y otros también lo negaban, como Gertrudis Mancilla, que se casó en México en primeras nupcias con Isidro Hernández de oficio aguador,[148] como éste le daba "mala vida" lo dejó y después se casó en Apam con Astacio de la Cruz. Cuando se enteró que la Inquisición la requería, intentó huir a Toluca consiguiendo a cambio de favores sexuales la ayuda de un arriero, finalmente, en las cárceles secretas alegó no acordarse de haberse casado la primera vez.

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 este periodo se observó una disminución notable de la cantidad de estos procesos en relación con la de tiempos

[148] En este expediente del AGN, Ramo Inquisición, vol. 796, exp. 1, fs 1–9v, año 1780, volvimos a encontrar al pintorezco personaje descubierto en los expedientes del Ramo Penales del AJDF, "el Cantaloro", el hábil y pícaro lenón del que no habíamos conocido su sentencia. En este expediente se refieren a él como "el que sacaron emplumado por la Real Sala del Crimen destinado apresidio", castigo característico para lenones, apareciendo aquí como testigo de la boda de Gertrudis con Isidro.

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 hubiera 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 supresión de los ilícitos continuaba, el problema más bien radicaba en que mientras la Iglesia se retraía, el Estado no contaba con las capacidades suficientes para perseguirlo. Carecía de la gran red de información y comunicación que representaba el personal eclesiástico, el poder de la difusión de los edictos y la posibilidad de la reconciliación con Dios para las delaciones. Algunos autores afirman[149] que el Santo Oficio se retiró de los procesos por poligamia en 1789, la autora de este trabajo encontró la última ingerencia de la Iglesia en el delito para 1800.

[149] Dolores Enciso, *op. cit.*, p. 279.

Lo nefando

En estos tiempos de luces, el concepto de sodomía se aplicaba a los pecados en los que el semen se perdía. Sodomizar era no utilizar o desperdiciar el semen, no colocándolo en el lugar adecuado para la generación, de ahí que los pecados contranatura como el coito anal u oral, el bestialismo y la homosexualidad entraran en esta categoría.

Nefando era lo que por terrible no podía mencionarse, y la sodomía era el pecado nefando por antonomasia. Dentro de las infracciones al modelo cristiano de sexualidad, la sodomía era la falta más repulsiva, criticada, despreciada, pero también y por ello, la que con mayor cautela se ocultaba.

Entre los pecados contranatura se encontraba la sodomía y la bestialidad. Las molicies, autoplacer o masturbación, y la bestialidad o placer con animales. La sodomía podía ser perfecta cuando la realización del coito era con una persona del mismo sexo; o imperfecta, cuando se realizaba con persona del sexo opuesto, pero cuando la penetración era por un lugar "inadecuado".

El coito anal era conocido como el acto contranatura por excelencia, y tanto en la Edad Media como en la moderna se asimiló en las mentes colectivas la sodomía a la penetración anal entre hombres, a la homosexualidad.[150]

En la Nueva España de fines del siglo xviii los pecados contranatura, si bien existían eran fáciles de ocultar. En la historia española habían estado siempre vinculados a la jurisdicción inquisitorial, aun en los tiempos de intervención secular, ya que eran los que cargaban con más ostentación la mancha de Satán y muchas veces se les vinculó con herejía. Pero en la secularización de los Borbones, el Santo Tribunal

[150] Rafael Carrasco, *Inquisición y represión en Valencia. Historia de los sodomitas 1565–1785*, Barcelona, Laertes, 1985, p. 32.

fue desplazado, y en 1777 el Tribunal novohispano declaró no tomar conocimiento del delito de sodomía.[151]

Para la persecución y el castigo de estas infracciones, la retracción de la Iglesia significaba la ausencia de la red de delatores, del gran número de familiares de la inquisición, del gran sistema de curas y frailes, de las posibilidades de la confesión, de la eficiente organización y centralización del aparato inquisitorial, de la carga, de la culpa, del miedo y del secreto.

Tal vez por ello o porque estos pecados ya no cargaran dentro de las mentalidades colectivas el peso más denso del estigma, no se observaron redes de infractores pero tampoco ninguna sistematización para la delación y la persecución En documentos inquisitoriales se encontraron homosexuales tras procesos de solicitación, y en los documentos civiles algún caso de bestialismo. No pudimos detectar sodomías imperfectas como delitos denunciados y perseguidos por serlo, pero estamos seguros de su presencia detrás o acompañando a otros delitos.

Por ejemplo, Gregoria Piedra alias "La macho", estuvo presa en la cárcel de la ciudad en cuatro ocasiones por "haverla cogido bestida de hombre",[152] después por pleitos permaneció en la Acordada tres meses y también estuvo en el Hospicio de Pobres. Después por recomulgadora fue confinada en la cárcel eclesiástica y dos veces estuvo en la Cárcel de Corte, pero en ninguna de las ocasiones la causa de la prisión eran sus preferencias sexuales, que si bien se dejan entrever como una molestia para las autoridades porque:

> En las cárceles parece, no se le ha observado mas q la molestia, q ha causado por estarla separando de las mujeres,

no eran el motivo de la preocupación fundamental.

María Gertrudis de la Zerda fue denunciada por Josefa de Yra ante el Tribunal del Santo Oficio, quien declaró que

[151] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1100, f. 82, año 1777.
[152] *Idem*, vol. 1349, fs. 336–350, año 1796.

Gertrudis la había solicitado varias veces para que Josefa pecara como mujer y María como hombre, y como Josefa la rechazara, Gertrudis había afirmado

> que ya no avia de resar y se quito el rosario, ni se avia de persiguar hasta que Dios le apareciera la muger que deseaba.[153]

Y aquí lo importante para el Tribunal fue la proposición herética más que el motivo de ella.

Como pecado atroz los Reyes Católicos habían publicado una ley que equiparaban las prácticas sexuales entre personas de un mismo sexo como pecado nefando, al de *lessa majestad* o pecado supremo, y también al de herejía.[154] Después, una pragmática de Felipe II señalaba la necesidad de condenar a los sospechosos aun sin pruebas al castigo de la hoguera y de hecho esta pena había sido ya aplicada tanto en la metrópoli como en las colonias, varias veces en los siglos XVI y XVII.[155] Fernando el Católico en 1505 había extendido la jurisdicción del Santo Oficio también a la sodomía porque ésta infectaba el alma, por lo que había que quemar el cuerpo para purificarla. Como suciedad contaminadora había que eliminarla y el perdón de Dios radicaba en el castigo mismo, un perdón como retorno, como regreso a la pureza, como regreso a Dios. Era un castigo ejemplar para que con terror, con miedo, se controlara la difusión o el contagio de la falta. Resultaba peor delito atentar contra el alma que contra el cuerpo y por ello se destruía el cuerpo para salvar el alma.

La sodomía entre mujeres era vista con benevolencia, que sólo se agravaba cuando la mujer se comportaba como hombre y penetraba de alguna manera a su compañera; al no haber desperdicio, derroche de semen, la falta contranatura era

153 *Idem*, vol. 1203, exp. 16, fs. 122–126, año 1780.
154 Rafael Carrrasco, *op. cit.*, p. 260
155 Gregorio M. de Guijo, *Diario 1648-1664, Manuel Romero de Terreros*, 2 vols., México, Porrúa, 1952.

menor. Además, de todas formas, la actitud ante las infracciones femeninas siempre fue de mayor tolerancia "dada su inferioridad física y mental".

Para el bestialismo la historia española había tenido el mismo trato que para la sodomía, pero con algo más, se quemaba también al animal que lo había permitido. Ningún cómplice, ninguna huella, en estos tiempos.

José Pineda, Leandro Urtado y Gerardo Basquez fueron condenados por crimen de sodomía en auto inquisitorial del 13 de febrero de 1790, al servicio de su Majestad, "ocho años en los arzenales de la Havana".[156]

Los procesos a los sodomitas de la historia española de los siglos XVI y XVII revelaban horror, fobia y una reacción social agresiva y violenta en una cruzada antihomosexual,[157] pero en el siglo XVIII novohispano aunque el delito se perseguía de oficio, no parecía interesar mucho ni a las autoridades ni a la población, o tal vez se ocultaba lo suficiente como para pasar inadvertido.

Este desinterés pudo observarse en el proceso que por solicitante se llevó a cabo en contra de Ignacio Larrañaga, presbítero, confesor y catedrático de filosofía del Real Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso que fue denunciado ante el Santo Oficio por el colegial Bernardo Tamariz por: "Tocamientos torpes mutuos y polucion de ambos".[158]

Bernardo e Ignacio ejecutaban esto a diario o a veces cada semana y como Bernardo temía confesarlo a otro confesor, tomaba el sacramento de la penitencia con Ignacio y éste lo absolvía. Bernardo no era el único colegial al que Ignacio había solicitado, ya que también había con anterioridad tenido relaciones íntimas con otro muchacho hijo de confesión, José Rosel, pasante de teología.

El colegial Rosel confesó que el padre Larrañaga

> le manifestaba en todas partes mucha estimación y una no-

[156] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1313, exp. 2, f. 5.
[157] Rafael Carrasco, *op. cit., passim.*
[158] AGN, Ramo Inquisición, vol. 1393, exp. 7, fs. 130–150, año 1793.

che: "le provoco a tactos deshonestos, estando ambos a solas en los tocamientos y poluciones que fueron mutuas".

Insistiendo mucho José Rosel en que estos actos habían estado lejanos de cualquier motivo cercano a la confesión, parece que lo que preocupaba era el sacramento y no la sodomía.

El Santo Oficio ordenó se hiciere un informe sobre la vida y conducta de Ignacio Larrañaga del que se dijo:

> Don Ignacio Larrañaga está dotado de buenos talentos y aplicación a las letras, en este concepto y en el de buena conducta se le tiene también en el Real Colegio de S Ildefonso en q por segunda vez enseñara el curso de filosofía. Se q' desempeña con honor y finura la retórica sagrada, pero no se cual sea su aplicación al confesionario. Sus costumbres en lo exterior son muy honestas, compañías muy honrada si en lo q parece, manifiesta ser un ecc juicioso [...] hasta ahora no ha llegado noticia que se a la manejado fuera del Colegio con tratos torpes ni indicios de impureza.

La investigación continuó doce años más con poco esfuerzo e interés, hasta que en 1805 murió Ignacio y se cerró el caso.

Poca atención a las preferencias sexuales también pudo observarse en el proceso contra Joseph de Urueña, capellán de religiosas de Balvanera, que se autodenunció, por un pecado que sospechaba ser solicitación.[159] Joseph había estado confesando varios días a un mozo que se encontraba enfermo, un día, cuando éste se hallaba inconciente, Joseph le tocó y limpió los genitales, y en otra ocasión, cuando el enfermo ya convalecía, lo besó dos veces. La presión moral había sido muy grande y don Joseph se autodenunció al Tribunal del Santo Oficio. El capellán insistió mucho en que sus actos no habían tenido relación con el sacramento de la penitencia y que no había dicho al joven palabra alguna. El Tribunal se interesó mucho por saber si el capellán creyó lí-

[159] *Idem*, vol. 1309, exp. 9–10, fs. 107–116, año 1797.

cito el acto, si lo propuso al muchacho, si estaba relacionado con la confesión y si fue con el motivo de estar solo con el enfermo, pero nunca pusieron interés en la preferencia sexual del capellán.

El sacerdote aceptó creer pecaminosa la acción, pero a lo demás respondió negativamente alegando que su autodenuncia se debía a un profundo arrepentimiento. El eclesiástico tenía antecedentes pues en una ocasión anterior había manoseado a un hijo de confesión, haciéndole proposiciones y ofreciéndole dinero y ropa, pero al Tribunal no pareció importarle gran cosa, pues dieciocho años después el Santo Oficio aún siguió esperando más pruebas.

El bestialismo parece haber sido motivo de una mayor censura colectiva; tal cosa pudo observarse en el proceso que el Tribunal de la Acordada llevó a cabo contra José de los Reyes, un muchacho indio que fue visto ejecutando el coito con una burra prieta.[160] Un cazador que caminaba por el campo lo descubrió cuando lo realizaba y sorprendido le gritó: "carajo, ¿qué estas haciendo? ¿que no eres cristiano?"

José suspendió el acto y pidió al cazador que no lo denunciara e incluso le ofreció aguamiel que cargaba en la burra. El cazador amenazó con delatarlo, cosa que llevó a cabo unas horas después ante los concurrentes de una pulquería. Los hombres escandalizados aprehendieron a José y a la burra, José ante la autoridad y a la burra a un depósito.

José arguyó estar muy ebrio y culpó al diablo de incitarlo al acto, las autoridades dudaban de esto y el discurso oficial señaló:

> Haciéndole cargo del exeurable y vergonzoso delito que ha cometido pues por su intrínseca repugnancia a lo que inspira la misma naturaleza ella por si sola lo abomina, y los legisladores justisimamente para escarmentarlo han dictado el atroz castigo de fuego a que por su iniquidad deberan el declarante y la burra entregarse a la expiación condigna.

[160] AGN, Ramo Criminal, vol. 89, exp. 6, fs. 151–192.

Las autoridades intentaron probar que José había ejecutado el acto en su sano juicio e investigaron los datos personales y la ocupación del reo, buscaron ratificar los sucesos, una enfermedad que pudiera ligar a José con el acto y los conocimientos que sobre la doctrina cristiana tenía el acusado.

El alcalde se dio cuenta de la escasa instrucción de José y lo envió a la escuela de la cárcel para que aprendiera doctrina cristiana. Los testigos hicieron énfasis en que José era un hombre ignorante y que no conocía los principios de la fe. Los médicos le diagnosticaron principios de "elephantiasis" que no era motivo para "exitar movimientos lasivos" y de la Acordada se pasó el oficio a la Real Sala del Crimen. Año y medio después se ordenó que le examinara un facultativo para que dictaminara si el reo podía soportar los trabajos de un presidio y se dictaminó que estaba sano. Su defensor alegó que "era tonto e ignorante" y que:

> si bien el delito nefando tiene como pena final el fuego, este se ha abolido por el no uso [...] y el loco y el mentecato de cuya clase es mi parte careciendo enteramente de juicio es mas digno de compasión q de pena.

Como los crímenes por ignorancia, error, ebriedad, locura se miraban con tolerancia y se castigaban con menor pena, "por ser indio y de escasos talentos para comprender la gravedad del delito" sólo se condenó a José a dos años de trabajo en las obras públicas. A la burra prieta, se le quemó.

Entre la modernidad y lo antiguo, el diablo y la ciencia, la tolerancia y la redención, la represión y el estigma, las pulsiones sexuales insistieron en sobrevivir.

Epílogo

Después de todo las pulsiones sexuales fueron y son la expresión de la fuerza humana más difícil de encauzar y también de controlar. Todos nuestros actos son sensuales y el erotismo puede cargar potencias sin límite.

Fue y es claro que, como hoy, todas las normas y las penas no lograron su objetivo; los efectos no fueron los esperados. Hombres y mujeres continuaron transgrediendo las normas. 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 cotidianidad con amores persistió en suavizar las realidades a pesar de normas y prohibiciones. Es posible que una cuestión práctica fuera más lejos que la legitimidad teológica, aunque quizá en algún momento algunas mentes hayan considerado a la sensualidad y al erotismo dentro de ciertos márgenes o linderos de una peculiar religiosidad.

La ley penal no fue igual para todos, y el grado de efectividad y vigilancia estuvo lejos de ser directamente proporcional a los daños producidos a la sociedad. El pertenecer a las clases desposeídas significó una probabilidad más elevada de ser definido como desviado o criminal, existían problemas de diferenciación social para la reconstrucción de la verdad judicial. Las tendencias en los juicios y sentencias fueron diferentes según la clase social de los acusados y el género sexual de los infractores, y se dudó de un comportamiento acorde a la norma por parte de los estigmatizados. Los procesos judiciales para los infractores de la sexualidad permitida no fueron operaciones de verdad o de justicia; es posible que para la Corona ilustrada fuera más importante el control del orden social que la impartición de la justicia.

La psicología enseña que la violencia se da en la medida del miedo pero también en la medida de la represión. En las sociedades coloniales se ha visto que las luchas fraticidas, o

simplemente la violencia cotidiana entre los individuos, terminan cuando se inician las revoluciones libertarias contra el opresor. En la Ciudad de México de fines del periodo colonial, los cambios políticos, ideológicos, el incremento demográfico, las sequías, el aumento del número de léperos y la amenaza de posibles rebeliones causaba temor, por ello quizá había que canalizar esfuerzos, tensiones y atenciones hacia uno de los instrumentos de Satán: la oposición al orden establecido y el libre ejercicio de la sexualidad.

De hecho, en la vida cotidiana urbana se daba una cierta libertad en las costumbres, pero siempre existió el esfuerzo por tratar de imponer el orden, tal vez esto explica la preocupación fundamental por el escándalo y por la difusión de discursos subversivos. El discurso prohibido acaso se perseguía por sus posibilidades de siembra de anarquía o duda, o tal vez como un intento por reforzar las normas vigentes.

Cuando menos en lo referente al ejercicio de la sexualidad existe una desproporción entre el verbo que expresa la norma y la recepción de ella; existe una división marcada entre el pensamiento y la sensualidad. Los creyentes comprendían la moral sexual independientemente del discurso de Dios. No era un acto de desobediencia, sino más bien la creación de una moral propia; no había un enfrentamiento con Dios, sino una respuesta empírica en la que cada hombre y cada mujer buscaba ser la excepción. Quizá había verdades necesarias y verdades contingentes, y Dios era omnipresente aun en la sexualidad.

En ocasiones, los desviantes que ejercían su sexualidad fuera de la norma la conocían y sabían de su descalificación. A veces trataban de encubrirlo, pero por lo general su angustia se canalizaba a enfrentar el trato que los demás les daban por su estigma. En los procesos, interrogatorios y confesiones, se pudo observar que los acusados aparentemente compartían las creencias de los no desviantes con respecto al discurso oficial, pero estaban conscientes de la posición elegida. Algunos, sin embargo, trataban de encubrir su acción y sus motivos; varios alegaban no tener responsabilidad en

los hechos; otros negaban a la víctima, trasladándole la responsabilidad; los más audaces condenaban a los que acusaban, pero todos conocían de la falta. Pero en este contexto novohispano las mujeres llanas, directas, sufridas y apasionadas, y los hombres rudos, majos, piropeadores, insolentes, sensuales y toscos, eran lo más cercano a lo terrenal, eran los protagonistas de un cachondo erotismo en el que la línea que los separaba de la espiritualidad desaparecía.

Las verdades morales contingentes, esas que son necesarias a circunstancias particulares, eran esenciales, lejos de cualquier consideración para el tránsito del hombre de fe al de razón.

Los seres humanos recibimos la herencia de nuestra específica civilización en el sentido social, la ideología, la conciencia y la culpa. Podemos pensar que en nuestra sociedad el ejercicio de la sexualidad es abierto y el criterio permisivo, pero eso es falso, pues la culpa cristiana de alguna manera sobrevive. Las intolerancias son el producto de la estrechez del pensamiento; de la incapacidad de comprender la existencia posible de varios modelos en todos los sentidos de la acción humana y de pensar en términos de diferencia, pero las posibilidades de supervivencia de la raza humana como tal dependen fundamentalmente de la capacidad de comprensión colectiva de las personas como personas. No existe una línea que separe la normalidad de lo anormal, y tal vez el único parámetro lo constituya el compromiso con la realidad y el daño al otro.

Creo que el carácter mental que la sexualidad posee la convierte en una gran potencia creadora y destructora de la humanidad. Así como puede convertirse en pulsión de muerte y agente devastador, una sexualidad sin culpa puede mejorar la calidad de vida del hombre.

La culpa se encuentra interiorizada, aun en mentes críticas que no niegan. Sobrevive la marginación para el homosexual, el estigma para la prostituta, el morboso secreto para el adulterio y el consenso para la monogamia heterosexual. Creo que el mantenimiento del discurso judeo–cristiano so-

bre la sexualidad tiene profundas implicaciones políticas y económicas, y un cambio en el discurso y en las conductas sexuales significaría hondas modificaciones no sólo en el imaginario colectivo sino también en la estructura social.

No se trata de intentar pensar en una hipótesis represiva, en la que las normas históricas reprimen a una sexualidad ahistórica, ya que como se observó, existe una problematización entre las normas y la sexualidad dinámica, cambiante, y un discurso dependiente de sus posibilidades de recepción. Pero precisamente por esto y por ser el pensamiento humano el que constituye la antinomia de lo verdadero o falso y la validez de cada discurso es que surge la duda: ¿la recepción de las leyes sobre la sexualidad, tendrá acaso que ver con la aceptación de unas leyes históricas de la cultura de la humanidad impregnadas en el inconsciente? Tal vez la permanencia de ciertas leyes y tabús sea expresión de una representación mental de estructuras heredadas que no corresponden ya a una realidad social. Es posible que la herencia cultural compartida que constituye gran parte del inconsciente colectivo,[1] se manifieste en culpa como muestra de una psicología adaptativa a la presión social. En este sentido habrá que reflexionar, trasladándonos del pasado al presente, sobre cuáles podrían ser las implicaciones científicas y filosóficas de la permanencia del discurso cristiano sobre la sexualidad, y la importancia del condicionamiento social de ésta.

Si consideramos entonces como desviantes sexuales a adúlteros, prostitutas, solicitantes, bígamos, amancebados y homosexuales, y seguimos a Laing,[2] cabría preguntarnos si tal vez esos desviantes son los únicos que han podido escapar a la alienación de una extraña "normalidad". Cerca de Foucault, y en los límites de Reich, tal vez sea posible afirmar que la vinculación de cierto tipo de sexualidad con la estructura socioeconómica y el desarrollo del poder ha sobrevivido, desgraciadamente, desde la antigüedad hasta el presente.

[1] Juliet Mitchell, *Psicoanálisis y feminismo*, Madrid, Anagrama, 1975, p. 375.
[2] R. D. Laing, *El yo dividido*, México, FCE, 1965, *passim*.

La organización de los grupos sociales debe estar históricamente determinada, y por ello la ideología y sus expresiones deben transformarse. Hoy, la organización de las prácticas sexuales ya no responde a las demandas culturales y siempre hay que temer a las prohibiciones eternas.

BIBLIOGRAFÍA

Alberro, Solange, "El amancebamiento en los siglos XVI y XVII, un medio eventual para medrar", Seminario de historia de las mentalidades, *Familia y poder en Nueva España*, Memoria del Tercer Simposio de Historia de Mentalidades, INAH, 1991.

——, *Inquisición y sociedad en México 1521–1700*, México, FCE, 1988.

Alonso Romero, María Paz, *El Proceso penal en Castilla, siglos XIII–XVIII*, Madrid [s. e.], 1982.

Alzate, Antonio, *Textos sobre la Ciudad de México. Antología de textos sobre la Ciudad de México en el periodo de la Ilustración (1788–1792)*, México, INAH, 1982.

Aquino, Tomás de, *Suma teológica*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1959.

Archer, Christon I., *El ejército en el México Borbónico 1760–1810*, México, FCE, 1983.

Ariès, Philippe *et al.*, "El matrimonio indisoluble", *Sexualidades occidentales*, México, Paidós, 1987.

——, "San Pablo y los pecados de la carne", *loc. cit.*

Arrom, Silvia Marina, *The women of Mexico City*, Stanford, University Press, 1985.

Atondo Rodríguez, Ana María, *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*, México, INAH, 1992.

Azouvi, Francois, "La mujer como modelo de la patología en el siglo XVIII", *Diógenes*, México, UNAM, otoño de 1981, núm. 115.

Baez Macías, Eduardo, "Ordenanzas para el establecimiento de alcaldes de barrio en la Nueva España, ciudades de México y San Luis Potosí", *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, X Archivo General de la Nación, 1969, núms. 1–2.

Baratta, Alessandro, *Criminología crítica y crítica al derecho penal*, México, Siglo XXI, 1989.

Bataille, Georges, *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1988.

Beauvoir, Simone de, *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1984.

Beccaria, Cesare, *Tratado de los delitos y de las penas*, México, Porrúa, 1988.

Beuchot, Mauricio, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México, UNAM, 1991.

Borchart de Moreno, Renate, *Los mercaderes y el capitalismo en México, 1759–1778*, México, FCE, 1984.

Boyer, Richard, "Las mujeres, la mala vida y la política del matrimonio", en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica*, Asunción Lavrin (coord.), México, Grijalbo, 1991.

Brading, David A. *Mineros y comerciantes en el México Borbónico 1763–1810*, México, FCE, 1985.

Brown, Peter, "La antigüedad tardía", en *Historia de la vida privada*, Georges Duby, Madrid, Taurus, 1990.

Brundage, James, *Law, sex and cristian society in medieval Europe*, Chicago, University of Chicago, 1987.

Braudel, Fernando, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV–XVIII*, t. II, Madrid, Alianza, 1984.

Brun, Gabriela, "Las razas y la familia en la Ciudad de México en 1811", en *Ciudad de México ensayo de construcción de una historia*, Alejandra Moreno Toscano (coord.), México, INAH, 1978.

Callahan, William J., *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750–1874*, Madrid, Nerea, 1989.

Carboneres, Manuel, *La mancebía de Valencia*, Valencia, Imprenta del Mercantil, 1876.

Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1978.

Carrasco, Rafael, *Inquisición y represión en Valencia. Historia de los sodomitas 1565–1785*, Barcelona, Laertes, 1985.

Castilleja, Aída, "Asignación del espacio urbano, el gremio de los panaderos 1778–1793", en *Ciudad de México, ensayo de construcción de una historia*, Alejandra Moreno Toscano (coord.), México, INAH, 1978.

Castro, Francisco de, *La reformación cristiana, así del pecador como del virtuoso*, Madrid, Benito Cano, 1785.

Catecismo del Santo Concilio de Trento para párrocos ordenado por disposición de san Pío V, trad. de Agustín de Zorita, t. I, Barcelona, Imprenta de Sierra y Martín, 1833.

Compendio de la vida y novena devota de la bienaventurada Mariana de Jesús. Tercera del hábito descubierto del Real y militar orden de nuestra Señora de la Merced, Puebla, Real Seminario Palafoxiano, 1785.

Concilios Provinciales Primero y Segundo celebrados en la muy noble y muy leal Ciudad de México, México, Imprenta del Superior Gobierno de México, 1769.

Concilio Provincial Mexicano IV, Querétaro, Imprenta de la Escuela de Artes, 1898.

Concilium Mexicanium Provinciale III, México, tipografía José Antonio de Hogal, 1770.

Condorcet, De Gouges, De Lambert *et al.*, *La Ilustración olvidada, la polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993.

Connaughton, Brian, "La Iglesia y la Ilustración tardía en la Intendencia de Guadalajara: El discurso ideológico del clero en su contexto social", *Estudios de historia novohispana*, México, UNAM, 1987, núm. 9.

——, *Economía colonial preindependiente y su secuela después de la Independencia*, mecanografiado.

Cooper, Donald, *Las epidemias en la Ciudad de México 1761–1813*, México, IMSS, 1980.

Delameau, Jean, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989.

Delgado, Francisco, *Instrucciones para subdelegados*, Madrid [s. i.], 1774 (Centro de Estudios Históricos/El Colegio de México).

D'Epinay, Mme., "Carta al abate Galiani, París, 14 de marzo de 1772", en *La Ilustración olvidada, la polémica de los sexos en el siglo XVIII*, , Alicia Puleo (ed.), Madrid, Anthropos, 1993.

Desmanis, M., "La mujer moral", en Condorcet *et al.*, *La Ilustración olvidada, la polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Alicia Puleo (ed.), Madrid, Anthropos, 1993.

De Tella, Torcuato, "The dangerous classes in early nineteenth century Mexico", *Journal of Latin American Studies*, 1973, núm. 51.

Durkheim, Emilio, *El suicidio*, Buenos Aires, Shapire, 1971.

Díaz Trechuelo, María de Lourdes, "El virrey Don Juan de Güemes Pacheco segundo Conde de Revillagigedo", en *Los virreyes de Nueva España en el reinado de Carlos IV*, José Antonio Calde-

rón Quijano (coord.), t. I, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1972.

Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, t. I, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1726.

Dillard, Heath, *Daughters of the reconquest. Women in castilian town society 1100–1300*, Cambridge, University Press, 1980.

Duby, Georges, *El caballero, la mujer y el cura*, Madrid, Taurus, 1985.

Eliade, Mircea, *Tratado de estudio de las religiones*, México, Era, 1988.

El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, México, Librería de Garnier Hnos., 1855.

Enciso, Dolores, "La legislación sobre el delito de bigamia y su aplicación en Nueva España", Sergio Ortega (coord.), Seminario de historia de las mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz/INAH, 1987.

Esquivel Obregón, Toribio, *Apuntes para la historia del derecho en México*, México, Porrúa, 1984.

Fabian y Fuero, Francisco, *Edictos. Colección de providencias diocesanas del Obispado de Puebla de los Ángeles*, Puebla [s. i.], 1770.

Figueroa, Leovigildo, *La prostitución y el delito de lenocinio en México*, Tesis, México, UNAM [s. f.].

Flandrin, Jean Louis, *La moral sexual en Occidente*, Barcelona, Juan Garnica, 1984.

Florescano, Enrique, *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1500–1821*, México, Era, 1981.

Floris Margadant, Guillermo, *La Iglesia ante el derecho mexicano*, México, Porrúa, 1991.

——, "La familia en el derecho novohispano", *Coloquio familias novohispanas, siglos XVI a XIX*, México, El Colegio de México, 1989.

Fortes, Manuel, *Elogio de Santa Catarina que en su propio día y en su parroquia Iglesia de la ciudad de Valencia dijo Manuel Fortes*, Madrid, Imprenta de Alvarez, 1819.

Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1987.

——, *La vida de los hombres infames*, Madrid, Piqueta, 1990.

——, *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*, México, Siglo XXI, 1988.
——, *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986.
Fourquet, Francois y Lion Murard, *Los equipamientos del poder*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978.
Galindo y Villa, Jesús, *Historia sumaria de la Ciudad de México*, México, Cultura, 1925.
Galvis, María del Carmen, *Bernardo de Gálvez. Los virreyes de Nueva España en el reinado de Carlos III*, José Antonio Calderón Quijano (coord.), t. II, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1968.
——, *Don Miguel Hosé de Azanza. Los virreyes de Nueva España en el reinado de Carlos IV*, t. II, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1972.
Gallegos Rocafull, José María, "Pruebas cartesianas de la existencia de Dios", *Revista de Filosofía y Letras*, jul.–sept., 1950, núm. 39.
Geach, Peter, "La ley moral y la ley de Dios", *Los mandatos divinos y la moralidad*, Paul Helm (comp.), México, FCE, 1986.
Goffman, Erving, *Estigma, la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrourtu Editores, 1989.
Gómez, José, *Diario curioso y cuaderno de las cosas memorables en México durànte el gobierno de Revillagigedo 1789–1794*, introd. de Ignacio González Polo, México, UNAM, 1986 (versión paleográfica).
Gonzalbo, Pilar, *Las mujeres en la Nueva España*, México, El Colegio de México, 1987.
González Angulo, Jorge, *Artesanado y ciudad a finales del siglo XVIII*, México, FCE/SEP Ochentas, 1983.
——, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México, 1990.
——, *Familias novohispanas, ilustración y despotismo*, mecanografiado [s. f.].
——, "Del tercero al cuarto Concilio Provincial Mexicano, 1585–1771", *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, núm. 35.
González Casanova, Pablo, *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*, México, SEP, 1986.

González Marmolejo, René, "Clérigos solicitantes perversos de la confesión", en *De la santidad a la perversión*, Sergio Ortega (coord.), México, Grijalbo, 1986.

Groethuysen, Bernhard, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, México, FCE, 1985.

Guedea, Virginia, "México en 1812. Control político y bebidas prohibidas", *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, UNAM.

Heller, Herman, *Teoría del Estado*, México, FCE, 1977.

Hernández Luna, Juan, "El pensamiento racionalista francés en el siglo XVIII mexicano", *Revista de Filosofía y Letras*, t. XII, oct.–dic., 1946, núm. 24.

Herr, Richard, *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, Aguilar, 1988.

Hipona, Agustín de, *Confesiones*, Buenos Aires, Poblet, 1941.

Humboldt, Alejandro de, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Compañía General de Ediciones, 1953.

Jordan de Asso y del Río, Ignacio y Miguel de Manuel, Rodríguez, "Discurso preliminar" de *El Fuero Viejo de Castilla*, Madrid, Librería de la ciudad e hijos de Antonio Calleja, 1847.

Kant, Emmanuel, *La religión en los límites de la razón*, pról. y notas de Felipe Martínez, Madrid, Alianza, 1981.

Kanter, Deborah, *Mujeres depositadas, a view from the country side*, University of Virginia, Research Report, 1990.

Kanter, John E., *Empresarios coloniales, familias y negocios en la Ciudad de México durante los Borbones*, México, FCE, 1986.

La América española en la época de Garlos III, Archivo General de Indias, Ministerio de Cultura, AGI, Sevilla, 1986.

Laclos, Choderlos de, *Las amistades peligrosas*, México, Rei, 1991.

Ladd, Doris M., *La nobleza mexicana en la época de la Independencia 1780–1826*, México, FCE, 1984.

Lardizábal y Uribe, Manuel de, *Discurso sobre la legislación de los visigodos y formación del libro. Fuero de los Jueces. Fuero Juzgo*, Madrid, Imprenta Real, 1805.

Las Siete Partidas del Sabio rey Don Alonso el IX, Con las variantes de más interés y con la glosa del Lic. Gregorio López, Barcelona, Imprenta de Antonio Bergnes, 1844.

——, Fuero Real del rey Don Alonso el sabio, copiado del códice del Escorial y cotejado con varios códices de diferentes archivos por la Real Academia de la Historia. Opúsculos legales, t. II, Madrid, Imprenta Real, 1836.

Lemoine, Ernesto, "El alumbrado público en la Ciudad de México durante la segunda mitad del siglo XVIII", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, AGN, 1963, núm. 4, t. IV, 2a. serie.

Lima Malvido, María de la Luz, *Criminalidad femenina, teoría y reacción social*, México, Porrúa, 1988.

Lombardo, Sonia, "Ideas y proyectos urbanísticos en la ciudad de México 1788–1850", en *Ciudad de México, ensayo de construcción de una historia*, México, INAH, 1978.

——, *Antología de textos sobre la Ciudad de México en el periodo de la Ilustración (1788–1792)*, México, INAH, 1982.

Lozano Armendares, Teresa, *La criminalidad en la Ciudad de México 1800–1821*, México, UNAM, 1987.

Maclachlan Colín, M., *La justicia criminal del siglo XVIII en México. Un estudio sobre el Tribunal de la Acordada*, México, SEP Setentas, 1976.

Martín Gayte, Carmen, *Usos amorosos del dieciocho en España*, Barcelona, Anagrama, 1987.

Martin, Norman, "Pobres mendigos y vagabundos en la Nueva España 1702–1776. Antecedentes y soluciones presentadas", en *Estudios de historia novohispana*, México, UNAM, 1985, núm. 8.

Martínez Marcos, Esteban, *Las causas matrimoniales en las partidas de Alfonso el Sabio*, Salamanca, Consejo Superior de Investigación Científica [s. a.].

Martínez Marina, Francisco, *Ensayo sobre la legislación de los reinos de León y Castilla*, t. I, Madrid, Imprenta del D. E. Aguado, 1834.

Mazín, Oscar, *Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758–1772*, México, El Colegio de Michoacán, 1987.

Merrihow, Robert *et al.*, *Los mandatos divinos y la moralidad*, Paul Helm (comp.), México, FCE, 1986.

Michel, André, *Sociología de la familia y del matrimonio*, Madrid, Península, 1974.

Michel, Juliet, *Psicoanálisis y feminismo*, Madrid, Anagrama, 1975.
Mollat, Michel, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, México, FCE, 1988.
Morales, Dolores, "Estructura urbana y distribución de la propiedad en 1813", en *Ciudad de México, ensayo de construcción de una historia*, México, INAH, 1978.
Moreno de los Arcos, Roberto, *Joaquín Velázquez de León y sus trabajos científicos sobre el Valle de México*, México, UNAM, 1977.
——, *La primera cátedra de botánica en México 1788*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1988.
——, "Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal 1524–1974", en *Gaceta Oficial del Arzobispado en México*, 1a. época, v. XXII, sep.–oct.
Muriel, Josefina, *Los recogimientos de mujeres*, México, UNAM, 1974.
Navarro, Bernabé, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1983.
Navarro, Luis y María del Populo Antolín, "El virrey Marqués de Branciforte", en *Los virreyes de Nueva España en el reinado de Carlos IV*, José Antonio Calderón Quijano (coord.), t. I, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1972.
Novísima Recopilación de las leyes de España: dividida en XII libros en que se reforma la recopilación publicada por Felipe II en el año de 1567, Madrid [s. e.], 1805–1807.
Novoa Monreal, Eduardo, *El derecho como obstáculo al cambio social*, México, Siglo XXI, 1988.
Núñez, Diego y José L. Peset, *De la alquimia al panteísmo. Marginados españoles en los siglos XVIII y XIX*, Madrid, Nacional, 1983.
Olivé, León, *Conocimiento, sociedad y realidad. Problemas del análisis del conocimiento y el realismo científico*, México, FCE, 1988.
Orozco y Berra, Manuel, *Historia de la Ciudad de México desde su fundación hasta 1854*, México, Diana, 1980.
Ortega Moro, José, *Carta a una religiosa para su dirección y desengaño*, Puebla, Imprenta del Seminario palafoxiano, 1774.
Ortega Noriega, Sergio, *El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales*, México, UNAM, 1981, mecanografiado.

Ots Capdequí, José María, *El Estado español en las Indias*, México, FCE, 1982.

——, *Manual de historia del derecho español en Indias y del derecho propiamente indiano*, Buenos Aires, t. II, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1943.

Palafox y Mendoza, Juan de, *Vida Interior. Confesiones y confusiones, cargos y lágrimas de un pecador*, Sevilla, Lucas Martín, 1691.

Pérez Herrero, Pedro, *Plata y libranzas. La articulación comercial del México borbónico*, México, Colegio de México, 1988.

Pérez, Joseph, "Tradición e innovación en América del siglo XVIII", en *La América Española en la época de las luces*, Madrid, ICI, 1988.

Pérez Marchand, Monelisa, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, El Colegio de México, 1954.

Pescador, Juan Javier, *Casas, vecindades y jacales en una parroquia de la ciudad de México, Santa Catarina, siglo XVIII*, México, El Colegio de Michoacán, 1990, mecanografiado.

Popper, Karl, *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós, 1989.

Prado, Joaquín Gabriel de, *Sermón de Santa María Magdalena predicado en la parroquia de Santo Domingo del pueblo de Izúcar*, 1790, impreso en la Impresora Nueva Madrileña de los herederos de Joseph Jauregui, 1792.

Puy Muñoz, Francisco, "La comprensión de la moralidad en el pensamiento español del siglo XVIII (1700–1760)", en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Fsc. I, Granada, 1962, núm. 2.

Ramírez Leyva, Edelmira, *Beatas embaucadoras de la Colonia*, México, UNAM, 1988.

Ramos Soriano, José Abel, "Una senda de perversión en el siglo XVIII: El imaginario erótico en la literatura prohibida en Nueva España", en *De la santidad a la perversión*, Sergio Ortega *et al.*, México, Grijalbo, 1986.

Rees Jones, Ricardo, *El despotismo ilustrado y los Intendentes de la Nueva España*, México, UNAM, 1983.

Reglamento de policía emitido por el virrey Venegas. Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1810–1881, t. III, México, José María Sandoval, 1879–1881 (Biblioteca del Sistema Postal de la República Mexicana).

Ríos, Guadalupe y Marcela Suárez, "Un drama de la vida cotidiana, los amores de ocasión", *Imágenes de lo cotidiano, anuario del área de historia de México*, México, UAM–A, 1989.

——, "Aculturación, mujer y discurso sobre la prostitución", en *Espacios del mestizaje cultural, anuario del área de historia de México*, México, UAM–A, 1991.

Ripalda, Jerónimo de, *Doctrina cristiana*, Intr. y bibliografía de Juan M. Sánchez, Madrid, Imprenta alemana, 1909.

Rovira, María del Carmen, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México, UNAM, 1979.

——, "El concepto de naturaleza femenina en el pensamiento teológico–filosófico medieval. Siglos XVII y XVII", *La naturaleza femenina, tercer coloquio nacional de filosofía*, México, UNAM, 1985.

Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1991.

Rodríguez de San Miguel, Juan N., *Pandectas hispano–mexicanas*, México, UNAM, 1980.

Rodríguez Solís, E., *Historia de la prostitución en España y América*, Madrid, Biblioteca Nueva, [s. a.].

Ros, María Amparo, "La Real Fábrica de Tabaco. ¿Un cambio de capitalismo?", *Historias*, jul.–sept., 1985, núm. 10.

Rossiaud, Jacques, *La prostitución en el medioevo*, Barcelona, Aries, 1986.

Sánchez Bella, Ismael, *Ordenanzas del visitador de la Nueva España Tello de Sandoval para la administración de justicia (1544)*, Chile, [s.e.], 1969.

Sánchez M., Juan, *Doctrina cristiana del padre Jerónimo de Ripalda e intento bibliográfico de la misma. Año 1591*, Madrid, Imprenta Alemana, 1909.

Sánchez, Tomás, *De sancto matrimoni sacramento disputatium*, Madrid [s. i.], 1607.

Sarrailh, Jean, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, FCE, 1981.

Sedano, Francisco, *Noticias de México*, México, Imprenta de J. R. Bardebillo, 1880.

Seed, Patricia, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial*, México, Alianza, 1991.

Seminario de historia de las mentalidades. El placer de pecar y el afán de normar, México, Joaquín Mortiz, INAH, 1987.

Shwaller, John Frederick, *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México. Ingresos eclesiásticos y finanzas de la Iglesia 1523–1600*, México, FCE, 1990.

Sierra Nava–Lasa, Luis, *El Cardenal Lorenzana y la Ilustración*, t. I, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975.

Sosa, Francisco, *El episcopado mexicano*, México, Innovación, 1978.

Stanley, J. y Barbara Stein, *La herencia colonial de América Latina*, México, Siglo XXI, 1978.

Suárez, Francisco, *Defensio Fidei. Textos políticos en la Nueva España*, selec. e intr. Carlos Herrejón Peredo, México, UNAM, 1984.

Suárez, Marcela y Guadalupe Ríos, "Creencias, amor, dolor y desigualdad social", en *Visiones y creencias, IV anuario conmemorativo del centenario de la llegada de España a América*, México, UAM–A, 1992.

——, "Clavijero en la filosofía de la historia", *Tempus, revista de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, invierno de 93, núm. 2.

——, "Un drama en la vida cotidiana, los amores de ocasión", en *Imágenes de lo cotidiano, Anuario del área de Historia de México*, México, UAM–A, 1989.

Taylor, Ian, Paul Walton y Jack Young, *Criminología crítica*, México, Siglo XXI, 1988.

Tomás y Valiente, Francisco, *Manual de historia del derecho español*, Madrid, Tecnos, 1979.

——, *Sexo Barroco y otras transgresiones premodernas*, México, Alianza, 1990.

——, *Gobierno e Instituciones en la España del Antiguo régimen*, Madrid, Alianza, 1982.

Topolsky, Jersy, *Metodología de la Historia*, Madrid, Cátedra, 1973.

Veyne, Paul, *Imperio Romano. Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, 1990.

——, "La homosexualidad en Roma", en Philippe Ariès *et al.*, *Sexualidades occidentales*, México, Paidós, 1987.

Villaroel, Hipólito, *Enfermedades políticas que padece la capital Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se quiere que sea útil al Rey y al público*, México, Porrúa, 1979.

Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el siglo de las luces*, México, FCE, 1987.

Wade Labarge, Margaret, *La mujer en la Edad Media*, Madrid, Nerea, 1989.

Ward, Henry George, *México en 1827*, México, FCE, 1981.

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1977.

White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992.

Zalazar, Flora, "Los sirvientes domésticos", en *Ciudad de México, ensayo de construcción de una historia*, Alejandro Moreno, (coord.), México, INAH, 1978.

FUENTES HEMEROGRÁFICAS

Diario de México

Semanario Económico de México

Gaceta de México

FUENTES PRIMARIAS

Archivo General de la Nación

Ramos: Criminal, Inquisición, Reales Cédulas, Reales Cédulas duplicados, Bienes Nacionales, Bandos y Ordenanzas

Archivo de Justicia del Distrito Federal

Ramo: Penales

Archivo del Ex–Ayuntamiento de la Ciudad de México

Ramos: Cárceles en General, Diversiones Públicas, Hospicio de Pobres, Cédulas y Reales Órdenes, Policía de Seguridad, Policía Salubridad y Juntas de Sanidad, Recogidas y Pulquerías.

Índice

Agradecimientos	9
Prefacio	11
Introducción	17
I. ¿Desviación?	21
II. El contexto	39
Vicios públicos y vidas privadas	41
Un nuevo orden	57
La Iglesia y el Estado español en el último tercio de siglo	65
En Nueva España y su capital	73
III. Normas, discursos y pensamientos	79
De normas y sexualidades	81
La Iglesia	81
Los preceptos	89
El Estado	99
Los cuerpos jurídicos	100
Las normas	108
El pensamiento y los discursos	123
La expansión real	149
Los ilustrados y las relaciones de género	169
IV. Las personas como personas	181
Te amaré por siempre	193
Las que pecan por la paga	205
El amor libre	225
La unión imposible	233
Hijita, madrecita mía...	239
Te quiero a ti, y a ti también	255
Lo nefando	263
Epílogo	271
Bibliografía	277

Sexualidad y norma sobre lo prohibido. La Ciudad de México y las postrimerías del virreinato de Marcela Suárez Escobar, se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 1999 en los talleres de Linea Continua S. A. de C.V., Cerrada de Revolución No. 40, col. San Pedro de los Pinos, México D.F., y se encuadernó en los talleres de Impresos Palacios, Suiza No. 14, col. Portales.

Se tiraron 1000 ejemplares más sobrantes para reposición.