

Las elites coloniales y la politicidad del sexo (Cuenca en la segunda mitad del siglo XVIII)

Natalia Catalina León Galarzal¹

En el año de 1767, Manuel Rodrigues, blanco pobre, se vio envuelto en una demanda de separación perpetua interpuesta por su mujer Rosa de Castro. Años atrás, según el argumento de la demandante, él habría entablado relaciones carnales con su cur~ada menor Josefa de Castro, quien moraba con la pareja; del adulterio incestuoso nació un hijo. En otro segmento social y durante la misma época, María Quesada, mestiza, fue acusada de atentar contra la vida de su marido, el indio Tomás de San Martín; ella se habría confabulado con su cuñado Silvestre de San Martín, con quien mantenía relaciones ilícitas y pretendía huir después de consumar el asesinato. A la sazón, María tenía a su haber un amancebamiento con otro miembro de su familia política: un tío carnal de su marido; el hecho fue narrado ante las autoridades con una sorprendente franqueza y sin rastro de arrepentimiento (León, 1997).

Casos como los relatados abundan en los expedientes del Fondo "Juicios" del archivo curial de Cuenca. Los documentos del fondo de Informes de Libertad, Soltería e Impedimentos (II.SI) del mismo archivo son también muy elocuentes, pues muestran abundantes transgresiones de la censura formal de la práctica de la sexualidad extra y prematrimonial: hombres y mujeres de toda condición social y étnica solicitando dispensa para contraer matrimonio, luego de haber "pecado" con uno o varios miembros de la familia deUla futura consorte; cónyuges solicitando el relajamiento de la orden judicial de separación de la pareja, al haber enterrado una relación ilícita con algún miembro de la familia; descendientes cohabitando con ascendientes, etc. Como si esto fuera poco, el índice de hijos nacidos fuera de matrimonio (los índices de naturales y espúreos no han sido desagregados) en Cuenca durante la época de la Gobernación de Cuenca (1777 1820) bordeaba el 50% (Chacón, et.al, 1993 13).

¹ Historiadora ecuatoriana. Actualmente doctoranda del Centro de Estudios e Pestluisa sobre América Latina e o Caribe (CEPPAC) de la Universidad de Brasilia. en el área de sociología.

Los ejemplos citados muestran que, a despecho del ideal oficial de una sexualidad regulada y de uniones carnales legitimadas por el sacramento, en el mundo social real, de manera fluida, tenían lugar pasiones y acciones ajenas a las enseñanzas de la teología moral y los preceptos de la normatividad canónica y secular. Esta fluidez relacional, productora de un "universo caótico" (Gruzinski), coexistía con "islas" de orden pues, si bien es cierto que las jerarquías sociales y políticas instauradas se reproducían constantemente, que la institución del matrimonio mantenía su vigencia moral y legal (sobre todo en los sectores dominantes), paralelamente se desvirtuaba el sentido de autoridad y desdibujaban los contornos sociales de las clases mediante la proliferación de vástagos de la aristocracia en otros segmentos sociales. Por otra parte, ciertas conductas femeninas, potencial o francamente transgresoras, representaban una amenaza al asimétrico orden género, a partir del desafío - aunque inintencionado - a las prescripciones para los comportamientos sexuales.

En el presente trabajo deseo, en primer lugar, realizar algunos planteamientos sobre como se mantenía y reproducía el orden social, a partir de los discursos sobre el sexo² A manera de hipótesis general, sugiero que el mantenimiento del *Status quo* requerido por el orden colonial en buena medida era logrado mediante la regulación de la sexualidad. Quiénes eran los protagonistas de esta regulación? El estado colonial (la Corona y la administración local) intentó poner en marcha acciones institucionales que habrían de disciplinar las conductas sexuales, circunscribiéndolas al ámbito de la pareja conyugal; no obstante esta empresa tuvo poca eficacia y sistematicidad. En tal contexto, mayor grado de control y/o regulación, aunque siempre "insuficiente", era posible desde las prácticas generadas en la dinámica social, a partir de las relaciones "cara a cara", en el seno de un vecindario pequeño que imponía la observancia del código de honor (o al menos la simulación de honorabilidad) Estos constreñimientos propiciaban la reproducción de las jerarquías a nivel de la estructura social, encarnadas en las élites sociales y políticas, y la reproducción simbólica de estas élites, propiciada por un imaginario que legitimaba las jerarquías, mostrándolas como "naturales" Se esgrimía el discurso sobre la superioridad de las élites (criollos y peninsulares) dada su "propensión" a la virtud y la cuidada educación de sus mujeres; tales significados, producidos en la esfera de la vida cotidiana se conectaban con el proceso de estructuración del poder político y social, coadyuvando al fortalecimiento del sentido de la autoridad y legitimación de las asimetrías sociales (de género, étnicas y clasistas)

² En la historiografía ecuatoriana aún no se han hecho estudios sobre la sexualidad en la época colonial, por lo que el presente trabajo representa una primera exploración del problema.

La reflexión presente se basa en las fuentes del fondo "Juicios" del Archivo de la Curia Arquidiocesana de Cuenca (ACA/C) y del fondo "Gobierno Administrativo" del Archivo Nacional de Historia, sección Cuenca (ANH/C); sin embargo dichos documentos ya fueron procesados y utilizados en un trabajo anterior *La primera alianza* (León, 1997), por eso la remisión a ellos se hará mediante la referencia bibliográfica. El trabajo actual tiene también como insumo los inéditos expedientes del fondo "Informes de Libertad, Soltería e Impedimentos" (ILSI) del ACA/C; la referencia a ellos se hará mediante la cita del fondo, número de expediente, lugar y fechas de producción y número de caja en la que reposa (Ej. ILSI, No; 8, Cuenca, 20/I-1787 - 30/XII-1789, Caja 7).

Pautas conceptuales y metodológicas

En *La voluntad de saber*, Foucault concibe a la sexualidad como un dispositivo, al servicio del poder, que interviene en la organización de determinados comportamientos sociales mediante discursos de abominación o legitimación³. Este enfoque puede ayudar a elucidar la "politicidad" del sexo, sus usos para la constitución de las hegemonías sociales, tanto en lo que se refiere a la estructuración misma de las jerarquías, como de su soporte simbólico. Del acervo conceptual desplegado por Foucault en la *Historia de la sexualidad*, para este trabajo es útil recuperar apenas la idea del sexo como dispositivo del poder en términos bastante generales, por esto no reproduciré la lógica del análisis foucaultiano que examina, de manera asociada, el problema de la "explosión discursiva" sobre el sexo como mecanismo para la economía de la libido. Así, la aplicación de la noción del sexo-dispositivo en la construcción de un determinado orden implicaría, en mi perspectiva, concentrar la atención en los efectos sociopolíticos de los discursos sobre el sexo en las prácticas cotidianas y en los procesos de la estructura social. Por otra parte, el poder, es entendido aquí, primeramente, como asociado a la estructura social y las jerarquías de género⁴ y, en segundo lugar, como elemento conagurante de la hegemonía de ciertas categorías de la población.

³ Este punto de vista difiere de concepciones como las de Norbert Elías (*El proceso civilizador*) o Herbert Marcuse (*Eros y civilización*), cuyas concepciones tienen como *leitmotiv* la idea de una economía de la libido, mediante control de pulsiones originado en la interacción de los individuos en cadenas sociales en el contexto del proceso civilizador (Elías) o mediante la represión. "básica" o "excedente", proveniente tanto de la modificación de los instintos necesaria para la sobrevivencia de la humanidad como de las instituciones creadas por la dominación social (Marcuse). En *A Transformação da intimidade*, Giddens increpa a Foucault por empobrecer su análisis con la omisión "del género sexual" y del influjo del amor romántico en la formación de la sexualidad moderna.

⁴ Según mi opinión, la obra de Foucault contiene ambigüedades en el análisis del fenómeno del poder. Así por ejemplo, en *La voluntad de saber*, el autor ve el poder como "correlación de fuerzas inmanentes al dominio" entidad polimorfa, ubicua, distribuida por todo el campo social y no ejercida por nadie en particular, en desmedro de otros. Por otra parte, en *El sujeto y el poder*, puntualiza que "si hablamos de estructuras o mecanismos de poder, es sólo en la medida en que suponemos que ciertas personas ejercen poder sobre otras" (Foucault, 1988, 12). En el presente trabajo, no entro a

Ahora bien, si asumimos que los discursos sobre el sexo representan la producción y la circulación de significados que "pueden tener como objetivo o como consecuencia ciertos efectos de poder" (Foucault, 1988:12), entonces, en el plano de la regulación de la sexualidad dichos significados servirían para inhibir o promover su ejercicio, en función de los requerimientos del poder. En ese proceso, se inscribe la elaboración de valores sobre la sexualidad, a base de las nociones de abominación y/o legitimación. Pero no hay que pensar que tales valores son elaborados exclusivamente por las clases dominantes e "impuestos" por ellas a los sectores subalternos, pues si bien es cierto que hay ciertos niveles de imposición (y "la colonización del imaginario" en las Indias tuvo lugar también en un contexto de imposición), no es menos verdadero que en las relaciones cara a cara por ejemplo a través del código de honor- los actores de todos los segmentos sociales producen valoraciones y representaciones sobre la legitimidad o ilegitimidad del sexo que pueden resultar funcionales a los requerimientos políticos de las elites, creando una base de consenso ideológico que ayuda a contrarrestar los "desórdenes" sexuales. Visto desde la perspectiva de género, tales representaciones y los juicios de valor pueden producir efectos diferenciados en las conductas de hombres y mujeres; así por ejemplo, siendo censurable la práctica del sexo pre y extramatrimonial en general, la transgresión femenina se consideraría más grave (por lo tanto, ilegítima en mayor grado) que la masculina.

Esta manipulación de la sexualidad se articula al proceso de estratificación, mediante la clasificación de los hijos formulada a partir de la indole de nacimiento: legítimo, natural o espúreo. Clasificación que podía conllevar la exclusión de la herencia, del grupo familiar, pero sobre todo el estigma social de los hijos nacidos fuera del matrimonio y no susceptibles de legitimación (espúreos). Sobre esta base de inclusiones y exclusiones se reproduce el círculo o segmento social y tiene también lugar una "reproducción simbólica" de las jerarquías sociales, que opera mediante la "naturalización" de la superioridad moral de los sectores dominantes, a base de estereotipos sobre su virtud sexual. De esa manera la abominación del sexo extramarital permite "actuar" sobre la acción; modelando los comportamientos domésticos y extradomésticos y legitimando las jerarquías.

discutir las ambivalencias, del autor y asumo el último planteamiento. pues considero que el poder colonial tiene claramente usufructuarios y personeros las élites socio-políticas y las jerarquías administrativas, aunque, en efecto, los sectores subalternos puedan "redistribuir" el espacio discursivo mediante transgresiones y otro tipo de manipulación.

El poder colonial y la sexualidad

Dos instancias del poder colonial, desde sus intereses particulares, intentaron poner en orden la situación: la administración estatal y la iglesia.

A pocos años de la creación de la Gobernación de Cuenca en 1777, en 1783 el gobernador Vallejo recibió una Real Provisión en la que se ordenaba el establecimiento de las Alcaldías de Barrio. Una de las funciones de dichos organismos era la prevención de escándalos en las diversiones o fiestas, para ello se permitía a la gente "no muy desente realizar sus celebraciones solamente "hasta la oración". A las alcaldías se les encomendó, sobre todo la averiguación de los comportamientos cotidianos de los vecinos, la prevención y represión y de las conductas sexuales desordenadas (León, 1997: 17-18). Para identificar a los "delincuentes", durante las noches se organizaban "rondas" que eran verdaderas cacerías de los amantes clandestinos. Igual celo manifestó la Corona frente a la reiterada violación de la clausura de los Monasterios de la Concepción y El Carmen, por parte de las religiosas. En algunas ocasiones, con motivo de la celebración de Inocentes se organizaron bailes de disfraces en los que participaban también hombres y mujeres "del siglo", a veces inclusive con participación del propio gobernador. Frente a tales acontecimientos, durante el último tercio del siglo XVIII fueron expedidas varias Cédulas Reales, en las que se hacían disposiciones para la observancia de la clausura de los conventos; las religiosas organizadoras de las festividades fueron llevadas a juicio. Se llegó a prohibir inclusive el acercamiento de las mujeres de los funcionarios de la administración colonial, ni siquiera para hablar por el locutorio (León, 1997: 18-19). En realidad, las disposiciones reales tenían por objeto "corregir" una antigua costumbre (Idem).

Teniendo en cuenta los hechos relatados y considerando la reiteración de los pronunciamientos reales sobre el control de la moral de la población, sostuve (León, 1997) que el Estado colonial habría intentado crear una moral y disciplina secular que apuntalase su preponderancia política sobre la Iglesia. Sugerí - inspirada en un planteamiento del historiador peruano Pablo Macera- que en un momento de búsqueda de crecimiento económico del imperio borbónico y demanda de mano de obra, tales acciones estarían orientadas a precautelar los infanticidios y la proliferación de marginales (León, 1997: 20). Sin embargo, en los archivos cuencanos no he encontrado indicios de que se hayan elaborado políticas claras para viabilizar las tesis populacionistas.

Junto con las búsquedas de disciplinar a la sociedad, la Corona manifestó también intenciones de estandarización política de los súbditos, esto evidencia un Decreto Real de Carlos IV que data de 1794. En aquella oportunidad, el monarca dispuso "la inclusión civil de los expósitos" (nir~os

expuestos a la caridad de alguien por haber nacido de unión ilícita y cuya existencia deshonraba el buen nombre de la familia) y el mejoramiento de las casas de caridad, a fin de recuperar "para el Estado" a ese segmento de la población. El documento mismo nos muestra la ambigüedad de la concepción del monarca y sus asesores sobre el estatus político de los súbditos, pues si bien se habla de "inclusión civil de los expósitos", a renglón seguido se hace hincapié en la imposibilidad de beneficiarlos con la filiación legítima - que ciertamente los hubiese igualado en lo formal con los hijos habidos en el matrimonio - en la medida que lo impide la "índole de su nacimiento" (León, 1997: 21).

La interpretación del discurso real, en este expediente, muestra los "cuellos de botella" de las intenciones modernizantes de los Borbones. Se trato -modernamente- de confinar el ejercicio de la sexualidad al ámbito del matrimonio. Se intentó -también con un sentido inédito en la España aún bastante premoderna- dar unos pasos hacia la estandarización política de la población, pero se impuso, al mismo tiempo, la imposibilidad de superar el arraigo de la ética del honor, cuya vigencia abonó el terreno para los sistemas de clasificación excluyente. Sistemas cuyas bases eran más de origen secular que teológico y se remitían a una suerte de "pecado original", a la abominación de la sexualidad ilegítima de los padres. Estas limitaciones culturales y conceptuales impidieron que el pronunciamiento real tuviese alguna eficacia en materia de la modernización, por ello si bien se procuraba crear una familia monogámica de tipo moderno, al mismo tiempo habían enormes escollos para la conversión de los súbditos -de un sistema estamentario- en ciudadanos.

Por otro lado, la insistencia con que la administración colonial "ordena" el disciplinamiento de las conductas sexuales de la población sugiere dos cosas. En primer lugar, el afán de fortalecimiento político del Estado por sobre la Iglesia era enorme. En segundo lugar, la profusión de tales disposiciones lleva a pensar en la inexistencia real de una racionalidad política - traducida en propuestas y mecanismos que las viabilicen- para constreñir el ejercicio de la sexualidad extramatrimonial. En tal circunstancia, ciertamente, ganaban la partida la inercia de la dinámica social, la confusión y las "rémoras" culturales.

Se explican, por lo tanto, los altos índices de hijos habidos fuera de matrimonio (es decir, incluso la censura presente en las relaciones "cara a cara" no tenía la eficacia necesaria, por lo que muchas familias echaban mano de la simulación de honorabilidad, como una válvula de escape frente a las presiones del código de honor).

Ahora bien, también la Iglesia manifestaba preocupación por la sexualidad de los feligreses, algunos párrocos exhortaban a sus fieles a vigilar a sus vecinos y denunciar a quienes hubiesen incurrido en "comercio carnal ilícito"; empero, el foco de atención de ésta es otro. Mientras el

Estado se interesaba en general por el control de los desórdenes extramaritales, la Iglesia, manteniendo sus inveteradas políticas de control de la feligresía, prestaba particular atención a las relaciones incestuosas; para ello esgrimía la muy general prohibición del Levítico para el conocimiento de la carne de la parentela (Cfr. Goody 1987); esto le permitía manejar con flexibilidad las prohibiciones de los grados de parentesco para el casamiento y adaptarse a la coyuntura, por ejemplo, en 1770 el Papa Clemente XIV -por súplica de Carlos III- concedió un indulto por veinte años a la Iglesia de España y las Indias, para que se dispensen los impedimentos a los matrimonios contraídos ~r por contraer entre parientes en todo grado de afinidad y consanguinidad, a excepción del primero, en 1790 el Papa Pío VI, a pedido de Carlos IV, prorrogó por veinte años más la vigencia del indulto (León, 1987: 13). En aquella ocasión la Iglesia cedió ante la presión social -expresada en la súplica de los monarcas- y reconoció la coyuntura y los intereses seculares, refrendando los reacomodos matrimoniales de la población. Existía, por lo tanto, una diferencia sustancial de enfoque en la política de uno y otra, con relación a la "economía de la libido". Entonces, si las acciones del Estado habrían sido guiadas por el interés en la creación de una cultura de disciplina secular de la población, la Iglesia habría perseguido objetivos políticos de otra índole, buscando dificultar -aunque cediendo hábilmente si fuese necesario- la cohesión de los diversos conglomerados sociales a través de los matrimonios entre parientes (Cfr. Goody 1987). Además, la lectura de expedientes documentales evidencia que la institución eclesiástica se pronunciaba menos enérgicamente que el Estado en torno al control de la sexualidad ilícita, probablemente esto se deba a que disponía de mecanismos mucho más institucionalizados y sobre todo referidos a parcelas más restringidas, como son las relaciones entre parientes.

Del mencionado indulto se benefició, por ejemplo, en 1794 la india de San Blas María Albear, quien necesitaba la autorización episcopal para contraer matrimonio con Lorenzo Espinoza, feligrés de la Catedral -no se especifica su condición social, pero podría tratarse de un blanco - pues tuvo cópula ilícita con un tío del novio; el párroco - quien solicita la dispensa - argumentó la necesidad del permiso, por serle a la india "difícil encontrar otro esposo". El obispo Carrión y Marfil otorgó ña dispensa y dispuso que la penitente lavase la ropa de la Iglesia de su parroquia, diese tres libras de cera de la tierra, se confesase y comulgase durante cuatro meses, rezando una parte del rosario diariamente (ILSI, No. 90, Cuenca, 1794-VIII-26/ 1794-VIII-27).

Durante la época se impedía el ejercicio de la sexualidad matrimonial cuando se había dado un adulterio incestuoso de uno de los cónyuges, impedimento que era "relajado" luego de que el infractor hiciese una penitencia, cuyo contenido no siempre era lo suficientemente "disuasivo" y a prueba de nuevos pecados. En otro caso, al blanco Mauricio Pina en 1797 le fue impedido el "uso"

del matrimonio por "haber conocido carnalmente" a una hermana, una tía y una prima hermana de su mujer, en 1797; el mismo obispo Carrión y Marfil levantó la prohibición y autorizó al culpable para que pueda "lícitamente (...) pagar el débito conyugal a su legítima mujer, precediendo el que le pida perdón por la injuria inferida", además de la penitencia espiritual y medicinal que le debe imponer el párroco que debe ser cumplida por un ar~o: confesión y comunión los primeros domingos de cada mes, ayuno todos los viernes, rezo diario del rosario de rodillas y asistir "los días que pueda" a la fábrica de alguna iglesia a la que el párroco le destinase (ILSI, No. 90, Cuenca, 1797-IV-11/1797-IV-12, caja No.4, f 29-30).

Los casos citados nos muestran primeramente que no eran generalizados, en caso de transgresión de los preceptos matrimoniales, ni el castigo físico ni el infamante, éstos eran más bien resultado del arbitrio de determinados párrocos, pues cuando los actos punitivos tenían lugar eran más bien retaliaciones contra determinadas personas. Por otra parte, aunque la medida de la separación de los cónyuges era drástica, la penitencia apuntaba más bien a reforzar el ejercicio espiritual que al castigo de la falta. Y la Iglesia, en los casos citados, cedió ante situaciones de transgresión consumadas por los fieles. Entre paréntesis quiero ser~alar que a pesar de la actitud condescendiente de los pastores, tales hechos contribuían de alguna manera a reproducir nociones sobre la ilegitimidad del sexo pre y extramatrimonial, pues estaba implícita la censura social hacia las prácticas ilícitas, tanto de hombres como de mujeres, censura que leemos en la amonestación a unos y otros.

En este punto, me permito recordar una tesis planteada en el mencionado trabajo *La primera alianza* (capítulo II), en la doctrina eclesiástica existen la tendencia a considerar la igualdad de los sexos (no estoy sugiriendo un predominio de tales concepciones), de ahí que, en gran medida la praxis de la institución reflejase esa situación, pues lo que contaba era la relación de la Iglesia con el rebaño. De todas maneras, mayor censura merecieron las transgresiones femeninas, situación que fue argumentado in exten.so en el trabajo citado - en el que demostramos que la práctica de la violencia conyugal fue una estrategia disuasiva de la infidelidad y punitiva de la pérdida prematura de la doncellez (Cfr. León, 1997).

En otro ámbito, si la Iglesia ponía impedimentos al fortalecimiento interno de los lazos de diversos segmentos de la comunidad, las élites entablaban un contrapunto con esa política, a través de la endogamia cuyo objetivo no era exclusivamente la manutención de la riqueza "en casa" mediante la recusa al "intercambio de mujeres", sino la búsqueda de conservación de estatus y

ascenso social⁵, lo que era posible lograr, en vecindarios reducidos, solamente por vía de enlaces dentro de círculos sociales cuyos miembros frecuentemente guardaban un grado cercaño de parentesco (de ahí la profusión de solicitudes de dispensas matrimoniales).

La reproducción social y simbólica de las jerarquías y la sexualidad

En el acápite anterior argumenté que la Corona pretendía disciplinar las conductas de los súbditos y orientar el ejercicio de la sexualidad por la senda del matrimonio, aunque no existía lo que podríamos llamar "políticas de Estado", ni estaban diseñados los mecanismos que permitiesen ejecutar las múltiples disposiciones reales. La Iglesia, por su parte, aparece como una institución menos enérgica, pero con más tradición para administrar los extravíos incestuosos de los feligreses, sin llevar adelante medidas disuasivas enérgicas. En tal contexto, las acciones asumidas tenían una eficacia corta.

En este acápite nos desplazamos, desde los procesos institucionales, a la dinámica de la sociedad y los discursos y prácticas allí generados. En el seno de la sociedad también existían fuerzas que constreñían el uso desordenado de la sexualidad; fuerzas de índole cultural e ideológica ancladas en las prácticas mismas de la vida cotidiana y la política doméstica, que llenaban los intersticios dejados por la acción institucional.

La premisa de la reproducción social de los diversos segmentos y, en particular de las élites se anclaba en que las mujeres - diferenciadas de los varones por ser progenitoras biológicamente fidedignas, frente a la incertidumbre de la paternidad masculina procreasen hijos con ascendencia cierta -esto es en el seno del matrimonio- dentro de los márgenes del grupo social. Esto era particularmente importante para las élites y los segmentos emergentes -ávidos de estatus y ascenso social-, en virtud de la necesidad de precautelar la integridad de la propiedad territorial, en un contexto social en el que (según Chacón 1993) no existía la institución del mayorazgo. Por lo tanto, el resguardo de la propiedad se asociaba al aún vigente el precepto de Alfonso el Sabio, según el cual el matrimonio y la sexualidad ejercida en su seno permitían "desviar el pecado de luxuria", evitar la fornicación, discusiones y otros disturbios "por razón de las mugeres si casamiento no fuere"; un aspecto importante era, en la perspectiva de Alfonso el Sabio, también la manutención de la economía familiar y la afectividad cohesionadora, sobre la base de la certeza de la legitimidad de

⁵ La búsqueda de ascenso social ha sido ilustrada por Chacón y sus colaboradores (1993) establecen, a través del procesamiento de las cartas dotalas, que el 40% de los hijos de hacendados se casaron con doncellas de su misma extracción social y el 41% se vincularon con mujeres de otro sector poderoso en el contexto cuencaño (que en gran medida representaba también los intereses del primero), las hijas de los miembros del Cabildo . Por su parte, los vástagos de los cabildantes, en un 60%, contrajeron matrimonio con las hijas de los colegas de sus padres.

los hijos "por haber mayor amor a sus hijos seyendo cierto dellos que son suyos" (López, 1851, t3: 17-19; Partida IV, título II)⁶.

Si las acciones institucionales no consiguieron constreñir plenamente el ejercicio de la sexualidad al espacio conyugal, en cambio la procreación en el seno del matrimonio era sostenida en alguna medida por la vigencia del código de honor, elemento persistente en un ámbito de relaciones "cara a cara". De acuerdo con los parámetros del "más valer" de entonces, el prestigio y la honra de la familia dependían fuertemente de los comportamientos sexuales de las hermanas, esposas e hijas. En tales circunstancias, la prevención de manifestaciones extramaritales de la sexualidad femenina llevaba al control del cuerpo de la mujer y podía desembocar en la violencia conyugal, práctica eminentemente unilateral que afectaba básicamente a las mujeres⁷ (León, 1997)..

Cuando la transgresión ya había ocurrido y - aún más - había nacido un hijo fuera de matrimonio, la apariencia se mantenía mediante el parto clandestino para luego exponer a la criatura a las puertas de alguna familia reputada como caritativa o de alguna casa de huérfanos (no he encontrado información sobre práctica de abortos; no es frecuente encontrar acusaciones de infanticidio).

La existencia de sistemas de exclusión basados en la clasificación de los hijos, a partir de la índole de la unión sexual de la que fueron frutos, también apuntalaba el proceso de reproducción social, sobre todo de las élites. Los hijos habidos fuera de matrimonio estaban sujetos a una clasificación que los excluía y estigmatizaba, en función del grado de confusión social que su nacimiento producía. Concretamente, no eran lo mismo los hijos naturales que los espúreos. Los primeros, al ser procreados por padre y madre solteros podían ser legitimados, aunque sus padres nunca contrajeran matrimonio mediante solicitudes elevadas a la Corona a través del Consejo de Indias (Twinam, 1992). Los espúreos no eran susceptibles de legitimación por ser de dar~ado y punible ayuntamiento, pues en estos casos la madre era sujeto de la pena de muerte, según las Leyes de Toro. Tales categorías de espúreos eran: los bastardos habidos en barragana, los nefarios

⁶ Como es conocido, las Partidas de Alfonso el Sabio datan del siglo XIII, sin embargo fueron editadas en múltiples ocasiones durante los siglos subsiguientes. Este hecho refleja su vigencia general en la larga duración, pero es también expresión de la realidad de la época, pues, de acuerdo con Seed (1988: 299), los documentos antiguos podían ser manipulados por parte de la oficialidad real, para dar apariencia de tradición política a las nuevas pautas normativas.

⁷ Giddens considera que, a diferencia de las culturas modernas, en las culturas premodernas el control de las mujeres no dependía de la violencia contra ellas; según esse autor, el control era garantizado, sobre todo, por los "derechos de propiedad" que los hombres detentaban (Giddens, 1993: 137). A partir de mis investigaciones, yo tendría varias objeciones al punto de vista de Giddens. En las culturas de rta mediterránea, la violencia habría estado ligada al código de honor y era tanto un mecanismo de castigo como de prevención de manifestaciones extradomésticas de la sexualidad, aún en caso de transgresiones potenciales y no reales. Por otro lado, los supuestos "derechos de propiedad" (formulación que recuerda una retórica burguesa) sobre las mujeres, no tenían existencia per se, sino asociada a la ética del honor.

procreados por ascendientes con descendientes, los incestuosos procreados por parientes transversales dentro de los grados prohibidos, los sacrílegos hijos de clérigos ordenados o de frailes y mojas profesos y los manceros nacidos de mujeres públicas (Mannarelli, 1993: 164).

Más allá del estigma social social de los nacidos bajo el signo de la ilegitimidad, tales vástagos no tenían igual derecho que los hijos legítimos a la herencia. Al trabajar con los documentos el fondo "Testamentarias" del ANH/C no es extrar~o encontrar legados a favor de hijos naturales, pero la importancia de aquellos bienes era secundaria en relación a los beneficios obtenidos por los hijos legítimos, por lo mismo este gesto se hacía como un deber de conciencia y a modo de reparar el daño inflingido. La exposición de un bastardo de origen noble, eventualmente podía librarlo del descenso social, por ejemplo, en 1768 a las puertas de un cuencaño notable don Francisco Pacheco Avilés fue expuesto un recién nacido que fue reconocido por éste como su hijo adoptivo (junto con el nir~o se encontró una carta en la que se mencionaba el origen noble de sus progenitores y el haber nacido con impedimento; la exposición fiae forzada, debido a la amenaza de muerte que recibió de la familia de su madre) (ACA/C, ILSI, No. 33, Cuenca, 28/III-1768). Sin embargo, cuando sobrevivían muchos de ellos, aún estando adscritos a un estrato social alto, su origen era motivo de perturbación de sus vidas y humillaciones, la duda sobre su "calidad" estaba siempre latente. Por ejemplo, uno de los elementos del malestar conyugal entre Francisca Xirón y Sánchez, hija adoptiva de un acaudalado comerciante y Manuel de Izquierdo y Andrade, fue la duda que se cernía sobre la "nobleza" de ella, dado su origen incierto (caso citado en León, 1997: 69).

Si el matrimonio y la sexualidad practicada en su seno contribuían a la reproducción social de las jerarquías mediante alianzas ventajosas, simultáneamente, las relaciones extramaritales traducían jerarquías de clase/etnia/género. En el caso de los sectores dominantes, los varones eran conminados a observar fielmente el código de honor, que era una suerte de pacto entre varones, por lo que la relación ilícita con mujeres del mismo círculo o segmento social era particularmente afrentosa y amenazante para la cohesión social de los sectores dominantes. En tales circunstancias era menos apremiante entablar relaciones extramatrimoniales con mujeres de sectores subalternos, práctica que era reforzada por la creencia de que las mujeres tenían diverso grado de "decencia", dependiendo de su pertenencia a tal o cual segmento social. Por ejemplo era "impropio" de una "bien nacida" convertirse en amante de un varón de élite, siendo visto como "natural" que lo hiciese una mujer del pueblo (criollas de situación social inferior, mestizas, indias), así al concubinato era una institución en la que se expresaban jerarquías de género, socio-económicas y étnico-raciales (Idem: 14 - 15) y que traducía un imaginario sobre las mujeres populares como poco virtuosas y

naturalmente disolutas. Los hijos que nacían de tales uniones se adscribían al círculo social de sus madres, por lo que la figura de la legitimidad del nacimiento se integraba en un proceso de clasificación social, exclusión, depuración de las élites coloniales y preservación de la herencia y la propiedad territorial.

Por otra parte, con relación a las criollas de la élite existía la creencia de que eran propensas por antonomasia de la virtud sexual: vírgenes antes del matrimonio, castas en él, se las consideraba (y se las forzaba a ser) baluartes de la honra de sus familias. Por lo mismo, aunque eran censuradas las prácticas extramatrimoniales tanto de hombres como de mujeres, la práctica del sexo ilícito tenía implicaciones de diversa gravedad para unos y otras, lo que conlleva a que el imaginario sobre el honor tenga contenidos misóginos aunque a veces eufemizados. Cuando analizamos los juicios de divorcio, observamos una dificultad de los maridos provenientes de los sectores dominantes actuantes en tales juicios, para comprobar las irregularidades de las conductas sexuales de sus mujeres, pues lo que se pone en evidencia son transgresiones menores que no quebrantaban el código de honor (León, 1997). Por lo mismo cuando ocurría infidelidad de una de ellas, el tema era un tabú, pues las propias autoridades judiciales se preocupaban de que se ocultase una transgresión de tal índole de los ojos de la vindicta pública. Por ejemplo, durante la época, por lo menos en dos casos se ordena ocultar los testimonios contra la infidelidad de mujeres casadas, siendo que, en el caso de dona Ana Car~arte, vinculada a una de las familias más distinguidas de la localidad, fue el propio presidente de la Audiencia de Quito quien dispuso en una provisión para que se imponga silencio a quienes declaren contra mujeres casadas, pues lo que estaba en juego era la honra de toda la familia, sobre todo cuando se trata personas "de carácter y honor" (León, 1997: 137). Las representaciones sobre la honradez cuasi innata de las mujeres de la élite y las prácticas que garantizaban e) ocultamiento de la infidelidad conyugal o el desliz sexual prematrimonial contribuían a sustentar una autoimagen de los sectores dominantes sin mácula y a reforzar las creencias sobre su superioridad, lo que fortalecía su hegemonía. Por lo dicho, el ideal y la práctica del honor se articulaba a la necesidad de evitar la dilapidación de la herencia y clasificación social, pero era también un elemento de reproducción simbólica de las jerarquías sociales.

Los sectores populares profesaban una práctica del honor distinta a los criollos de alta posición. La observancia de la virginidad y castidad era mucho más irregular que en los sectores altos, pues habían tanto situaciones en las que se hacía caso omiso de ello y se lo reconocía sin ambages, como en el citado al inicio caso de María Quesada. Esos niveles de despreocupación por la imagen se vinculaba a la disposición en el espacio de poder, en el que realmente dichos segmentos se estaban jugando muy poco, tanto en términos de riqueza como de posición social. En

mi opinión, este tipo de prácticas y sobre todo la actitud franca y abierta al reconocer transgresiones graves contribuyeron al desprestigio de los sectores populares y el ensalzamiento de la virtud de los sectores dominantes. Más aún, por ejemplo en el caso de las indias, se consideraba que aún el estupro⁸ consumado contra ellas y la pérdida de la doncellidad no tendría efectos negativos en su honorabilidad, pues, se creía que para ellas la virginidad era afrentosa, al no tener quien las solicitase antes del matrimonio (León, 1997: 7-8). A pesar de que el mismo discurso dominante provee un contrapunto con esta creencia, al fundamentar que las mujeres de toda condición social son "proporcionalmente honradas en su esfera" (se refiere a esfera o círculo social), ya que la naturaleza las iguala a todas en la virginidad (Idem: 9), en la práctica dichas mujeres eran vistas como intrínsecamente no honorables.

BIBLIOGRAFIA

CHACON ZHAPAN, Juan

1990 *Historia del Corregimiento de Cuenca (1557- 1777)*. Banco Central del Ecuador. Colección Histórica XIX. Editorial Arboleda. Quito.

ELIAS, Norbert

1997 *O processo civilizador*. Volúmenes 1 y 2. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro.

FOUCAULT, Michel

1997 *A vontade de saber*. Edições Graal, Rio de Janeiro.

GIDDENS, Anthony

1993 *A transformação da intimidade. Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*. Editora IINESP. São Paulo.

GOODY, Jack

1986 *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*. Editorial Herder. Barcelona.

GRUZINSKI, Serge

1993 *"Do Barroco ao Neobarroco"*. En *Literatura e História na América Latina*, organizado por Chiappini y Aguiar. EdUSP. São Paulo.

LEON GALARZA, Natalia

1997 *La primera alianza. El matrimonio criollo: honor y violencia conyugal, Cuenca 1750-1800*. Nueva Editorial. Quito.

LOPEZ DE AYALA, Ignacio

1785 *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento traducido al castellano por don Ignacio López de Ayala*. Segunda edición. Imprenta Real. Madrid.

LOPEZ GREGORIO

1851 *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de Historia y glosadas por el Lic. Gregorio López*. Librería

⁸ Durante la época se practicaba la indemnización pecuniaria de una doncella seducida sexualmente. el monto de la indemnización dependía de la calidad (social) de la agraviada. En caso de mujeres indígenas. se consideraba que su desfloración es equiparable a un golpe o bofetada. en el pero de los casos "no pasa de una simple fornicación", que ni siquiera merece ser indemnizada (León. 1997: 7-8).

de Rosa Bouret. París.

MACERA, Pablo

1977 "*Sexo y coloniaje*". En MACERA, Pablo Trabajos de Historia, tomo III. Instituto de Cultura. Lima.

MANNARELLI, María Emma

1993 *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima en el siglo XVII*. Ediciones Flora Tristán. Lima.

MARAVALL, José Antonio

1986 *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Editorial Ariel. Barcelona.

MARQUES TAPIA, Ricardo

1965 *Cueca. La ciudad colonial*. Talleres Gráficos del Clero. Cuenca.

MARCUSE, Herbert

1981 *Eros y civilización*. Ariel. Barcelona.

PITT-RIVERS, Julian

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

TWINAM, Ann

1992 "Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish Latin America". En *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*. University of Nebraska Press. Lincoln and London.