

LAS ÉLITES COLONIALES Y LA POLITICIDAD DEL SEXO (CUENCA, SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII)

Natalia Catalina León Galarza

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 cuñada menor Josefa de Castro, quien 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 sorprendente franqueza y sin rastro de arrepentimiento (León 1997).

Casos como los relatados anteriormente abundan en los expedientes del Fondo "Juicios" del archivo curial de Cuenca. Los documentos del Fondo de Informes de Libertad, Soltería e Impedimentos (ILSI) del mismo archivo son también muy elocuentes, pues muestran abundantes transgresiones de la censura formal de la práctica de la sexualidad extramatrimonial 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 del futuro/a consorte; cónyuges solicitando un 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 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).

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 cristiana 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 cómo se mantenía y reproducía el orden social, a partir de los discursos sobre el sexo.¹ A manera de hipótesis general, sugiero que el mantenimiento del *statu 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 proporcionaban 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 su mujeres; tales significados, producidos en la esfera de la vida cotidiana se conectaban con el proceso de

¹ En la historiografía ecuatoriana aún no se han hecho estudios sobre la sexualidad en la época colonial, por lo que el presente trabajo representa un primera exploración del problema.

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).

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, 19997), 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/A; 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 legitimación.² 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 de 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, al 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

² 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 leit motiv 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 para 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.

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 género³ y en segundo lugar, como elemento configurante de la hegemonía de ciertas categorías de la población.

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 para 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 élites, creando una base de consenso ideológico que ayuda a contrarrestar los “desordenes” 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 prematrimonial 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 índole 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

³ 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 poliforma, 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 mecanismo 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 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 trasgresiones y otro tipo de manipulación.

(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 con base en estereotipos sobre su virtud sexual. De esa manera, a abominación del sexo extramarital permite “actuar” sobre la acción, modelando los comportamientos domésticos y extradoméstico y legitimando las jerarquías.

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, 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 mui desente” realizar su celebraciones solamente “hasta la oración”. A las alcaldías se le encomendó sobre todo la averiguación de los comportamientos cotidianos de los vecinos, la prevención y represión 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 al Corona frente a la reiterada violación de la cláusula 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 cláusulas de los conventos; las religiosas, organizadoras de las festividades, fueron llevadas a juicio. Se llegó a prohibir inclusive el acercamiento de las mujeres a 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 se 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 de demanda de mano de obra, tales acciones estarían orientadas

a precautelarse 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, lo cual se evidencia en un Decreto Real de Carlos IV, que data de 1794. En aquella oportunidad, el monarca dispuso “la inclusión civil de los expósitos” (niños expuestos a la caridad de alguien por haber nacido de unión ilícita 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 igualdad 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, en este expediente, muestra los “cuellos de botella” de las intenciones modernizantes de los Borbones. Se trató -modernamente- de confirmar el ejercicio de la sexualidad al ámbito del matrimonio. Se intentó -también con un sentido inédito en la España aún bastante premoderna- de dar uno pasos hacia la estandarización política de 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 tuviera 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 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 del 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 a denunciar a quienes hubiese 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 la Indias para que se dispensen los impedimentos a los matrimonios contraídos y por contraer entre parientes en todo grado de afinidad y consanguinidad, con 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 seglares, 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 la dispensa y dispuso que la penitente lavara la ropa de la Iglesia de su parroquia, diera tres libras de cera de la tierra, se confesara y comulgara 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 Piña, 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; el mismo obispo Carrión y Marfil levantó la prohibición y autorizó al culpable para que pudiera “lícitamente (...) pagar el débito conyugal de la penitencia espiritual y medicinal que le debe imponer el párroco, que debe ser cumplida por un año: 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 que el párroco le destinara” (ILSI, No. 90, Cuenca, 1797-IV-11/1797-IV-12, caja No. 4, f. 29-30).

Los muchos casos citados nos muestran primeramente que no era generalizado -en caso de transgresión de los preceptores matrimoniales- ni el castigo físico, ni el infamante, éstos eran más bien resultado del arbitrio de determinados párrocos, pues cuando los actos punitivos se presentaban, las sanciones se aplicaban como retaliaciones contra determinadas personas. Por otra parte, aunque la medida de la separación de los cónyuges era drástica, la penitencia apuntaba 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 señalar que a pesar de la actitud condescendiente de los pastores, tales hechos contribuían de alguna manera a reproducir nociones sobre la ilegitimidad del sexo prematrimonial y extramatrimonial, pues estaba implícita la censura social hacia las prácticas ilícitas tanto de hombres como de mujeres, censura que leemos en las amonestaciones hechas 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 existe 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 reflejara 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 extenso* 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 e conservación de estatus y ascenso social,⁴ lo que era posible lograr en vecindarios reducidos, solamente por vía de enlaces dentro de círculos sociales cuyos miembros frecuentemente guardaban un grado cercano 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 permitieran 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 en particular el 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- procrearan hijos con ascendencia cierta -esto es

⁴ 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 que el 41% se vinculó con mujeres de otro sector poderoso en el contexto cuencano (que en gran medida representaba también los intereses del primero), las hijas de los miembros del Cabildo. Por su parte, los vástagos de los cabilantes, en un 60% contrajeron matrimonio con las hijas de los colegas de su padres.

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, resguardo de la propiedad se asociaba al aún vigente en 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, las 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 efectividad cohesionadora, sobre la base de la certeza de la legitimidad de los hijos “por haber mayor amor a sus fijos seyendo cierto dellos que son suyos” (López, 1851, t3: 17-19; Partida IV, título II).⁵

Si las acciones institucionales no consiguieron constreñir plenamente el ejercicio de la sexualidad al espacio conyugal, la procreación en el seno del matrimonio en cambio 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 mujeres⁶ (León, 1997).

Cuando la transgresión ya había ocurrido y -aún más- había nacido un hijo fuera del 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).

⁵ Como es conocido, las partidas de Alfonso el Sabio que 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 (1998: 299), los documentos antiguos podían ser manipulados por parte de la oficialidad real, para dar apariencia de tradición política a las nuevas pautas normativas.

⁶ Giddens considera que, a diferencia de las culturas modernas, en las culturas postmodernas el control de las mujeres no dependía de la violencia contra ellas; según ese 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 raíz mediterránea, la violencia habría estado ligada al código de honor y eran tanto un mecanismo de castigo, como de prevención de manifestaciones extradomésticas de la sexualidad, aún en caso de trasgresiones 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.

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

Más allá del estigma 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 del fondo "Testamentarias" del ANH/C, no es extraño encontrar legados a favor de hijos naturales, pero la importancia de aquellos bienes era secundaria en relación con 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 cuencano notable, don Francisco Pacheco Áviles, fue expuesto un recién nacido que fue reconocido por éste como su hijo adoptivo (junto con el niño se encontró una carta en la que se mencionaba el origen noble de sus progenitores y el haber nacido con impedimento; la exposición fue forzada, debido a la amenaza de muerte que recibió de la familia de su madre) (ACA/A, 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 en 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 hiciera una mujer del pueblo (criollas de situación social inferior, mestizas, indias); así el concubinato era una institución en la que se expresaban jerarquías de género, socioeconómicas 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 su 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, a 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 actuantes en tales juicios, provenientes de los sectores altos, para comprobar las irregularidades de las conductas sexuales de sus mujeres, pues lo que se pone en evidencia son transgresiones menores que no quebrantan el código de honor (León, 1997). Podría decirse que los enlaces criollos eran precisamente esas “islas de orden” de las que hablamos al inicio, siendo las mujeres casadas su baluarte, puesto que los hombres canalizaban la sexualidad “excedente” hacia las relaciones con mujeres de sectores sociales subordinados. Por lo mismo, cuando ocurría infidelidad de una criolla de élite, el tema era un tabú y las propias autoridades judiciales se preocupaban de que se ocultara de los ojos de la vindicta pública una transgresión de tal índole. Por ejemplo, durante la época, por lo menos en dos casos, se ordena ocultar los testimonios contra la infidelidad de casadas, siendo que, en el caso de doña Ana Cañarte, 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 impusiera silencio a quienes declaran contra mujeres casadas, pues lo que estaba en juego era la honra de toda la familia, sobre todo cuando se trataba de 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 el 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 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 la de los criollos de alta posición. La observancia de la virginidad y castidad era mucho más irregular que en los sectores altos, pues había situaciones en las que hacía caso omiso de ello y se reconocían sin ambages, como en el citado caso de María Quesada citado al inicio. 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 al ensalzamiento de la virtud de los sectores dominantes, más aún, por ejemplo, en el caso de las indias, se consideraban que aún el estupro⁷ consumado contra ellas y al pérdida de la doncellez no tendría efectos negativos en su honorabilidad, pues se creía que para ellas la virginidad era afrentosa, al no tener quien las solicitara 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.

* Historiadora ecuatoriana. Doctorada en Sociología de la Universidad de Brasilia (UnB-CEPPAC).

⁷ 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 el caso de mujeres indígenas, se consideraba que su desfloración es equiparable aun golpe o bofetada, en el peor de los casos “no pasa de un simple fornicación” que ni siquiera merecía ser indemnizada (León, 1997: 7-8).