

**UNIVERSITAT DE BARCELONA
FACULTAT DE GEOGRAFIA I HISTÒRIA**

**Departamento:
ANTROPOLOGIA SOCIAL I HISTORIA D'AMÈRICA I ÀFRICA**

Programa de doctorado: "Continuïtat i canvi en la història d'Amèrica"
Bienio: 1996 - 1998

Para optar al títol de doctora en HISTORIA DE AMÉRICA

TESIS DOCTORAL

Título:

***PERVERTIENDO EL ORDEN DEL SANTO MATRIMONIO.
BÍGAMAS EN MÉXICO: S. XVI - XVII***

Presentada por ESTRELLA FIGUERAS VALLÉS

Dirigida por el Dr. JAVIER LAVIÑA GÓMEZ

Barcelona, octubre de 2000

“... habiendo y debiendo ser los historiadores puntuales, verdaderos y no nada apasionados, y que ni el interés ni el miedo, el rancor ni la afición no les hagan torcer del camino de la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir.”

Miguel de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha*

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	1
2. LA MUJER EN EL MATRIMONIO NAHUA-MEXICA	15
2.1. Matrimonio y orden social	15
2.2. El ritual y el compromiso del enlace.....	19
2.3. Imaginario y realidad de la mujer en el matrimonio	27
3. CONQUISTA E IMPOSICIÓN DE UN NUEVO ORDEN	33
3.1. Cayó Tenochtitlán y empezó la conquista	33
3.2. Una cruzada contra los dioses.....	40
3.3. La guerra de la mujer india	46
3.4. Resistencia al cambio, resistencia al conquistador.....	53
3.5. El proceso hacia la bigamia	60
4. IMPLANTACIÓN DEL MATRIMONIO CATÓLICO EN MÉXICO....	69
4.1. El matrimonio como sacramento	69
4.2. Regulación a través de la Reforma católica.....	74
4.3. La legitimación del ritual	81
4.4. La bigamia en los márgenes del control	88
5. VIDA PRIVADA. MORAL PÚBLICA	95
5.1. La moral de las conciencias.....	95
5.2. La moral de lo externo	102
6. REPRESIÓN Y RESISTENCIAS. INTRODUCCIÓN AL TEMA DE LA BIGAMIA.....	109
6.1. ¿QUÉ ES LA BIGAMIA?.....	109
6.1.1 ¿Quiénes eran los actores o bigamos/as?	112
6.1.2 Las particularidades del modelo	119
6.1.3 Las facetas de la bigamia.....	128
6.2. ¿MORALIZAR EL IDEAL O IDEALIZAR LA MORAL?.....	130

6.2.1	En torno a la mujer y “su” moral.....	130
6.2.2	La transgresión hecha pecado.....	139
6.2.3	Someter y moralizar.....	151
6.3.	LA SEXUALIDAD Y SU IMAGINARIO	166
6.3.1	La mujer al margen de la sexualidad.....	166
6.3.2	Normalizar la normalidad.....	175
6.3.3	El peligro de la belleza y el amor	178
6.3.4	Relaciones censuradas y permitidas	184
6.4.	LA CONSTRUCCIÓN DEL IMAGINARIO	189
6.4.1	La búsqueda del ideal.....	189
6.4.2	La peligrosa curiosidad del conocimiento	196
6.4.3.	El imaginario de la libertad.....	203
6.5.	SOBRE LA TRANSGRESIÓN.....	209
6.5.1	La imagen de la mujer: sujeto y objeto obscuro.....	209
6.5.2	¿Aventureras, valientes o conservadoras?.....	217
6.5.3	La transgresión y el delito	226
6.6.	¿FUE REBELDÍA LA BIGAMIA EN LA MUJER?	230
6.6.1	Los caminos de la desobediencia y de la rebeldía.....	230
6.6.2	La búsqueda de las estrategias	239
6.6.3	La educación y la herencia del saber.....	248
6.6.4	Rebeldía a través de reafirmar el vínculo	255
7.	VISIÓN INQUISITORIAL DE LA TRANSGRESIÓN DEL MATRIMONIO	265
7.1.	INQUISICIÓN EN MÉXICO: EL PODER DE LA RELIGIÓN	265
7.1.1	El equilibrio entre instituciones y sociedad.....	271
7.1.2	Los que ejercían el poder de juzgar.....	279
7.2	LOS DESENCADENANTES DE LA TRANSGRESIÓN.....	286
7.3.	SE INSTRUYE LA CAUSA.....	292
7.3.1	Cuando el engranaje se ponía en marcha	292
7.3.2	El rito del proceso	303
7.4.	EL JUICIO A LA MUJER BÍGAMA	314

7.4.1	La visión del inquisidor de la mujer transgresora.....	314
7.4.2	Lamentos, súplicas y resistencias frente a la inocencia cuestionada	332
7.4.3	Actores secundarios: los testigos	349
7.5	FENECE EL PROCESO: LA HUELLA DE LA PENITENCIA .	365
8.	CONCLUSIONES	379
9.	FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	395

1. INTRODUCCIÓN

“No importa lo que haga, cada persona en la Tierra está siempre representando el papel principal de la Historia del mundo - Y normalmente no lo sabe”.

Paulo Coelho (*El Alquimista*, 2000: 166)

Entre los diversos propósitos con los que se puede abordar el estudio de la historia colonial, se encuentran los relativos a los comportamientos humanos. Partiendo pues de esta perspectiva, se podría señalar e incluir aquí la transgresión del matrimonio, motivada por la bigamia cometida por la mujer, como tema de análisis histórico.

El marco geográfico que se contempla en esta tesis corresponde al territorio que se denominó de la Nueva España¹, en el continente americano, y tal como se ve reflejado en el título de la misma, se sitúa entre los siglos XVI y XVII, es decir, desde la conquista hasta la posterior colonización del territorio mexicano, con el correspondiente asentamiento español en el mismo.

Se ha de tener en cuenta, no obstante, que este virreinato estaba vinculado, y formaba parte, de la Corona de Castilla² y por tanto el régimen que, tras su conquista por parte de los españoles, se impuso a la población indígena y posteriormente novohispana, fue el mismo que se observaba en los territorios españoles. Esta situación de dominio, con particularidades propias ya que se tuvieron que adaptar a las diferentes regiones americanas, contenía principalmente el ideario de una evangelización en masa de los habitantes de aquellas tierras para convertirlos a la religión cristiano-católica.

Esta gran consigna que portaban los conquistadores y colonizadores, representantes de una monarquía celosa por proteger una fe que consideraban única y verdadera, derivó en múltiples planteamientos y replanteamientos de la

¹Hasta el siglo XVIII la Nueva España comprendía el Reino de México, el Reino de Nueva Galicia, el Nuevo Reino de León, la colonia del Nuevo Santander, la provincia de Texas, la provincia de Coahuila, la de Nueva Vizcaya, la de la Sonora, la de Nuevo México y las dos Californias o provincias de la Nueva y Vieja California (Humboldt 1978: 99 - 100 y 105). No obstante, se ha de hacer constar que las atribuciones y territorio sometido a la jurisdicción de la Inquisición fue más amplio y abarcaba una extensión de cerca de tres millones de kms. cuadrados (Alberro 1993: 23).

²El término de colonia o colonias utilizado para los territorios y posesiones de la Corona de Castilla no apareció hasta el siglo XVIII, porque se regían bajo unos estatutos iguales a la Península y sus habitantes eran considerados como súbditos de la Corona española, aunque en la práctica se podría cuestionar este régimen (Bennassar 1987: 83). Por mi parte durante este trabajo he utilizado este término para distinguir el territorio americano y mexicano del hispano-europeo sin atribuirle ninguna connotación específica.

propia religión, tratando de que ésta se introdujera de forma total en los territorios conquistados y corrigiera, si era el caso, también las desviaciones que pudieran darse en él. Fue por tanto una labor ambiciosa y muy costosa por todo el trabajo que generó, sin olvidar que produjo daños y desorientación en la población sometida, a pesar de que decían pretender todo lo contrario.

Las transgresiones al seguimiento de las pautas de la nueva religión surgieron de inmediato, pero, porque además, los conquistadores o colonizadores transportaron sus propias estrategias para rehuir el cumplimiento de determinados preceptos, es decir que conocían el pecado y en él caían, aunque siempre existía el paliativo del arrepentimiento y la confesión, que recogía la fe católica.

Así pues, la transgresión del matrimonio, denominada bigamia, formaba parte de este pecado, ya dentro del ámbito del delito religioso, también lo era civil, que iba implícito en la propia especificación de lo prohibido dentro del mundo católico. Pero además, se fueron sumando los antiguos componentes de unas reglas matrimoniales y pautas de comportamiento familiar que ya existían en el territorio mexicano que, a pesar de que se prohibieron y se reorganizaron, quedaron como un rescoldo en las conciencias y en los procederes de sus habitantes.

El hecho pues de que haya elegido este tema como base de mi tesis doctoral, calificado de delictivo, transgresor o de pecado como es el de la bigamia, es porque me ha permitido entrar en el espacio invisible de la mujer, en la intimidad de sus vidas y de sus hogares, y también de sus propios sentimientos y expectativas; más aun, cuando estas mujeres, formaban parte de un mundo complejo, compuesto de universos culturales diferentes. Se ha de tener en cuenta, además, de que surgió o se estableció, prácticamente al inicio de la colonización, un heterogéneo mosaico cultural, debido a que se encontraron y debieron convivir, con mejor o peor destino y predisposición, las culturas ya existentes en el denominado Nuevo Mundo con la de los colonizadores, y aquéllas que, provenientes del continente africano, habían penetrado junto con los individuos llevados por los europeos, producto del fenómeno de la esclavitud.

Estas recreaciones culturales y supervivencias étnicas, aunque ha añadido una cierta complejidad al estudio, me ha permitido abordar el análisis

de cuánto de relativo hay en las posiciones que pretenden ser dogmáticas y universales, y por otra parte, si bien es cierto que esta búsqueda del conocimiento de las situaciones ha sido realmente trabajosa, debido a las escasas informaciones que la documentación me ha proporcionado, también ha sido fructífera por la riqueza de su contenido.

En la búsqueda de los documentos que hicieran referencia a las transgresiones femeninas, derivados principalmente de los temas que se suponía dañaban su moral y las “buenas costumbres”, como era el del amancebamiento, a fin de hallar las causas judiciales que se habían generado por la denuncia y enjuiciamiento de las implicadas en tal acusación y dentro de los expedientes de la Inquisición (en el Archivo Histórico Nacional en Madrid) localicé algunos procesos instruidos contra mujeres que se habían casado dos veces.

A partir, y a través de la lectura de tal documentación, fueron surgiéndome una serie de porqués, de los cuales el primero de ellos consistió en preguntarme cuál fue el motivo realmente por el cual las juzgaron. Si bien es cierto que casarse una segunda vez, sin haber fallecido el primer cónyuge, ha sido penado por la Iglesia católica, el hecho de que hubieran pasado por los tribunales inquisitoriales, se añadía al interrogante primero, es decir, ¿porqué tan alto estamento eclesiástico se interesaba por unas mujeres que habían contravenido esta normativa y además se las sometía a encarcelamiento y juicio como delincuentes?.

Otra de las claves que la propia documentación me fue ofreciendo, ya más abundante, obtenida en el Archivo General de la Nación en México DF, era la particular consideración y concepto de la religión expresado por parte de las mujeres bígamas, que se filtraba a través de sus declaraciones o las de los testigos que aparecían a declarar. La religión como se entendía por parte de las jerarquías eclesiásticas romanas e inquisitoriales era conocida por las procesadas, pero su relación con la misma, a pesar de la rigidez del dogma, era más flexible y adaptada a sus propias vivencias.

A partir de esta observación, y haciéndome eco de lo argumentado por Serge Gruzinski (1979: 253), de que lo que, tal vez, realmente interesa, más que el código o el sistema, son los discursos, he orientado mi análisis en dos discursos primordiales, el religioso-moral y el imprescindible de las propias

mujeres acusadas de bigamia, a pesar de que este último nos ha llegado, más que el primero, distorsionado y lesionado por el tiempo y los intereses.

Como sea que el discurso de las mujeres, además, se ha visto ceñido en mis investigaciones a las que llamaríamos de clase humilde o trabajadora, pertenecientes a aquellas clases populares a las que también se podría dar el calificativo de “mujeres del pueblo”, tan sólo me ha sido permitido conocerlas a través de sus escasas manifestaciones delante del Tribunal de la Inquisición o de lo que de ellas se decía. En cuanto al discurso de la Iglesia y de las clases dominantes, que han marcado el destino de la mujer en prácticamente todos los aspectos de su vida, estos eran más claros, pues venían elaborados por gentes instruidas, hombres, clérigos en su mayoría, que dedicaron gran parte de sus trabajos y estudios a las recomendaciones y educación de la mujer, como por ejemplo Fray Luis de León o Comenius, de cuyas obras he extraído algunos de estos discursos pedagógico-moralizadores.

Esta reflexión, de que bien hubieran podido darse dos formas de entender una misma religión, contribuyó a que viera la necesidad de enfocar el análisis de mi estudio a raíz de las manifestaciones y declaraciones de las mujeres acusadas de bigamia, por los conceptos principales que pude ir observando de los discursos de sus propias vidas. En estos discursos se podían hallar componentes religiosos - de la percepción y de actitud religiosa por parte de ellas - y estrechamente relacionados con la moral impuesta y la que era elaborada por sus propios códigos de conducta. Tampoco hemos de olvidar que la sexualidad, aunque muy matizada y obscurecida, se hacía patente y se mostraba en sus declaraciones, contraponiéndola en mi reflexión, con la propuesta a través de los mandamientos moralistas.

La actitud de rebeldía ante las normas por parte de las mujeres encausadas, que no se nombra en los documentos procesales, la he deducido de los mismos, más que por el discurso en sí de inquisidores o acusadas, por las actitudes que ellas mostraron y discutieron. Este aspecto de su comportamiento ha representado un elemento interesante para elevar a la categoría de protagonista a la mujer, en este caso por la transgresión, de la organización de su propia vida, y de discutir la tradicional pasividad otorgada al sexo femenino en cuanto a la toma de decisiones, al tratar de conseguir el imaginario de sus propias expectativas.

Entiendo pues como imaginario ese marco simbólico en el cual se encuentran el o los ideales que se desean poseer o alcanzar. Estaría pues sometido el imaginario a los recuerdos heredados y al propio rechazo, generalmente, de un presente que se pretende mejorar. Sería algo más tangible que una utopía, pues también es posible conseguirlo por los propios medios. Se haría extensivo, además, al conjunto de aquellos comportamientos (ideales) que pretende una determinada ideología que sean admitidos y seguidos.

Por otra parte, al organizar la metodología a seguir, y desde su inicio me he encontrado en que esta mujer que estaba buscando, no aparecía apenas reflejada ya desde los escritos de los cronistas que relataron las vivencias y cultura del pueblo nahua-mexica, pues su dedicación - la de los clérigos y clases dominantes - iba dirigida a las élites del pueblo dominado, es decir que difícilmente encontramos a la totalidad de la sociedad mexicana³ en sus relatos, y mucho menos a la sociedad femenina que contribuía a su reproducción y mantenimiento, tanto física como cultural de la misma. Aun así, los textos elaborados por Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente o Juan de Torquemada, entre otros, han sido imprescindibles para configurar el capítulo segundo de este trabajo, porque fueron precisamente sus crónicas y relatos los que nos han llegado con más abundancia de datos, aspectos y comportamientos de la cultura nahua.

Pero pretender arrancar desde el principio de la historia colonial sin intentar al menos hacer una aproximación a la mujer del mundo precortesiano, podía dejar una laguna en algunos de los elementos que voy a tratar a continuación, pues utilizando el comentario y sugerencia de J.W. Scott (1990: 44) de que:

“son los procesos lo que debemos tener en cuenta continuamente. Debemos preguntarnos con mayor frecuencia cómo sucedieron las cosas para descubrir porqué sucedieron”

³Y como argumenta también S. Gruzinski (1979: 254-255), tan sólo podemos encontrar una parte de la sociedad mexicana a través de sus propios informantes, y que no representa la completa realidad cultural de este pueblo.

considero imprescindible abarcar al máximo los matices de los procesos que se fueron dando, incluso desde antes de implantarse el nuevo régimen en la sociedad mexicana.

Esta metodología me sugirió el realizar una “deconstrucción”⁴ de los significados del discurso, a partir primordialmente de lo que podía disponer, como eran los escritos provenientes de las crónicas y de lo que de ellas se pudiera rescatar acerca de las mujeres. Además, los tratados de moralistas y pedagogos de la cultura europea contribuyeron al encauzamiento de la población femenina hacia una particular normativa, la que correspondería al discurso religioso y del propio poder que pretendía su control. Este discurso había que someterlo también a una deconstrucción, compleja además porque involucraba a la religión dentro de la familia, y por tanto la reproducción biológica de la misma, condicionándola a una determinada y rígida moral.

Los procedimientos, moralizantes y controladores, cuando se hacen “*trabajar a los significados*”⁵ aparecen, tanto en el mundo precolonial como en el hispano y colonial, pero con un imaginario de comportamiento que difícilmente se conservaba en estado puro en cualquiera de los ámbitos que se consideren, y con las diferencias de clase con que estuvieran marcados. Porque, en definitiva, estas fuentes de las que, inevitablemente, he tenido que partir para interpretar el discurso de la época moderna (al igual que en las crónicas mexicanas), primordialmente se ocupaban de la gente instruida - la considerada privilegiada, que tuviera los conocimientos suficientes para saber leer y escribir - y que le conviniera y debiera conocer las pautas de una determinada conducta⁶.

La documentación de archivo, los procesos en general, me han ido descubriendo los caminos a seguir, ya que transmiten parte del imaginario - que se pretendía fuera la realidad - y, por supuesto, la realidad misma. La intención era el ver en ellos la perspectiva binaria, es decir, la doble moral, el imaginario de religión desde el punto de vista de la Iglesia, y la que

⁴Tal como dice J.W. Scott (1994: 3) “*la deconstrucción involucra el análisis de las operaciones de diferencia en los textos, las formas en que hace trabajar a los significados*”.

⁵ut supra.

⁶En este línea considera S.M. Arrom (1988: 24) lo que podríamos llamar: las “fuentes” que, según esta autora, son documentos históricos originados casi enteramente por la gente instruida, y que se ocupan principalmente de las clases privilegiadas.

correspondería a la religiosidad demostrada por las mujeres acusadas de bigamia.

Consecuentemente, pues han sido ellas mismas las que me han marcado las pautas a seguir, sugiriéndome los diferentes capítulos que se exponen a continuación. El método de investigación ha sido orientado por las propias fuentes correspondientes a los manuscritos de las actas procesales, a través de su propio discurso, y brindándome las hipótesis de mi tesis, que en parte ya se han ido indicando. La primera de ellas, sería el considerar que las mujeres, en un determinado momento de la vida toman decisiones que llegan a la transgresión, en cuyas manifestaciones se observa una rebeldía al imaginario marcado, y haciéndose visibles en la historia, entran en ella⁷.

La segunda, contraponer los dos componentes de una misma ideología (o religiosidad), la que correspondía al dogma y la que recibiría el calificativo de popular, en la consideración de que la moral (aun la contemplada por la religión) no es sinónimo de religión y de que, pretendiendo que fueran unidas, se dejan ver las contradicciones incluso dentro de los propios representantes de la Iglesia y resoluciones tomadas por los mismos.

Y en tercer lugar hacer hincapié en el hecho de que el sacramento del matrimonio fue la causa y fin de tales transgresiones, ya que en realidad no es que estas mujeres desobedecieran las cláusulas eclesiásticas, sino que afianzándolas - para no continuar o vivir en concubinato - llegaban a cometer un pecado todavía peor, como era el de la bigamia. Se las juzgó y calificó, no obstante, de haber cometido un delito de "*herética pravedad*", pues habían "*pervertido la orden del santo matrimonio*"⁸. Este matiz del dogma católico fue una de las claves en que los juristas eclesiásticos, al reafirmar el matrimonio como un sacramento, elevaron el propio contrato y rito del matrimonio a la categoría de sagrado.

Es por ello que la Inquisición, al ser la encargada de perseguir las herejías, de denunciar y eliminar las acciones heréticas en general, ha sido la principal fuente que me ha facilitado, a través de sus propios archivos, obtener

⁷Este comentario me lo sugirió lo que M.T. Vinyoles (1985: 12) escribe al respecto "... *per tal que la dona entrés en la Història, y no fer una història de la dona*".

⁸Y que me ha sugerido el título de esta tesis, pues esta era una fórmula utilizada por el fiscal cuando daba su alegato al Tribunal para procesar, condenar y castigar a la rea acusada de bigamia, ya que había ésta

la información sobre el delito de bigamia. La documentación permite también el estudio de los procedimientos inquisitoriales, es decir de cómo se llevaban a cabo las investigaciones que sobre la bigamia se ordenaban y recogían en el Tribunal del Santo Oficio, y cómo se desarrollaban los procesos y los juicios, y finalmente, de qué manera se resolvían y los criterios que tomaba esa institución en el momento de dictar sentencia.

Los archivos donde he tomado estos expedientes sobre las causas de bigamia que se irán “deconstruyendo” a lo largo de la tesis, han sido, y a los que ya he aludido anteriormente: el Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN) y sobre todo, el Archivo General de la Nación en México D.F. (AGN), ambos en el Fondo o Sección de Inquisición. Aunque, a fin de intentar recabar la mayor información posible que hiciera referencia sobre el tema de la bigamia o bien relacionada con la misma, también he investigado en el Archivo General de Indias en Sevilla (AGI), cuya documentación he utilizado para corroborar algunos de los comentarios anotados en los capítulos correspondientes.

Localicé, entre el AHN y AGN, los treinta y cuatro procesos que han conformado el corpus de esta tesis, que corresponden a causas incoadas a mujeres por doble matrimonio o bigamia. No obstante, y como se podrá comprobar en la propia denominación de los documentos, aparecen en los archivos mezclados los procesos, testificaciones, declaraciones y denuncias. Es decir, que no siempre se encuentran procesos completos, con toda la documentación generada y con todas las actas procesales. Y es que existían denuncias que después se comprobaban que eran infundadas, o no prosperaban por múltiples razones, y testificaciones que posiblemente formaban parte de procesos que han perdido parte de la documentación. Es por ello, que me he encontrado que entre estos documentos, existen algunos de los que tan sólo nos quedan las testificaciones o las denuncias, y en algunos no se encuentra la resolución de la causa. Pero, no por ello he desechado ninguno de los expedientes que, como se podrá ver, aparecen relacionados en este trabajo, pues de todos y cada uno de ellos se pueden rescatar valiosas apreciaciones.

cometido un acto y pecado que hacía alusión y estaba tocado por la herejía, concretamente esta frase la he extraído del proceso contra Juana Vázquez (AGN, Sec. Inquisición, vol. 22, exp. 13, f. 236).

Además, seleccioné del Archivo General de la Nación procesos establecidos por la Sala del Crimen (Sección Criminal) correspondientes a los llamados “pecados públicos”, es decir el amancebamiento, a parejas que habían incurrido en tal delito. Esta documentación, me ha permitido abordar el tema del concubinato, bajo la perspectiva de la doble moral, y también contraponer esta forma de convivencia con la bigamia. El amancebamiento o concubinato correspondería a una unión calificada de “informal”, delictiva y penada por los tribunales, pero no tan perniciosa para la religión como podría ser la bigamia, pues no se contraponía al sacramento del matrimonio, no obstante, las conductas seguidas por las parejas en régimen de amasiato, tenían muchas pautas en común con las del matrimonio, pues algunas de ellas (como podrían ser los malos tratos) se ven reflejadas en la mayoría de los establecidos por bigamia.

Dentro del ámbito de la propia administración y organización de las causas y juicios, comparando los elaborados por el Santo Oficio de la Inquisición y los que se instruyeron a partir de la Sala del Crimen por “incontinencia”, en que estaban incluidos los procesos por amancebamiento, se puede observar una clara diferencia en cuanto a la forma en que éstos eran llevados a cabo. Es decir, que en los procesos por bigamia, salvo los deterioros propios infringidos por el tiempo y los avatares de la propia historia (traslados, manipulaciones - tal vez por los propios investigadores que consultamos los archivos, etc.) se observa una cuidada redacción y una rígida normativa de los procedimientos (véase los procesos que se adjuntan como apéndice), mientras que en aquellos generados por los tribunales encargados de juzgar los pecados “menores”, el protocolo a seguir era menos riguroso, e incluso los manuscritos no tienen la nitidez de escritura que aparece en los del Santo Oficio.

Aunque estas consideraciones parezcan de índole menor, me han hecho reflexionar de que el Tribunal del Santo Oficio representaba un estamento que cuidaba con esmero sus formas de investigación y de llevar a cabo juicios y documentación procesal. Ello indicaría la importancia que se le daba a todo lo que hacía referencia al tema de la herejía, de lo que se deduciría que la bigamia, era un tema señalado dentro de las perversiones derivadas de las relaciones ilícitas y de las creencias religiosas.

A fin de ofrecer una aclaración o justificación a los diferentes vocablos que se irán referenciando a lo largo de estas páginas, es imprescindible indicar que cuando anoto el término “étnico”, me refiero concretamente al concepto cultural, además de los componentes genéticos aportados por el correspondiente legado de los lugares de origen de cada individuo. Si bien es cierto que podría haber utilizado el término de “raza” para determinar el origen de las personas que aparecen en los procesos, por mi parte no lo he considerado apropiado, ya que cada una de ellas conllevaba además de un determinado distintivo físico, una característica cultural que era determinante de su personalidad. Es decir, que el término de raza quedaría encuadrado en un contexto restrictivo y ambiguo, cuando la distinción de “étnica” o “étnico” se traduciría - siempre bajo la consideración que se ha derivado de mi investigación - en una expresión más amplia de todos los componentes culturales, vivencias heredadas y recreadas del propio individuo.

El término de “casta”, era utilizado para clasificar a las personas que no podían, por parte de autoridades y población en general, ser “encuadradas” dentro de un contexto, en este caso el “racial puro”, por aquella mezcla que se suponía había adquirido una determinada persona al tener su origen y genealogía compuesta por diferentes “razas”, dando lugar a un sinfín de denominaciones, tales como: castizo(a), lobo(a), morisco(a) etc., además de las ya conocidas y cuyos ascendientes parecían más claros de clasificación, como podrían ser mulato(a) o mestizo(a). Por mi parte, he utilizado la denominación de “castas” cuando he tenido que referirme de forma general a las mujeres que, encontrándose en el continente americano, representaban cada una de ellas un componente étnico, con estas mezclas en sus ascendientes a las que me he referido, distinto y específico derivado de su propia genealogía.

Dentro de esta particular terminología, el vocablo “calidad”, también era utilizado para denominar ese distintivo o substrato de lo que se consideraba en el mundo hispánico colonial como la pertenencia a un determinado sector “étnico-social”, es decir, correspondería la “calidad”, a “ser tenido por blanco” (en su derivación de español), o mas o menos “decente”, otra de las expresiones que denominaban que la persona provenía o tenía ascendientes hispanos.

Las expresiones de este tipo que se anotan en esta tesis han tenido como objetivo el intentar clarificar al máximo y determinar la persona a la cual estaba refiriéndome, sin ánimo de hacer una referencia clasista de las mujeres (ni tampoco de los hombres) que irán apareciendo a través de esta investigación. Es decir, que he aprovechado los propios sobrenombres que se incluyen en el documento y los he incorporado al nombre, cuando éste carecía, en algunos de los casos, de apellidos que sirvieran para distinguir a la persona en cuestión.

Además, he de resaltar también que las mujeres protagonistas de este trabajo, todas y cada una de ellas me han ayudado, con el aporte de sus declaraciones y de sus historias parciales de vida (o de “mala vida”) a escribir o reescribir sus vivencias, a las que debo un reconocimiento y el respeto por haberme permitido (aun sin ellas saberlo) penetrar en la intimidad de sus vidas.

Como apéndice de este trabajo, e incluido al final de este volumen, se pueden encontrar, de forma resumida, los procesos y la información que en ellos aparece referente a las acusadas, alcanzando en su conjunto los treinta y cuatro casos de bigamia que he investigado. La elaboración de estos resúmenes o síntesis, ha tenido como finalidad el facilitar al lector en lo posible la distinción entre las mujeres que se irán referenciando y nombrando a través de las páginas de este trabajo.

También, dentro de este apéndice, se pueden encontrar dos procesos completos llevados a cabo por el Tribunal del Santo Oficio, con las transcripciones correspondientes de los mismos. Uno de ellos establecido contra Catalina del Espinal⁹ por “polígama” en 1537, y el otro, más tardío, que se le hizo a Juana Hernández alias Juana Martínez¹⁰, en 1677. La elección de estos procesos ha tenido como objetivo mostrar dos de los expedientes estudiados que, siendo de poco volumen, contienen una amplia información, y ofrecen y muestran los procedimientos y actitudes inquisitoriales, así como las de los testigos y de los magistrados en tales juicios. Por otra parte, he considerado interesante también que se pudieran apreciar, a través de ambos

⁹ Archivo General de la Nación (de ahora en adelante: AGN), Sec. Inquisición, vol. 36-1, exp. 2, fs. 142 - 152. Proceso contra Catalina del Espinal.

¹⁰ Archivo Histórico Nacional (de ahora en adelante: AHN), Sec. Inquisición, Libro 1066, fs. 346 - 349 reverso. Proceso contra Juana Hernández alias Juana Martínez.

2. LA MUJER EN EL MATRIMONIO NAHUA-MEXICA

2.1 Matrimonio y orden social

“Matrimonio, que quiere decir: Matris munium, Oficio de Madres y también Mater monens, Madre, que amonesta; o mater e namens, que es lo mismo, que decir: Madre, que está, y permanece”.

Juan de Torquemada (1723, II, Cap. II)

Al abordar el tema del matrimonio nahua-mexica, he de hacer resaltar en primer lugar, la dificultad que representa el tratar de estudiar o entender el mismo, sin caer en la tentación de compararle con el que conocemos más de cerca, es decir con el católico-cristiano.

Para conocer el enlace precortesiano hemos de recurrir a las fuentes que son primordiales en este aspecto, de lo poco que se ha conservado de antes de la colonia y aquellos textos y crónicas que “sobrevivieron” al paso del tiempo y de la incompreensión, mientras que por parte de los cronistas, se observa un marcado interés en los mismos por la descripción de los comportamientos de la élite, desatendiendo los de la gente humilde (Bernand; Gruzinski 1988, II: 165). Por otra parte, al releer el ritual, las prácticas y costumbres de la sociedad nahua-mexica para incorporarlas a la redacción, me ha parecido percibir que se ha tendido a idealizar la descripción del rito y del mensaje en sí, pues además se ha de tener en cuenta el componente moralizante que se desprende de los textos (McCaa 1994: 13), cuyos consejos de padres y educadores son resaltados con gran lujo de detalles. Pero, aun así es prácticamente la única vía de que disponemos para situar, organizar y estudiar aquella sociedad que fue absorbida (o se pretendió que así fuera) por la conquistadora recién llegada.

Así pues, toda información, sus comentarios y también sus interpretaciones se han de matizar y contextualizar en el tiempo y en la ideología dominante, tanto religiosa como conquistadora-militar y política, que impregnaba la sociedad europea de aquel tiempo¹.

¹Pues existía, y así se deja traslucir por algunos comentarios que aparecen en las crónicas, una resistencia a mostrar sus saberes y costumbres al invasor, por muy buenas intenciones que estos demostraran tener,

Estas fuentes, provenientes de los textos y crónicas de hombres², que de forma más o menos directa estuvieron en contacto con el pueblo nahua, y también con sus diferentes intereses, fueron en mayor o menor medida un instrumento que aportaría información y que serviría al poder. Este poder se ubicaba en un punto concreto de la geografía europea, pero irradiaba su cultura o pretendía hacerlo, en los vastos territorios recién descubiertos del continente americano, poniendo para ello el mayor interés posible en conocer la cultura de las sociedades recién dominadas, pues como argumentaba B. de Sahagún (citado por Esteve Barba 1991: 211) *“hay que conocer las idolatrías de los indios para poder extirparlas”*³.

Las idolatrías, las costumbres “sospechosas” o comportamientos pecaminosos se habían de erradicar, pero sobre todo se había de imponer un nuevo sistema de sociedad y primordialmente infundir una nueva orientación religiosa: la católica. Entonces todo lo que no fuera consensuado y calificado bajo la norma y la bendición de la Iglesia cristiana estaba falto de virtud, y el matrimonio sería uno de sus principales objetivos, pues era parte esencial de la sociedad, aquella que se había de asimilar a un nuevo régimen, y a un nuevo poder.

También el modelo de alianza que se nos ha transmitido e intentado explicar, y que permanece en el soterrado imaginario de la cultura “conquistada”, inmerso en el sistema y conjunto de intereses que sostienen la propia cultura, de forma más o menos evidente (e incluso tal vez inconscientemente), califica y da cuerpo a su vez a una serie de valores que forman parte de la economía, la sexualidad y la reproducción de la propia sociedad a la que pertenece, así pues, se habría de intentar no extraer de forma unitaria, aisladamente el rito matrimonial pues quedaría sin sentido gran parte del sistema de alianza, apareciendo simplemente dentro de la curiosidad etnológica que es lo que, con más o menos intencionalidad, los cronistas y

tal como se lamentaba Francisco Hernández (1986: 47): *“... porque o cuidándose ellos mismos u odiándonos a nosotros, esconden en arcanos lo que tienen conocido e investigado”*.

²Pues no hemos de olvidar que las fuentes de que disponemos, sus textos fueron escritos por hombres (Legros 1982: 233), y el discurso generado por la visión masculina de los cronistas también se ha de tener en cuenta al analizar y estudiar el matrimonio precortesiano.

³También Diego Durán (en Todorov 1994: 213) abogaba en que para *“lograr eliminar el paganismo había que conocerlo bien”*.

recopiladores de los “hechos” y “cosas” de la Nueva España nos han transmitido.

Como se ha indicado más arriba, los cronistas dedicaron más interés en sus textos a los comportamientos sociales de la gente que constituía el poder, la élite, la clase económicamente fuerte y socialmente importante (Ragon 1992: 205) que a las pertenecientes a las clases humildes, y establecieron consecuentemente, dos grupos que, de forma al parecer muy evidente, se observaban dentro de la sociedad nahua-mexica. Simplificando mucho el modelo que nos ha llegado de las mismas, estas dos grandes clases sociales corresponderían a los “pipiltin” (también denominados “pipilzin” o “pilli”) o nobleza, y los “macehual” (también “macehual.li” o “macehualtin”), que correspondería a la gente del pueblo, los cuales se identificaban por su origen étnico y se agrupaban en los llamados “calpulli”⁴, o lo que los españoles llamaron “barrio”, y que rendía tributo a la clase dominante. También se encontraban presentes dentro del conjunto social, y en el sector de las clases humildes, los “majeques” que representaría una posible traducción europea de los siervos, además de los esclavos.

El sistema de alianza y el ritual también era observado de forma diferente por ambos grupos sociales, y siempre siguiendo lo transmitido por los cronistas, R. Ricard (1933: 234) apunta que *“los franciscanos creyeron distinguir dos especies de matrimonios entre los indios”*, por supuesto uno de ellos sería el practicado por la gente de la élite con un rico y elaborado ritual, mientras que el de la gente con una escasa economía se establecía de forma más discreta.

El tema central que ocupó muchos comentarios, reflexiones y discusiones fue la existencia o no de lo que se entendía como “verdadero” matrimonio, de la legitimidad del mismo, es decir si contenía los componentes que identificaban el rito con una conducta socialmente reconocida. T. de Benavente fue uno de los defensores⁵ de que el matrimonio, con todos los

⁴Sobre composición social y descripción del calpulli, ver J. L. de Rojas (1995: 85-96); A. López Austin (1982: 149-150); J. Soustelle (1994: 25); A. Monzón (1983: 334); A. de Zorita (1992: 69-74); S. Toscano (1983: 330).

⁵Juan de Torquemada (1723, III: 196) también era de la opinión de que *“sin ninguna duda los naturales de Nueva España tenían legítimo matrimonio, y como tal usaban de él”*.

requisitos de deberes, obligaciones, compromisos y pautas existía en el pueblo nahua. Pues argumentaba que en el matrimonio:

“El consentimiento no se requiere ser explícito, sino que implícito, esto es, que aunque no sepan los que se casan qué cosa es matrimonio, ni la definición, ni la fuerza del matrimonio, basta que su intento no es fornicario sino de darse por compañeros”.
(Benavente 1970: 149)

Un aspecto que ponía en duda la existencia de lo que sería el legítimo matrimonio y que fue esgrimido en su contra, fue un consejo que daban los padres a la futura esposa:

“Mira que si no fueres tal cual debes, que tu marido te dejará y tomará otra”. (Benavente 1970: 139)

A lo cual Benavente (ut supra: 148) argumentaba que por este comentario, algunos decían⁶ que no hallaban la existencia de un verdadero matrimonio precortesiano, pues podía llegar a disolverse el vínculo, como así se hacía a través del divorcio o “repudio”.

Pero aun así, el discurso religioso no ponía demasiadas objeciones al comportamiento de los mexicanos referente a la forma de constituir un matrimonio, a no ser por el componente y la característica de admitir y ser legítima la poliginia que, como privilegio, las élites detentaban. Y fue entonces cuando surgieron los verdaderos problemas. No obstante, y antes de proceder al análisis del matrimonio precortesiano, se ha de hacer hincapié en la importancia de la imposición del propio modelo de enlace cristiano-católico, porque aparte de ser éste un rito que debía ser aceptado por la sociedad mexicana, como forma de integración y sometimiento al nuevo orden, era fundamentalmente y formaba parte de una nueva y “extraña” religión, como extraña y singular resultaba la suya para el recién llegado.

⁶Las dos opiniones, de si existía el matrimonio “formal” precortesiano, se debatían principalmente en que los clérigos regulares afirmaban que sí le tenían, mientras que los doctores seculares dudaban de su legitimidad (Ricard 1933: 138).

O sea, que aparte de tener que abandonar unas costumbres y formas de alianza genuinas y derivadas de su propia historia, se le imponía al pueblo conquistado, bajo múltiples amenazas, a abandonar y desobedecer los consejos y leyes de sus antepasados, desposeyéndolos del prestigio que ostentaban y mancillándolos con el calificativo de pecaminosos.

Y ese fue uno de los aspectos más dolorosos y traumáticos a los que se vio sometida aquella sociedad recién dominada, que también formaba parte de la ideología conquistadora, y que consistía en conquistar al individuo y su imaginario, suplantado sus “pasados” por un presente desconocido.

2.2 El ritual y el compromiso del enlace

“Sábetete que eres noble y generosa, considérate y conócete como tal; aunque eres doncellita eres preciosa como un chalchuihuite y como un zafiro, y fuistes labrada y esculpida de noble sangre, de generosos parientes ...”.

Bernardino de Sahagún (1989: 346)

De nuevo se ha de hacer referencia a los dos grupos que caracterizaban lo que se podría considerar las dos clases sociales aludidas anteriormente, es decir, la de los pipiltin y los macehual.

El matrimonio pues de las élites (los llamados pipiltin) y la iniciativa para establecer un enlace se tomaba por parte de los padres y parientes del joven al que ya le había llegado la hora de casarse, aproximadamente cuando contaba alrededor de los veinte o veintidós años de edad (Kohler 1992: 51), pidiéndose en matrimonio a través de las “casamenteras”⁷, a los padres de la elegida como futura esposa⁸. Era una elección cuidadosa pues representaba también un enlace con la familia de la mujer que formaría parte de la misma por el matrimonio, se trataba de crear alianzas e intereses sociales y económicos⁹.

⁷Denominadas *Cihuahlanque* o “demandaderas de mujer o casamenteras” (Benavente 1970: 139), o también como las describía Bernardino de Sahagún (1989: 363): “*Aquellas matronas viejas que tienen por oficio intervenir en los casamientos*”.

⁸Parece ser que las muchachas se casaban alrededor de los quince años de edad, al salir de la adolescencia (McCaa 1996: 12).

⁹Pero como una transacción más, las mujeres objeto de este trámite eran mantenidas al margen y “*casábanse demandadas a sus padres y jamás convidaban con ellas*” (Pomar 1991: 56).

El matrimonio se celebraba siguiendo una normativa civil y aunque se mencionaba lo sobrenatural y sagrado, consultando a los adivinos el día más afortunado para el “*negocio*” (según expresión de Sahagún 1989: 363), eran los progenitores y las “*titici*” o “*ministras del matrimonio*” (ut supra: 365), los responsables de llevar a cabo la ceremonia, que tenía lugar en casa de los padres del novio. Estas predicciones de los adivinos, no obstante, eran respetadas y se consideraban sus consejos, aplazando y eligiendo la fecha más oportuna y favorable para la ceremonia.

El ritual llevado a cabo para establecer un enlace matrimonial y la ceremonia que conllevaba este evento está detallada y espléndidamente expuesta por Bernardino de Sahagún (1989: 362-366)¹⁰ en el capítulo que titula “De la manera que hacían los casamientos estos naturales”, esta ceremonia reunía y tenía todos los requisitos, según su propia relación, de ser un enlace formal de matrimonio, que se elaboraba a través de un ritual que era testimoniado por parientes y convidados al banquete nupcial.

Lo que nos queda más desdibujado, es decir, más desprovisto de análisis por los propios comentaristas y transmisores de los hechos, es el que se establecía entre los macehuales, gentes, como ya he anotado, del pueblo o humildes, que no disponían de una economía elevada para llevar a cabo una ceremonia ostentosa, ni era menester establecer cuidados enlaces entre partes, por ser exiguo el patrimonio de ambas. Pero, sin embargo, el afecto entre la pareja, por disponer de más libertad en la decisión de formar una familia, predominaba a los intereses y presiones familiares.

Reproduzco a continuación unos párrafos de lo que sobre esta importante parte de la población escribía Toribio de Benavente (1970: 141):

“Algunos muy pobres labradores, que en la Nueva España los llaman macehuales, concertado el casamiento, tomaban á su mujer con afecto conyugal é trabajaban algund tiempo, é ya que tenían allegado algund caudal con que hacer el regocijo de la

¹⁰Y también lo podemos encontrar detallado , con más o menos lujo de detalles, en Diego Durán (1987: 56); Alonso de Zorita (1992: 94); Toribio de Benavente (1979: 138-140); Francisco Hernández (1986: 61-64).

boda, llamaban á sus deudos, y gastaban esa pobreza que tenían, é hacían ceremonias de pobres”.

Tenían pues los llamados macehuales unos sistemas de alianza, que se podrían calificar de no tan llamativos, ni tan distintos a los implantados con la colonia, pues no tenían, por su posición económica y de clase, la capacidad de tener varias mujeres, es decir, que mantenían relaciones y matrimonios monógamos. No obstante, la monogamia se tenía por parte de la sociedad nahua como patrimonio de los plebeyos, atribuyéndole un cierto arcaísmo¹¹, y particularmente considerado así dentro de los ritos y el sistema de alianza tezcocanos (Bernand; Gruzinski 1988, II: 166; Gruzinski 1980: 31), muy al contrario de lo establecido en el matrimonio católico.

El régimen de cohabitación prenupcial en el mundo nahua, y más concretamente dentro de la gente del pueblo, denominados los macehual, era como un periodo de relación antes de llegar al matrimonio, y me remito con ello a las palabras de T. de Benavente (ut supra: 141) anotadas más arriba. Según diversos autores se le ha calificado a este tipo de convivencia de “*matrimonio provisional*” (López Austin 1982: 171), o bien “*temporal*” (Kohler 1992: 53), porque generalmente cuando nacía un hijo se formalizaba el matrimonio, con las peticiones formales de casamiento (Benavente 1970: 141).

El ritual que se seguía, a fin de convivir con una mujer a título de “*manceba*” (Torquemada 1723, II: 376; Benavente 1970: 143; Zorita 1992: 94-95), o sea con carácter de relación de amasiato, era solicitar que así se le concediera, generalmente a la madre de la doncella en cuestión, a lo que J. de Torquemada (1723: 377) consideraba de que “*por esto tenían las hijas muy guardadas y encerradas temiendo no fuesen por engaño o afición persuadidas a semejante deshonestidad*”.

No obstante, cuando esta cohabitación duraba largo tiempo, ya era tenida la relación como matrimonio (según Orozco, *Libro de Oro*: 272 en Kohler 1992: 53), y ello se desprende de la propia indicación de J. de Torquemada (1723, II: 380) que:

¹¹Según J. Soustelle (1994: 218), tener una sola mujer era considerado como “*señal de barbarie*”.

“No tenía pena por la lei, el que llegaba a la Manceba de otro, si no era, que huviese mucho tiempo, que la tenía el otro, y eran tenidos ambos por casados”.

No obstante, es en este estrato social donde se encontrarían los elementos, sino más significativos, sí más perdurables, del concepto de matrimonio y reproducción del grupo tanto social, económico como biológicamente; mucho más permeable en el tiempo, por haber resistido con más benignidad los duros ataques de la represión religiosa y social que eliminó (o desestabilizó legalmente) el sistema poligínico de las élites y clase dominante.

Por otra parte, y para hacer hincapié en lo marcados que estaban los márgenes de una clase social con poder económico o producto de un reconocido linaje, con respecto a la otra tributaria, trabajadora y sin ascendencia de nobleza, a un macehual siempre se le recordaría su origen, aunque se hubiera enriquecido o conquistado honores, no obstante, sus hijos ya podían tener más oportunidades de llegar a ser considerados dentro de la élite, particularmente si su madre pertenecía a ella (Rojas 1995: 99).

Siguiendo dentro del tema del matrimonio y en este caso el contraído por los nobles (los pipiltin), es imprescindible mencionar y referenciar la poliginia de las élites, porque fue de suma trascendencia y preocupación al establecerse la colonia. Cronistas y autores contemporáneos han sugerido respuestas del porqué de tal proceder por parte de un sector de la sociedad nahua, y sobre todo si ello fue producto y consecuencia a la vez de desórdenes sociales que reflejaba perniciosas costumbres, o bien derivado de un sistema que englobaría la necesidad de una mayor reproducción biológica y económica de esa sociedad en un momento determinado.

Veamos algunos de los comentarios de los cronistas acerca de este tema, por lo que a continuación reproduzco lo que al respecto comentó F. López de Gómara (1966, II: 401):

“Cuatro causas dan para tener tantas mujeres: la primera es el vicio de la carne, en la que mucho se deleitan; la segunda es por

tener muchos hijos; la tercera por reputación y servicio, la cuarta por granjería”.

Otro de estos comentarios lo ofrecía Francisco Hernández (1986: 65), protomédico de Felipe II, en su capítulo sobre las “Leyes del casamiento”, en el que confirmaba que:

“Era legal para los militares, para los ricos, héroes y reyes, casarse con muchas mujeres”.¹²

Dando a continuación una explicación al respecto y argumentando que sería:

“... o para pasar la vida con mayor voluptuosidad, o para recibir de ellas muchos hijos o para que le sirviesen de criadas y esclavas que adornaran y limpiaran las casas; a no ser que lo hicieran por deseo de lucro, o para tejer y aumentar el ajuar”. (ut supra)

Las dos versiones dadas, tanto por F. López de Gómara como por F. Hernández, contemplan las mismas características: en primer lugar la derivada de la actividad sexual (“*el vicio de la carne*” o “*mayor voluptuosidad*”), la descendencia o sea el deseo de tener muchos hijos y el componente económico de la riqueza que producían las mujeres al trabajar para la comunidad doméstica.

Pero entonces surgió el tema de si realmente esa característica matrimonial era contraria incluso a la ley natural, J. de Torquemada (1723, II: 434) fue uno de los que consideraba que:

“El usar de muchas mugeres por Contrato y Matrimonio, no ha sido contra Ley Natural; porque a serlo, ni Abraham acertara en tener mas de una”.

¹²En este grupo privilegiado de hombres a los que les era permitido (y si así se lo podían permitir por su alto nivel económico) estarían los mercaderes ricos (Ragon 1992: 145) y los guerreros que se habían distinguido por méritos de guerra (López Austin 1982: 160).

Y razonaba por otra parte el clérigo de que además los “naturales” ya preveían lo que podría suponer un contratiempo de convivir muchas mujeres juntas ya que:

“Estos Señores tenían costumbre, de darles casa, de por sí, á qualquiera de estas Mugerres porque demás de mostrar en esto su Grandeza, acudían á la condición natural de las Mugerres, que es no gustar de ver a su lado, á la que le tiene con su Marido”. (ut supra: 435)

Era evidente que la poligamia se contradecía con la esencia misma del matrimonio perpetuo y monógamo que era además un sacramento inviolable dentro de la Iglesia católica, y por tanto se tuvo que perseguir, y tratar de erradicar con ahínco.

Tratando también de ver lo de positivo o negativo que resultaba el hecho del matrimonio con varias mujeres, y observando ya este aspecto de la cultura nahua de una forma más objetiva, J. L. de Rojas (1995: 88) apunta que a los “pilli”, que pertenecían a un linaje noble, les era posible extender rápidamente su nivel demográfico al practicar la poliginia, ya que se podía otorgar el reconocimiento a la paternidad de un hijo tenido con cualquiera de las esposas, y consolidando, como he referido anteriormente, el sector dominante caracterizado por la élite (Esteva Fabregat 1961: 230-231). A lo que J. Soustelle (1994: 184) también añade que la práctica de la poligamia contribuía, por la evolución demográfica que se ha mencionado, a producir un contrapeso por las pérdidas en las frecuentes guerras.

Según la argumentación de R. Ricard (1947:135) era producto del sistema económico y social, es decir que *“era una institución mas que un abuso”*, aunque también implicaba una injusticia (Nash 1993: 16), porque si consideramos de que representaba un beneficio y engrandecimiento de un determinado grupo social, los que eran excluidos de este reducido sector de la población, también se veían menguados y discriminados por este motivo, pues gran parte de sus mujeres (madres productoras y reproductoras de riqueza) eran traspasadas, con más o menos agrado, a formar parte de la familia

poligínica, puesto que las llamadas “esposas secundarias”¹³ podían pertenecer a la clase macehual (M. de J. Rodríguez 1987: 23).

Un aspecto digno de ser mencionado, que anteriormente ya he apuntado, es el del divorcio que podía darse dentro de las leyes de la sociedad nahua, a lo que los cronistas llamaban “repudio” (Benavente 1970: 148; Cline 1993b: 52; Kohler 1992: 55; Zorita 1992: 87; Durán 1967, I: 54). A pesar de que no era frecuente el que se diera una disolución del vínculo, se podía gestionar legalmente a través de unos jueces especializados en temas de matrimonios y litigios, como a continuación puede verse:

“... y entre muchos Jueces que havia, para diversas causas, y negocios, havia otros nombrados, para los Matrimonios, y litigios, que acerca de ellos se ofrecían. Estos (dice el Padre Frai Toribio Motolinia) que vido estar sentados, en la Sala de Juzgados, en el Palacio Real, oiendo de estas dichas causas; y que eran muchos, porque cada Pueblo tenía allí su Juez, a los quales reconocian los de los Barrios, y Parroquias, y ante ellos presentaban sus quejas” [...] *“El modo, que tenían para sus Divorcios, y Repudios, era el siguiente: Llegados al lugar del Juzgados, los casados, que iban discordes, presentaban su queja ante los Jueces, los quales les oían, con grande atencion y severidad. Y despues de oidas todas las Alegaciones del quejoso, preguntaban al que era culpado de los dos: Si era verdad lo propuesto, y alegado, por el contrario. El otro respondia lo que en el caso le convenia. Luego les preguntaban, de qué manera habían vivido juntos, si havia sido con afecto matrimonial, ó de modo fornicario, y si en su aiuntamiento havian tenido aquel trocado consentimiento, que ai del Varon a la Muger, con que se reciben por esposos. Y si habian tenido licencia de sus Padres para contraer Matrimonio. Y si habian precedido las ceremonias todas, que se usaban en el dicho Contrato, y Matrimonio. Conforme á lo que á estas*

¹³Estas mujeres, aunque les correspondía el atributo de esposas, su enlace o llegada al matrimonio no es descrito por los cronistas con una ceremonia especial, como se hacía con la llamada “principal” que procedería de la nobleza.

preguntas respondian, veian si estaban casados, o simplemente amancebados. Si vivian vida fornicaria, no hacian caso de ello y apartabanlos, como á dos, que estaban amancebados, dandoles las penas que sus Leies disponian. Si estaban casados con todas las ceremonias, en su Matrimonio acostumbradas, procuraban componerlos, amonestandoles la prosecucion del Matrimonio, y diciendoles, que mirasen con quanto acuerdo, y solemnidad se havian casado, y que no tratasen de deshorrar, y avergonçar a sus Padres, y Deudos, que en ello havian entendido, ni escandalizasen al Pueblo, que ai sabia, que eran casados". (Torquemada 1723, II: 441-442)

Y si además persistían en el intento se les “*despachaba con aspereza*” (ut supra: 442), pues se trataba de que no rompieran con facilidad el contrato matrimonial. Esta exposición, creo resulta muy elocuente del seguimiento de una causa de divorcio y de la legalidad que se daba a este acto. Por otra parte, y tal como también explicaba J. de Torquemada (ut supra: 389):

“La Muger, que por alguna causa, se ausentaba de su Marido, ó se iba con otro, ó a casa de sus Padres, no tenía pena ninguna por Lei establecida; pero si requerida del Marido no queria bolver, se casaba con otra; porque en este caso las mugeres eran poderosas á no seguir á sus maridos, si no querian hacer vida con ellos, y ellos se tornaban a casar, por no poder vivir sin muger, por raçon de las comidas, y otras cosas necesarias, para la vida”.

Además, por su parte la mujer quedaba en libertad para establecer un nuevo matrimonio (Soustelle 1994: 188). Y esta fue, pues, otra de las cuestiones que se eliminaron al implantarse el nuevo orden y la nueva religión¹⁴.

2.3 Imaginario y realidad de la mujer en el matrimonio

¹⁴Se puede abundar sobre este tema en T. de Benavente (1970: 148-149) y J. Soustelle (1994: 188).

“Es menester que sepas cómo has de vivir, y cómo has de andar tu camino, porque el camino de este mundo es muy dificultoso, y mira hija mía, palomita mía, que el camino de este mundo no es poco dificultoso, sino es espantablemente dificultoso”.

Bernardino de Sahagún (1989: 346)

A través de lo transmitido por los cronistas se puede observar que la mujer nahua-mexica de la élite estaba firmemente controlada, educada para el matrimonio y el servicio de la familia¹⁵, era pues éste su primordial cometido, es decir, atender con solicitud y buena predisposición al mantenimiento del hogar.

Para lograr este adiestramiento, se requería una temprana concienciación de su puesto en la sociedad, de sus aspiraciones como mujer y llegar al logro con éxito de sus funciones (servicio y maternidad), para lo cual las doncellas nobles eran educadas en sus hogares por sus madres o bien acudían al *“ichpuchcalli”* para recibir también instrucción, sobre los conocimientos que una mujer y futura esposa debía poseer (Rojas 1995: 185)¹⁶.

Tal como Dolores Juliano (1992: 88) argumenta *“las sociedades estratificadas se fundan sobre el principio de la obediencia”*, y la obediencia había de ser una característica y precepto a seguir por la mujer, también en la sociedad nahua, controlándolas, ya que se les asignaba un papel central en la reproducción social (Stolcke 1993b: 33), y me refiero en particular a aquellas mujeres con características de linaje que convenía guardar y preservar su honra, ya que haciendo de nuevo alusión a estos diferentes sectores o niveles sociales se hace patente, en este aspecto, de que existía sobre las mujeres un férreo control en temas tales como el de la sexualidad, restringiendo la libertad en su ejercicio, pues los comentaristas y cronistas de la época, mostraban en sus referencias, una dedicación especial en reproducir los consejos y educación dados a las mujeres que debían respetar su posición social, puesto que *“se aconseja que las guarden, con solicitud y cuidado, es por el riesgo y peligro, que corren, en algun caso, que les puede suceder, de deshonor, o deshonor”* (Torquemada 1723, II: 271).

¹⁵Por supuesto, le estaba prohibido a la mujer noble o pipiltin ser prostituta o *“alegradora”* bajo pena de muerte (Muriel 1991:34).

¹⁶Sobre educación de la mujer en C. Esteva Fabregat (1961: 245-247).

B. de Sahagún (1989: 346-348) al respecto, anotaba con minuciosidad los consejos dados por los padres a las hijas, cuando alcanzaban la edad adecuada y estaban en disposición de contraer matrimonio, observándose un paralelismo con las amonestaciones recibidas por las doncellas en el mundo hispano, poniendo énfasis en la exhortación de honrar a los padres, casándose debidamente (Sahagún 1989: 365)¹⁷, así como también en el temor que a la pérdida de la virginidad antes del matrimonio demostraban tener los padres de la muchacha, y por esto le recomendaban de que *“si perdieras la virginidad no te tendrían verdadero amor”* (ut supra: 351), y a la que calificaba T. de Benavente (1970: 104) como *“el tesoro de la virginidad”*. Su falta (o la pérdida de la misma) conllevaba el repudio y la pública vergüenza (López Austin 1982: 160), pues el tema de la virginidad era, por lo que se desprende de los informes de los cronistas, muy importante (tal vez debido a su propia consideración), pero no sabemos si era realmente referido a todas las mujeres, o bien muy concretamente a las doncellas nobles. T. de Benavente (1970: 164) indicaba también que el *“que hacia fuerza a virgen, moría por ello”*. Es decir que amonestaban a las jóvenes, pero también intentaban que no se las molestara, en particular a las doncellas (vírgenes), como así se especifica.

Los preceptos dados por los padres a sus hijas eran muy bien considerados por los clérigos que, como T. de Benavente (1970: 35) por ejemplo, así lo manifestaban, aludiendo a la *“saludable”* rigidez de la educación de las jóvenes pues según decía:

“Parece que habían de ser sordas y mudas, lo cual conviene mucho a las mujeres mozas, y más a las vírgenes”. (ut supra: 134)

J. de Torquemada (1723, II: 274) incluso llegaba a decir:

“...vemos haver sido estos indios, admirablemente enseñados”.

¹⁷Relativo a los consejos y amonestaciones de los padres dados a sus hijas, también se pueden leer en A. de Zorita (1991: 107-110).

A través de los comentarios y relatos que nos han llegado se saca la conclusión de que sería una sociedad sumamente austera¹⁸, marcada por la ausencia o la poca inclinación a los llamados “pecados de la carne”, pero al leer estas mismas referencias de los propios consejos dados a las hijas, me ha llamado la atención el que incluyen numerosas alusiones a la pureza, a la fidelidad conyugal, como aquellas de *“que no te conozca más que un varón”* o *“no te des al deleite carnal”* (Sahagún 1989: 348 y 351).

En cuanto a los “afeites”, éstos no debían usarse por una mujer decente pues era cosa de las *“mujeres carnales”* (ut supra: 350) y que sobre todo no fuera *“viciosa de su cuerpo”* (ut supra: 230). Si era menester pues el que los padres recalcaran tan insistentemente estas advertencias, sería porque tal vez se transgredían con frecuencia y existía el peligro de la tentación, porque de forma innata surge de la natural sexualidad del individuo. Tanto es así, que tenían por cierto el que una mujer pudiera llegar a tener unos “instintos pecaminosos”, por el hecho de haber nacido bajo un signo negativo de *“mala fortuna”* y la predestinación era una eventualidad (por no poder controlarse el día del nacimiento) con la que se había de contar, y poner todos los remedios al alcance para combatir sus efectos, tales como la observancia de una recta conducta y penitencias. Acerca de este tema nos dice B. de Sahagún (1989: 225):

“Lo mismo decían de la mujer que nacía en este signo, que sería mal afortunada; si era hija de principal sería adúltera y moriría estrujada la cabeza entre dos piedras, y viviría muy necesitada y trabajosa, en extremada pobreza; y no sería bien casada, porque decían que nació en signo mal afortunado que se llamaba océlotl”.

Sin embargo, como he indicado más arriba, con una penitencia adecuada podían paliarse tales males, ya que:

“Cualquiera mujer labradora que quebrantaba el ayuno le acaecía y merecía que fuese mala mujer pública”

¹⁸Aunque también se habría de indicar que, según argumenta N. Quezada (1975: 108), estudios sobre la sexualidad entre los mexicas apenas existen.

“y más decían, que las mujeres labranderas eran casi todas malas de su cuerpo, por razón que hubieron el origen de labrar de la diosa Xochiquétzatl, la cual les engañaba, y esta diosa también les daba sarnas y bubas incurables y otras enfermedades contagiosas; y la que hacía penitencia a que era obligada, merecía ser mujer de buena fama y honra y sería bien casada”.
(Sahagún 1989: 225)

La diosa Xochiquétzatl (Flor preciosa) estaba consagrada a la actividad amorosa, protegiendo las *“relaciones sexuales ilícitas, a las prostitutas libres o rituales, y aquellos amores cuya finalidad no era la fecundidad”* (Quezada 1975: 47). Se asociaba esta divinidad con las profesiones de hilanderas y tejedoras, ya que recuerdan sus movimientos la relación sexual, también iba dirigida a los artistas, pues su trabajo y obra realizada no era considerada como fecunda (ut supra: 47). De esta significación, como se observa en el párrafo escrito más arriba, las mujeres *“labranderas”* iban asociadas o tenían la connotación de ser más proclives a la sexualidad ilícita.

También, y siempre extrayéndolo de las propias crónicas, en este caso de la de B. de Sahagún, aparte de las anotaciones referenciadas y de otras que pudiéramos encontrar, por lo menos en dos partes de su obra y en capítulos diferentes hacía referencia en uno a *“la diosa de las cosas carnales”* (1989: 36) mientras que el otro apartado lo dedicaba al *“de las muchas maneras de las malas mujeres”* (Sahagún 1989: 562). De lo que se puede extraer la conclusión de que la sociedad nahua estaba impregnada, como cualquier otra, de una sexualidad de la que, si bien se hablaba de ella para reprimirla severamente, se hallaba presente en todos los sectores de la sociedad¹⁹.

En el intento de reprimir (mas que de poder suprimir) los comportamientos ilícitos, se recriminaba a la mujer *“lujuriosa”* (López Austin 1982: 167) de llevar una *“vida en vano”*, y en cuanto a la adúltera se la consideraba como si estuviera *“muerta”*, al igual como a la *“alegradora”* o prostituta, pues sus relaciones sexuales tenían una finalidad estéril (ut supra: 167).

Pero, así como se condenaba con una muerte simbólica a las mujeres pecadoras, a las que morían en el parto, por contra, se las ensalzaba y se las colocaba en la “*sagrada condición de heroínas de guerra*” (Conrad; Demarest 1988: 208) denominándolas “Mocihuaquetzque”, o sea: “*mujer valiente, guerrera en forma de mujer*” (del *Vocabulario* de palabras y frases usadas por Sahagún 1989: 936), mujeres a las que también dedicaba este cronista un apartado en su obra que titulaba: “De la canonización de las mujeres que morían en el parto”, a las que se encumbraba también a la categoría de diosas, cuyo nombre era “*Cihuapiltin*” (ut supra: 95 y 380).

Teniendo en cuenta que era una sociedad fuertemente militarista, el conceder el atributo a la mujer como “mártir” al dar la vida por un (de ser varón) miembro más de su potencial guerrero, era un estímulo y una recompensa para las futuras madres, que permitiría al estado llegar a establecer un cálculo sobre este contingente de individuos a través de mujeres-madres como productoras de los mismos (Conrad; Demarest 1988: 208), con lo que se sacaría una correlación entre el sexo y la guerra (versus impotencia y cobardía), asimilando la muerte en el parto con la acaecida en el campo de batalla (Gruzinski 1979a: 138).

No obstante, nos ha llegado también, sobreviviendo al tiempo y a la represión, la idea de un imaginario mucho más atrayente, relativo a la sensualidad y al placer amoroso, que descubre la otra imagen de la mujer mexicana legada por los cronistas, y que así cantaba:

*“ Tal vez mi ser de mujer hace locuras,
mi pequeño corazón se aflige.
¿ Cómo habré de hacerlo,
a aquél que tengo por hombre
aunque sean mías falda y camisa ?
¡ Los que son nuestros hombres,
compañeros de lecho !*

(Canto de las mujeres de Chalco, 1986: 186)

¹⁹También al respecto escribía J. de Torquemada (1723, II) un capítulo (el XI, del Libro Doce) en su obra que titula: “De las Leies tocantes á la sensualidad, y gente fornicaria, y se declara, con qué castigos, y penas eran castigados, y corregidos”.

La idea de una idealización de la mujer, de lo que se pretendía que fuera un modelo de la misma, a través de los relatos de los cronistas, surge como un hilo conductor y sirve de nexo entre las dos sociedades, conquistada y conquistadora, extrayéndose el razonamiento de que el imaginario de mujer tenía numerosos e iguales componentes, al pertenecer en ambos mundos a una estructura social con muy parecidos esquemas e intereses.

procesos, las diferencias de trato aplicado en uno y otro caso de bigamia, a una mujer española y a otra calificada de “mestiza” o “castiza”.

Se ha de hacer hincapié también en las fechas entre uno y el otro proceso mencionados, ya que el primero fue instruido durante la llamada Inquisición episcopal, mientras que el segundo mostrado se estableció con el Tribunal del Santo Oficio ya consolidado en la Nueva España.

Así pues, y éste ha sido otro de los motivos por los que me he decidido en seleccionar estos dos procesos, es para que se pueda observar que esta institución, la de la Inquisición, mostró una continuidad y criterios permanentes durante los, prácticamente, dos siglos que cubren los treinta y cuatro procesos estudiados.

Thomas Kuhn (1971. Cap. I) señala que generalmente a la historia se le da el atributo de un “*depósito de anécdotas y cronología*”, por lo que sugiere este autor elaborar un nuevo paradigma en la reflexión de los procesos históricos. Entonces, conectándolo por mi parte con la historia basada en las mujeres menos “popularmente” conocidas, por pertenecer ellas mismas al sector popular de la sociedad, y deteniendo nuestra atención en sus expectativas y sus transgresiones, se podría llegar a trabajar en “*un mundo diferente*” (ut supra: Cap. X).

Asimismo, he de manifestar que el hecho de elegir como objetivo de investigación este universo femenino, marcado por la invisibilidad, ha sido un reto, pero también un acicate por contribuir y formar parte de los estudios que, cada vez con más asiduidad, se van elaborando sobre la mujer y su protagonismo en la historia. He intentado fundamentalmente, por mi parte, abrir un camino, sin marcar los límites, ni pretender llegar a una meta, ya que son muchas las opciones que se me han ido mostrando, a través de la lectura de estas historias sacadas del no tan lejano y cotidiano mundo real.

2. LA MUJER EN EL MATRIMONIO NAHUA-MEXICA

2.1 Matrimonio y orden social

“Matrimonio, que quiere decir: Matris munium, Oficio de Madres y también Mater monens, Madre, que amonesta; o mater e namens, que es lo mismo, que decir: Madre, que está, y permanece”.

Juan de Torquemada (1723, II, Cap. II)

Al abordar el tema del matrimonio nahua-mexica, he de hacer resaltar en primer lugar, la dificultad que representa el tratar de estudiar o entender el mismo, sin caer en la tentación de compararle con el que conocemos más de cerca, es decir con el católico-cristiano.

Para conocer el enlace precortesiano hemos de recurrir a las fuentes que son primordiales en este aspecto, de lo poco que se ha conservado de antes de la colonia y aquellos textos y crónicas que “sobrevivieron” al paso del tiempo y de la incomprensión, mientras que por parte de los cronistas, se observa un marcado interés en los mismos por la descripción de los comportamientos de la élite, desatendiendo los de la gente humilde (Bernand; Gruzinski 1988, II: 165). Por otra parte, al releer el ritual, las prácticas y costumbres de la sociedad nahua-mexica para incorporarlas a la redacción, me ha parecido percibir que se ha tendido a idealizar la descripción del rito y del mensaje en sí, pues además se ha de tener en cuenta el componente moralizante que se desprende de los textos (McCaa 1994: 13), cuyos consejos de padres y educadores son resaltados con gran lujo de detalles. Pero, aun así es prácticamente la única vía de que disponemos para situar, organizar y estudiar aquella sociedad que fue absorbida (o se pretendió que así fuera) por la conquistadora recién llegada.

Así pues, toda información, sus comentarios y también sus interpretaciones se han de matizar y contextualizar en el tiempo y en la ideología dominante, tanto religiosa como conquistadora-militar y política, que impregnaba la sociedad europea de aquel tiempo¹.

¹Pues existía, y así se deja traslucir por algunos comentarios que aparecen en las crónicas, una resistencia a mostrar sus saberes y costumbres al invasor, por muy buenas intenciones que estos demostraran tener,

Estas fuentes, provenientes de los textos y crónicas de hombres², que de forma más o menos directa estuvieron en contacto con el pueblo nahua, y también con sus diferentes intereses, fueron en mayor o menor medida un instrumento que aportaría información y que serviría al poder. Este poder se ubicaba en un punto concreto de la geografía europea, pero irradiaba su cultura o pretendía hacerlo, en los vastos territorios recién descubiertos del continente americano, poniendo para ello el mayor interés posible en conocer la cultura de las sociedades recién dominadas, pues como argumentaba B. de Sahagún (citado por Esteve Barba 1991: 211) *“hay que conocer las idolatrías de los indios para poder extirparlas”*³.

Las idolatrías, las costumbres “sospechosas” o comportamientos pecaminosos se habían de erradicar, pero sobre todo se había de imponer un nuevo sistema de sociedad y primordialmente infundir una nueva orientación religiosa: la católica. Entonces todo lo que no fuera consensuado y calificado bajo la norma y la bendición de la Iglesia cristiana estaba falto de virtud, y el matrimonio sería uno de sus principales objetivos, pues era parte esencial de la sociedad, aquella que se había de asimilar a un nuevo régimen, y a un nuevo poder.

También el modelo de alianza que se nos ha transmitido e intentado explicar, y que permanece en el soterrado imaginario de la cultura “conquistada”, inmerso en el sistema y conjunto de intereses que sostienen la propia cultura, de forma más o menos evidente (e incluso tal vez inconscientemente), califica y da cuerpo a su vez a una serie de valores que forman parte de la economía, la sexualidad y la reproducción de la propia sociedad a la que pertenece, así pues, se habría de intentar no extraer de forma unitaria, aisladamente el rito matrimonial pues quedaría sin sentido gran parte del sistema de alianza, apareciendo simplemente dentro de la curiosidad etnológica que es lo que, con más o menos intencionalidad, los cronistas y

tal como se lamentaba Francisco Hernández (1986: 47): *“... porque o cuidándose ellos mismos u odiándonos a nosotros, esconden en arcanos lo que tienen conocido e investigado”*.

²Pues no hemos de olvidar que las fuentes de que disponemos, sus textos fueron escritos por hombres (Legros 1982: 233), y el discurso generado por la visión masculina de los cronistas también se ha de tener en cuenta al analizar y estudiar el matrimonio precortesiano.

³También Diego Durán (en Todorov 1994: 213) abogaba en que para *“lograr eliminar el paganismo había que conocerlo bien”*.

recopiladores de los “hechos” y “cosas” de la Nueva España nos han transmitido.

Como se ha indicado más arriba, los cronistas dedicaron más interés en sus textos a los comportamientos sociales de la gente que constituía el poder, la élite, la clase económicamente fuerte y socialmente importante (Ragon 1992: 205) que a las pertenecientes a las clases humildes, y establecieron consecuentemente, dos grupos que, de forma al parecer muy evidente, se observaban dentro de la sociedad nahua-mexica. Simplificando mucho el modelo que nos ha llegado de las mismas, estas dos grandes clases sociales corresponderían a los “pipiltin” (también denominados “pipilzin” o “pilli”) o nobleza, y los “macehual” (también “macehual.li” o “macehualtin”), que correspondería a la gente del pueblo, los cuales se identificaban por su origen étnico y se agrupaban en los llamados “calpulli”⁴, o lo que los españoles llamaron “barrio”, y que rendía tributo a la clase dominante. También se encontraban presentes dentro del conjunto social, y en el sector de las clases humildes, los “majeques” que representaría una posible traducción europea de los siervos, además de los esclavos.

El sistema de alianza y el ritual también era observado de forma diferente por ambos grupos sociales, y siempre siguiendo lo transmitido por los cronistas, R. Ricard (1933: 234) apunta que *“los franciscanos creyeron distinguir dos especies de matrimonios entre los indios”*, por supuesto uno de ellos sería el practicado por la gente de la élite con un rico y elaborado ritual, mientras que el de la gente con una escasa economía se establecía de forma más discreta.

El tema central que ocupó muchos comentarios, reflexiones y discusiones fue la existencia o no de lo que se entendía como “verdadero” matrimonio, de la legitimidad del mismo, es decir si contenía los componentes que identificaban el rito con una conducta socialmente reconocida. T. de Benavente fue uno de los defensores⁵ de que el matrimonio, con todos los

⁴Sobre composición social y descripción del calpulli, ver J. L. de Rojas (1995: 85-96); A. López Austin (1982: 149-150); J. Soustelle (1994: 25); A. Monzón (1983: 334); A. de Zorita (1992: 69-74); S. Toscano (1983: 330).

⁵Juan de Torquemada (1723, III: 196) también era de la opinión de que *“sin ninguna duda los naturales de Nueva España tenían legítimo matrimonio, y como tal usaban de él”*.

requisitos de deberes, obligaciones, compromisos y pautas existía en el pueblo nahua. Pues argumentaba que en el matrimonio:

“El consentimiento no se requiere ser explícito, sino que implícito, esto es, que aunque no sepan los que se casan qué cosa es matrimonio, ni la definición, ni la fuerza del matrimonio, basta que su intento no es fornicario sino de darse por compañeros”.
(Benavente 1970: 149)

Un aspecto que ponía en duda la existencia de lo que sería el legítimo matrimonio y que fue esgrimido en su contra, fue un consejo que daban los padres a la futura esposa:

“Mira que si no fueres tal cual debes, que tu marido te dejará y tomará otra”. (Benavente 1970: 139)

A lo cual Benavente (ut supra: 148) argumentaba que por este comentario, algunos decían⁶ que no hallaban la existencia de un verdadero matrimonio precortesiano, pues podía llegar a disolverse el vínculo, como así se hacía a través del divorcio o “repudio”.

Pero aun así, el discurso religioso no ponía demasiadas objeciones al comportamiento de los mexicanos referente a la forma de constituir un matrimonio, a no ser por el componente y la característica de admitir y ser legítima la poliginia que, como privilegio, las élites detentaban. Y fue entonces cuando surgieron los verdaderos problemas. No obstante, y antes de proceder al análisis del matrimonio precortesiano, se ha de hacer hincapié en la importancia de la imposición del propio modelo de enlace cristiano-católico, porque aparte de ser éste un rito que debía ser aceptado por la sociedad mexicana, como forma de integración y sometimiento al nuevo orden, era fundamentalmente y formaba parte de una nueva y “extraña” religión, como extraña y singular resultaba la suya para el recién llegado.

⁶Las dos opiniones, de si existía el matrimonio “formal” precortesiano, se debatían principalmente en que los clérigos regulares afirmaban que sí le tenían, mientras que los doctores seculares dudaban de su legitimidad (Ricard 1933: 138).

O sea, que aparte de tener que abandonar unas costumbres y formas de alianza genuinas y derivadas de su propia historia, se le imponía al pueblo conquistado, bajo múltiples amenazas, a abandonar y desobedecer los consejos y leyes de sus antepasados, desposeyéndolos del prestigio que ostentaban y mancillándolos con el calificativo de pecaminosos.

Y ese fue uno de los aspectos más dolorosos y traumáticos a los que se vio sometida aquella sociedad recién dominada, que también formaba parte de la ideología conquistadora, y que consistía en conquistar al individuo y su imaginario, suplantado sus “pasados” por un presente desconocido.

2.2 El ritual y el compromiso del enlace

“Sábetete que eres noble y generosa, considérate y conócete como tal; aunque eres doncellita eres preciosa como un chalchuihuite y como un zafiro, y fuistes labrada y esculpida de noble sangre, de generosos parientes ...”.

Bernardino de Sahagún (1989: 346)

De nuevo se ha de hacer referencia a los dos grupos que caracterizaban lo que se podría considerar las dos clases sociales aludidas anteriormente, es decir, la de los pipiltin y los macehual.

El matrimonio pues de las élites (los llamados pipiltin) y la iniciativa para establecer un enlace se tomaba por parte de los padres y parientes del joven al que ya le había llegado la hora de casarse, aproximadamente cuando contaba alrededor de los veinte o veintidós años de edad (Kohler 1992: 51), pidiéndose en matrimonio a través de las “casamenteras”⁷, a los padres de la elegida como futura esposa⁸. Era una elección cuidadosa pues representaba también un enlace con la familia de la mujer que formaría parte de la misma por el matrimonio, se trataba de crear alianzas e intereses sociales y económicos⁹.

⁷Denominadas *Cihuahlanque* o “demandaderas de mujer o casamenteras” (Benavente 1970: 139), o también como las describía Bernardino de Sahagún (1989: 363): “*Aquellas matronas viejas que tienen por oficio intervenir en los casamientos*”.

⁸Parece ser que las muchachas se casaban alrededor de los quince años de edad, al salir de la adolescencia (McCaa 1996: 12).

⁹Pero como una transacción más, las mujeres objeto de este trámite eran mantenidas al margen y “*casábanse demandadas a sus padres y jamás convidaban con ellas*” (Pomar 1991: 56).

El matrimonio se celebraba siguiendo una normativa civil y aunque se mencionaba lo sobrenatural y sagrado, consultando a los adivinos el día más afortunado para el “*negocio*” (según expresión de Sahagún 1989: 363), eran los progenitores y las “*títici*” o “*ministras del matrimonio*” (ut supra: 365), los responsables de llevar a cabo la ceremonia, que tenía lugar en casa de los padres del novio. Estas predicciones de los adivinos, no obstante, eran respetadas y se consideraban sus consejos, aplazando y eligiendo la fecha más oportuna y favorable para la ceremonia.

El ritual llevado a cabo para establecer un enlace matrimonial y la ceremonia que conllevaba este evento está detallada y espléndidamente expuesta por Bernardino de Sahagún (1989: 362-366)¹⁰ en el capítulo que titula “De la manera que hacían los casamientos estos naturales”, esta ceremonia reunía y tenía todos los requisitos, según su propia relación, de ser un enlace formal de matrimonio, que se elaboraba a través de un ritual que era testimoniado por parientes y convidados al banquete nupcial.

Lo que nos queda más desdibujado, es decir, más desprovisto de análisis por los propios comentaristas y transmisores de los hechos, es el que se establecía entre los macehuales, gentes, como ya he anotado, del pueblo o humildes, que no disponían de una economía elevada para llevar a cabo una ceremonia ostentosa, ni era menester establecer cuidados enlaces entre partes, por ser exiguo el patrimonio de ambas. Pero, sin embargo, el afecto entre la pareja, por disponer de más libertad en la decisión de formar una familia, predominaba a los intereses y presiones familiares.

Reproduzco a continuación unos párrafos de lo que sobre esta importante parte de la población escribía Toribio de Benavente (1970: 141):

“Algunos muy pobres labradores, que en la Nueva España los llaman macehuales, concertado el casamiento, tomaban á su mujer con afecto conyugal é trabajaban algund tiempo, é ya que tenían allegado algund caudal con que hacer el regocijo de la

¹⁰Y también lo podemos encontrar detallado , con más o menos lujo de detalles, en Diego Durán (1987: 56); Alonso de Zorita (1992: 94); Toribio de Benavente (1979: 138-140); Francisco Hernández (1986: 61-64).

boda, llamaban á sus deudos, y gastaban esa pobreza que tenían, é hacían ceremonias de pobres”.

Tenían pues los llamados macehuales unos sistemas de alianza, que se podrían calificar de no tan llamativos, ni tan distintos a los implantados con la colonia, pues no tenían, por su posición económica y de clase, la capacidad de tener varias mujeres, es decir, que mantenían relaciones y matrimonios monógamos. No obstante, la monogamia se tenía por parte de la sociedad nahua como patrimonio de los plebeyos, atribuyéndole un cierto arcaísmo¹¹, y particularmente considerado así dentro de los ritos y el sistema de alianza tezcocanos (Bernand; Gruzinski 1988, II: 166; Gruzinski 1980: 31), muy al contrario de lo establecido en el matrimonio católico.

El régimen de cohabitación prenupcial en el mundo nahua, y más concretamente dentro de la gente del pueblo, denominados los macehual, era como un periodo de relación antes de llegar al matrimonio, y me remito con ello a las palabras de T. de Benavente (ut supra: 141) anotadas más arriba. Según diversos autores se le ha calificado a este tipo de convivencia de “*matrimonio provisional*” (López Austin 1982: 171), o bien “*temporal*” (Kohler 1992: 53), porque generalmente cuando nacía un hijo se formalizaba el matrimonio, con las peticiones formales de casamiento (Benavente 1970: 141).

El ritual que se seguía, a fin de convivir con una mujer a título de “*manceba*” (Torquemada 1723, II: 376; Benavente 1970: 143; Zorita 1992: 94-95), o sea con carácter de relación de amasiato, era solicitar que así se le concediera, generalmente a la madre de la doncella en cuestión, a lo que J. de Torquemada (1723: 377) consideraba de que “*por esto tenían las hijas muy guardadas y encerradas temiendo no fuesen por engaño o afición persuadidas a semejante deshonestidad*”.

No obstante, cuando esta cohabitación duraba largo tiempo, ya era tenida la relación como matrimonio (según Orozco, *Libro de Oro*: 272 en Kohler 1992: 53), y ello se desprende de la propia indicación de J. de Torquemada (1723, II: 380) que:

¹¹Según J. Soustelle (1994: 218), tener una sola mujer era considerado como “*señal de barbarie*”.

“No tenía pena por la lei, el que llegaba a la Manceba de otro, si no era, que huviese mucho tiempo, que la tenía el otro, y eran tenidos ambos por casados”.

No obstante, es en este estrato social donde se encontrarían los elementos, sino más significativos, sí más perdurables, del concepto de matrimonio y reproducción del grupo tanto social, económico como biológicamente; mucho más permeable en el tiempo, por haber resistido con más benignidad los duros ataques de la represión religiosa y social que eliminó (o desestabilizó legalmente) el sistema poligínico de las élites y clase dominante.

Por otra parte, y para hacer hincapié en lo marcados que estaban los márgenes de una clase social con poder económico o producto de un reconocido linaje, con respecto a la otra tributaria, trabajadora y sin ascendencia de nobleza, a un macehual siempre se le recordaría su origen, aunque se hubiera enriquecido o conquistado honores, no obstante, sus hijos ya podían tener más oportunidades de llegar a ser considerados dentro de la élite, particularmente si su madre pertenecía a ella (Rojas 1995: 99).

Siguiendo dentro del tema del matrimonio y en este caso el contraído por los nobles (los pipiltin), es imprescindible mencionar y referenciar la poliginia de las élites, porque fue de suma trascendencia y preocupación al establecerse la colonia. Cronistas y autores contemporáneos han sugerido respuestas del porqué de tal proceder por parte de un sector de la sociedad nahua, y sobre todo si ello fue producto y consecuencia a la vez de desórdenes sociales que reflejaba perniciosas costumbres, o bien derivado de un sistema que englobaría la necesidad de una mayor reproducción biológica y económica de esa sociedad en un momento determinado.

Veamos algunos de los comentarios de los cronistas acerca de este tema, por lo que a continuación reproduzco lo que al respecto comentó F. López de Gómara (1966, II: 401):

“Cuatro causas dan para tener tantas mujeres: la primera es el vicio de la carne, en la que mucho se deleitan; la segunda es por

tener muchos hijos; la tercera por reputación y servicio, la cuarta por granjería”.

Otro de estos comentarios lo ofrecía Francisco Hernández (1986: 65), protomédico de Felipe II, en su capítulo sobre las “Leyes del casamiento”, en el que confirmaba que:

“Era legal para los militares, para los ricos, héroes y reyes, casarse con muchas mujeres”.¹²

Dando a continuación una explicación al respecto y argumentando que sería:

“... o para pasar la vida con mayor voluptuosidad, o para recibir de ellas muchos hijos o para que le sirviesen de criadas y esclavas que adornaran y limpiaran las casas; a no ser que lo hicieran por deseo de lucro, o para tejer y aumentar el ajuar”. (ut supra)

Las dos versiones dadas, tanto por F. López de Gómara como por F. Hernández, contemplan las mismas características: en primer lugar la derivada de la actividad sexual (“*el vicio de la carne*” o “*mayor voluptuosidad*”), la descendencia o sea el deseo de tener muchos hijos y el componente económico de la riqueza que producían las mujeres al trabajar para la comunidad doméstica.

Pero entonces surgió el tema de si realmente esa característica matrimonial era contraria incluso a la ley natural, J. de Torquemada (1723, II: 434) fue uno de los que consideraba que:

“El usar de muchas mugeres por Contrato y Matrimonio, no ha sido contra Ley Natural; porque a serlo, ni Abraham acertara en tener mas de una”.

¹²En este grupo privilegiado de hombres a los que les era permitido (y si así se lo podían permitir por su alto nivel económico) estarían los mercaderes ricos (Ragon 1992: 145) y los guerreros que se habían distinguido por méritos de guerra (López Austin 1982: 160).

Y razonaba por otra parte el clérigo de que además los “naturales” ya preveían lo que podría suponer un contratiempo de convivir muchas mujeres juntas ya que:

“Estos Señores tenían costumbre, de darles casa, de por sí, á qualquiera de estas Mugerres porque demás de mostrar en esto su Grandeza, acudían á la condición natural de las Mugerres, que es no gustar de ver a su lado, á la que le tiene con su Marido”. (ut supra: 435)

Era evidente que la poligamia se contradecía con la esencia misma del matrimonio perpetuo y monógamo que era además un sacramento inviolable dentro de la Iglesia católica, y por tanto se tuvo que perseguir, y tratar de erradicar con ahínco.

Tratando también de ver lo de positivo o negativo que resultaba el hecho del matrimonio con varias mujeres, y observando ya este aspecto de la cultura nahua de una forma más objetiva, J. L. de Rojas (1995: 88) apunta que a los “pilli”, que pertenecían a un linaje noble, les era posible extender rápidamente su nivel demográfico al practicar la poliginia, ya que se podía otorgar el reconocimiento a la paternidad de un hijo tenido con cualquiera de las esposas, y consolidando, como he referido anteriormente, el sector dominante caracterizado por la élite (Esteva Fabregat 1961: 230-231). A lo que J. Soustelle (1994: 184) también añade que la práctica de la poligamia contribuía, por la evolución demográfica que se ha mencionado, a producir un contrapeso por las pérdidas en las frecuentes guerras.

Según la argumentación de R. Ricard (1947:135) era producto del sistema económico y social, es decir que *“era una institución mas que un abuso”*, aunque también implicaba una injusticia (Nash 1993: 16), porque si consideramos de que representaba un beneficio y engrandecimiento de un determinado grupo social, los que eran excluidos de este reducido sector de la población, también se veían menguados y discriminados por este motivo, pues gran parte de sus mujeres (madres productoras y reproductoras de riqueza) eran traspasadas, con más o menos agrado, a formar parte de la familia

poligínica, puesto que las llamadas “esposas secundarias”¹³ podían pertenecer a la clase macehual (M. de J. Rodríguez 1987: 23).

Un aspecto digno de ser mencionado, que anteriormente ya he apuntado, es el del divorcio que podía darse dentro de las leyes de la sociedad nahua, a lo que los cronistas llamaban “repudio” (Benavente 1970: 148; Cline 1993b: 52; Kohler 1992: 55; Zorita 1992: 87; Durán 1967, I: 54). A pesar de que no era frecuente el que se diera una disolución del vínculo, se podía gestionar legalmente a través de unos jueces especializados en temas de matrimonios y litigios, como a continuación puede verse:

“... y entre muchos Jueces que havia, para diversas causas, y negocios, havia otros nombrados, para los Matrimonios, y litigios, que acerca de ellos se ofrecían. Estos (dice el Padre Frai Toribio Motolinia) que vido estar sentados, en la Sala de Juzgados, en el Palacio Real, oiendo de estas dichas causas; y que eran muchos, porque cada Pueblo tenía allí su Juez, a los quales reconocian los de los Barrios, y Parroquias, y ante ellos presentaban sus quejas” [...] *“El modo, que tenían para sus Divorcios, y Repudios, era el siguiente: Llegados al lugar del Juzgados, los casados, que iban discordes, presentaban su queja ante los Jueces, los quales les oían, con grande atencion y severidad. Y despues de oidas todas las Alegaciones del quejoso, preguntaban al que era culpado de los dos: Si era verdad lo propuesto, y alegado, por el contrario. El otro respondia lo que en el caso le convenia. Luego les preguntaban, de qué manera habían vivido juntos, si havia sido con afecto matrimonial, ó de modo fornicario, y si en su aiuntamiento havian tenido aquel trocado consentimiento, que ai del Varon a la Muger, con que se reciben por esposos. Y si habian tenido licencia de sus Padres para contraer Matrimonio. Y si habian precedido las ceremonias todas, que se usaban en el dicho Contrato, y Matrimonio. Conforme á lo que á estas*

¹³Estas mujeres, aunque les correspondía el atributo de esposas, su enlace o llegada al matrimonio no es descrito por los cronistas con una ceremonia especial, como se hacía con la llamada “principal” que procedería de la nobleza.

preguntas respondian, veian si estaban casados, o simplemente amancebados. Si vivian vida fornicaria, no hacian caso de ello y apartabanlos, como á dos, que estaban amancebados, dandoles las penas que sus Leies disponian. Si estaban casados con todas las ceremonias, en su Matrimonio acostumbradas, procuraban componerlos, amonestandoles la prosecucion del Matrimonio, y diciendoles, que mirasen con quanto acuerdo, y solemnidad se havian casado, y que no tratasen de deshorrar, y avergonçar a sus Padres, y Deudos, que en ello havian entendido, ni escandalizasen al Pueblo, que ai sabia, que eran casados". (Torquemada 1723, II: 441-442)

Y si además persistían en el intento se les “*despachaba con aspereza*” (ut supra: 442), pues se trataba de que no rompieran con facilidad el contrato matrimonial. Esta exposición, creo resulta muy elocuente del seguimiento de una causa de divorcio y de la legalidad que se daba a este acto. Por otra parte, y tal como también explicaba J. de Torquemada (ut supra: 389):

“La Muger, que por alguna causa, se ausentaba de su Marido, ó se iba con otro, ó a casa de sus Padres, no tenía pena ninguna por Lei establecida; pero si requerida del Marido no queria bolver, se casaba con otra; porque en este caso las mugeres eran poderosas á no seguir á sus maridos, si no querian hacer vida con ellos, y ellos se tornaban a casar, por no poder vivir sin muger, por raçon de las comidas, y otras cosas necesarias, para la vida”.

Además, por su parte la mujer quedaba en libertad para establecer un nuevo matrimonio (Soustelle 1994: 188). Y esta fue, pues, otra de las cuestiones que se eliminaron al implantarse el nuevo orden y la nueva religión¹⁴.

2.3 Imaginario y realidad de la mujer en el matrimonio

¹⁴Se puede abundar sobre este tema en T. de Benavente (1970: 148-149) y J. Soustelle (1994: 188).

“Es menester que sepas cómo has de vivir, y cómo has de andar tu camino, porque el camino de este mundo es muy dificultoso, y mira hija mía, palomita mía, que el camino de este mundo no es poco dificultoso, sino es espantablemente dificultoso”.

Bernardino de Sahagún (1989: 346)

A través de lo transmitido por los cronistas se puede observar que la mujer nahua-mexica de la élite estaba firmemente controlada, educada para el matrimonio y el servicio de la familia¹⁵, era pues éste su primordial cometido, es decir, atender con solicitud y buena predisposición al mantenimiento del hogar.

Para lograr este adiestramiento, se requería una temprana concienciación de su puesto en la sociedad, de sus aspiraciones como mujer y llegar al logro con éxito de sus funciones (servicio y maternidad), para lo cual las doncellas nobles eran educadas en sus hogares por sus madres o bien acudían al *“ichpuchcalli”* para recibir también instrucción, sobre los conocimientos que una mujer y futura esposa debía poseer (Rojas 1995: 185)¹⁶.

Tal como Dolores Juliano (1992: 88) argumenta *“las sociedades estratificadas se fundan sobre el principio de la obediencia”*, y la obediencia había de ser una característica y precepto a seguir por la mujer, también en la sociedad nahua, controlándolas, ya que se les asignaba un papel central en la reproducción social (Stolcke 1993b: 33), y me refiero en particular a aquellas mujeres con características de linaje que convenía guardar y preservar su honra, ya que haciendo de nuevo alusión a estos diferentes sectores o niveles sociales se hace patente, en este aspecto, de que existía sobre las mujeres un férreo control en temas tales como el de la sexualidad, restringiendo la libertad en su ejercicio, pues los comentaristas y cronistas de la época, mostraban en sus referencias, una dedicación especial en reproducir los consejos y educación dados a las mujeres que debían respetar su posición social, puesto que *“se aconseja que las guarden, con solicitud y cuidado, es por el riesgo y peligro, que corren, en algun caso, que les puede suceder, de deshonor, o deshonor”* (Torquemada 1723, II: 271).

¹⁵Por supuesto, le estaba prohibido a la mujer noble o pipiltin ser prostituta o *“alegradora”* bajo pena de muerte (Muriel 1991:34).

¹⁶Sobre educación de la mujer en C. Esteva Fabregat (1961: 245-247).

B. de Sahagún (1989: 346-348) al respecto, anotaba con minuciosidad los consejos dados por los padres a las hijas, cuando alcanzaban la edad adecuada y estaban en disposición de contraer matrimonio, observándose un paralelismo con las amonestaciones recibidas por las doncellas en el mundo hispano, poniendo énfasis en la exhortación de honrar a los padres, casándose debidamente (Sahagún 1989: 365)¹⁷, así como también en el temor que a la pérdida de la virginidad antes del matrimonio demostraban tener los padres de la muchacha, y por esto le recomendaban de que *“si perdieras la virginidad no te tendrían verdadero amor”* (ut supra: 351), y a la que calificaba T. de Benavente (1970: 104) como *“el tesoro de la virginidad”*. Su falta (o la pérdida de la misma) conllevaba el repudio y la pública vergüenza (López Austin 1982: 160), pues el tema de la virginidad era, por lo que se desprende de los informes de los cronistas, muy importante (tal vez debido a su propia consideración), pero no sabemos si era realmente referido a todas las mujeres, o bien muy concretamente a las doncellas nobles. T. de Benavente (1970: 164) indicaba también que el *“que hacia fuerza a virgen, moría por ello”*. Es decir que amonestaban a las jóvenes, pero también intentaban que no se las molestara, en particular a las doncellas (vírgenes), como así se especifica.

Los preceptos dados por los padres a sus hijas eran muy bien considerados por los clérigos que, como T. de Benavente (1970: 35) por ejemplo, así lo manifestaban, aludiendo a la “saludable” rigidez de la educación de las jóvenes pues según decía:

“Parece que habían de ser sordas y mudas, lo cual conviene mucho a las mujeres mozas, y más a las vírgenes”. (ut supra: 134)

J. de Torquemada (1723, II: 274) incluso llegaba a decir:

“...vemos haver sido estos indios, admirablemente enseñados”.

¹⁷Relativo a los consejos y amonestaciones de los padres dados a sus hijas, también se pueden leer en A. de Zorita (1991: 107-110).

A través de los comentarios y relatos que nos han llegado se saca la conclusión de que sería una sociedad sumamente austera¹⁸, marcada por la ausencia o la poca inclinación a los llamados “pecados de la carne”, pero al leer estas mismas referencias de los propios consejos dados a las hijas, me ha llamado la atención el que incluyen numerosas alusiones a la pureza, a la fidelidad conyugal, como aquellas de *“que no te conozca más que un varón”* o *“no te des al deleite carnal”* (Sahagún 1989: 348 y 351).

En cuanto a los “afeites”, éstos no debían usarse por una mujer decente pues era cosa de las *“mujeres carnales”* (ut supra: 350) y que sobre todo no fuera *“viciosa de su cuerpo”* (ut supra: 230). Si era menester pues el que los padres recalcaran tan insistentemente estas advertencias, sería porque tal vez se transgredían con frecuencia y existía el peligro de la tentación, porque de forma innata surge de la natural sexualidad del individuo. Tanto es así, que tenían por cierto el que una mujer pudiera llegar a tener unos “instintos pecaminosos”, por el hecho de haber nacido bajo un signo negativo de *“mala fortuna”* y la predestinación era una eventualidad (por no poder controlarse el día del nacimiento) con la que se había de contar, y poner todos los remedios al alcance para combatir sus efectos, tales como la observancia de una recta conducta y penitencias. Acerca de este tema nos dice B. de Sahagún (1989: 225):

“Lo mismo decían de la mujer que nacía en este signo, que sería mal afortunada; si era hija de principal sería adúltera y moriría estrujada la cabeza entre dos piedras, y viviría muy necesitada y trabajosa, en extremada pobreza; y no sería bien casada, porque decían que nació en signo mal afortunado que se llamaba océlotl”.

Sin embargo, como he indicado más arriba, con una penitencia adecuada podían paliarse tales males, ya que:

“Cualquiera mujer labradora que quebrantaba el ayuno le acaecía y merecía que fuese mala mujer pública”

¹⁸Aunque también se habría de indicar que, según argumenta N. Quezada (1975: 108), estudios sobre la sexualidad entre los mexicas apenas existen.

“y más decían, que las mujeres labranderas eran casi todas malas de su cuerpo, por razón que hubieron el origen de labrar de la diosa Xochiquétzatl, la cual les engañaba, y esta diosa también les daba sarnas y bubas incurables y otras enfermedades contagiosas; y la que hacía penitencia a que era obligada, merecía ser mujer de buena fama y honra y sería bien casada”.
(Sahagún 1989: 225)

La diosa Xochiquétzatl (Flor preciosa) estaba consagrada a la actividad amorosa, protegiendo las *“relaciones sexuales ilícitas, a las prostitutas libres o rituales, y aquellos amores cuya finalidad no era la fecundidad”* (Quezada 1975: 47). Se asociaba esta divinidad con las profesiones de hilanderas y tejedoras, ya que recuerdan sus movimientos la relación sexual, también iba dirigida a los artistas, pues su trabajo y obra realizada no era considerada como fecunda (ut supra: 47). De esta significación, como se observa en el párrafo escrito más arriba, las mujeres *“labranderas”* iban asociadas o tenían la connotación de ser más proclives a la sexualidad ilícita.

También, y siempre extrayéndolo de las propias crónicas, en este caso de la de B. de Sahagún, aparte de las anotaciones referenciadas y de otras que pudiéramos encontrar, por lo menos en dos partes de su obra y en capítulos diferentes hacía referencia en uno a *“la diosa de las cosas carnales”* (1989: 36) mientras que el otro apartado lo dedicaba al *“de las muchas maneras de las malas mujeres”* (Sahagún 1989: 562). De lo que se puede extraer la conclusión de que la sociedad nahua estaba impregnada, como cualquier otra, de una sexualidad de la que, si bien se hablaba de ella para reprimirla severamente, se hallaba presente en todos los sectores de la sociedad¹⁹.

En el intento de reprimir (mas que de poder suprimir) los comportamientos ilícitos, se recriminaba a la mujer *“lujuriosa”* (López Austin 1982: 167) de llevar una *“vida en vano”*, y en cuanto a la adúltera se la consideraba como si estuviera *“muerta”*, al igual como a la *“alegradora”* o prostituta, pues sus relaciones sexuales tenían una finalidad estéril (ut supra: 167).

Pero, así como se condenaba con una muerte simbólica a las mujeres pecadoras, a las que morían en el parto, por contra, se las ensalzaba y se las colocaba en la “*sagrada condición de heroínas de guerra*” (Conrad; Demarest 1988: 208) denominándolas “Mocihuaquetzque”, o sea: “*mujer valiente, guerrera en forma de mujer*” (del *Vocabulario* de palabras y frases usadas por Sahagún 1989: 936), mujeres a las que también dedicaba este cronista un apartado en su obra que titulaba: “De la canonización de las mujeres que morían en el parto”, a las que se encumbraba también a la categoría de diosas, cuyo nombre era “*Cihuapiltin*” (ut supra: 95 y 380).

Teniendo en cuenta que era una sociedad fuertemente militarista, el conceder el atributo a la mujer como “mártir” al dar la vida por un (de ser varón) miembro más de su potencial guerrero, era un estímulo y una recompensa para las futuras madres, que permitiría al estado llegar a establecer un cálculo sobre este contingente de individuos a través de mujeres-madres como productoras de los mismos (Conrad; Demarest 1988: 208), con lo que se sacaría una correlación entre el sexo y la guerra (versus impotencia y cobardía), asimilando la muerte en el parto con la acaecida en el campo de batalla (Gruzinski 1979a: 138).

No obstante, nos ha llegado también, sobreviviendo al tiempo y a la represión, la idea de un imaginario mucho más atrayente, relativo a la sensualidad y al placer amoroso, que descubre la otra imagen de la mujer mexicana legada por los cronistas, y que así cantaba:

*“ Tal vez mi ser de mujer hace locuras,
mi pequeño corazón se aflige.
¿ Cómo habré de hacerlo,
a aquél que tengo por hombre
aunque sean mías falda y camisa ?
¡ Los que son nuestros hombres,
compañeros de lecho !*

(Canto de las mujeres de Chalco, 1986: 186)

¹⁹También al respecto escribía J. de Torquemada (1723, II) un capítulo (el XI, del Libro Doce) en su obra que titula: “De las Leies tocantes á la sensualidad, y gente fornicaria, y se declara, con qué castigos, y penas eran castigados, y corregidos”.

La idea de una idealización de la mujer, de lo que se pretendía que fuera un modelo de la misma, a través de los relatos de los cronistas, surge como un hilo conductor y sirve de nexo entre las dos sociedades, conquistada y conquistadora, extrayéndose el razonamiento de que el imaginario de mujer tenía numerosos e iguales componentes, al pertenecer en ambos mundos a una estructura social con muy parecidos esquemas e intereses.

3. CONQUISTA E IMPOSICIÓN DE UN NUEVO ORDEN

3.1 Cayó Tenochtitlán y empezó la conquista

*“El 15 de agosto de 1521
heroicamente defendido por Cuauhtemoc
cayó Tlatelolco en poder de Hernán Cortés
No fue triunfo ni derrota
fue el doloroso nacimiento del pueblo mestizo
que es el México de hoy”*

(Inscripción en el monumento conmemorativo que se encuentra en la Plaza de las Tres Culturas, en México D.F.)

Cuando se habla de conquista, cuando ésta se subraya después de haber pasado por una generalmente larga y traumática trayectoria, adquiere la designación del acto que se ha llevado a término, como de una acción ya acabada.

Esta visión de lo que se ha conseguido, toma dimensiones heroicas, de sacrificio y sobre todo de superioridad por parte del grupo conquistador, mientras que el que ha sucumbido tras el enfrentamiento, se supone que ha quedado desarmado física y emocionalmente, y también dispuesto para ser sojuzgado por el vencedor. No obstante, el deseo de reconquista emerge inmediatamente, la resistencia a la imposición nace junto con el propio sentimiento de frustración del vencido, y es cuando se ha de iniciar otra contienda que, en muchas ocasiones, nunca llegará a su fin.

Esta constante conquista de México (dentro de las múltiples “conquistas” americanas), se ha ido reproduciendo por parte del pueblo “mestizo”, de este pueblo que ha ido recreando culturas, entrelazando lo reprimido de antaño con lo impuesto por la fuerza. Así pues, vemos que la conquista americana tuvo dos componentes esenciales, que incluso pretendían ser los mismos: el elemento de conquista bélica, con características de cruzada y el de expansión imperialista, también con la significación religiosa que sirviera de excusa para someter al “otro”.

Es por ello que nos encontramos con dos clases de individuos que llevaron a cabo esta misión y que tenían además rasgos comunes: el que conformaba la “hueste” y el “conquistador”. La llamada hueste, tiene y ha tenido algunas diferentes definiciones¹, todas ellas podrían ser correctas para calificar el tipo de relación que tuvieron con y en el Nuevo Mundo. A continuación transcribo, lo que podría denominarse, un resumen del prototipo de la hueste de conquista en América:

“La hueste en definitiva, es un modelo de organización y de actuación, fruto del momento histórico en el que se forma, un momento de transición y cambios, que se reafirma en función de las condiciones del espacio indiano, donde actúa”. (Piqueras 1997: 26)

En cuanto al conquistador, anoto ahora la descripción ofrecida por J. Lockhart:

“Los conquistadores nunca se referían a sí mismos como ‘soldados’. La palabra existía en el castellano del s. XVI, pero se utilizaba para hombres que vendían sus servicios a caudillos militares profesionales y se obligaban a obedecer las órdenes de esos jefes. Los hombres que derribaron los imperios azteca e inca buscaban riqueza y gloria, no cobrar una soldada, y se sentían libres de discutir con sus jefes. Se llamaban a sí mismo ‘pueblos’, ‘hombres’, ‘españoles’, ‘cristianos’, ‘caballeros’, ‘infantes’ y ‘conquistadores’ ”. (Anotado en Conrad; Demarest 1972: 19)

El conquistador español que fue a América, y tal como anota R. Piqueras, se hallaba en un momento de transición entre el mundo medieval, caracterizado por el espíritu de cruzada religiosa y el de la época moderna, que ponía el acento en el hombre y en los valores materiales (Todorov 1994:

50). Sin embargo, los objetivos entre uno y otro individuo convertido en conquistador, el medieval y el moderno, o la suma de ambos, no dejaba de ser

¹Ver al respecto, sobre definiciones y análisis de la hueste en R. Piqueras (1997: 24-29).

la misma, justificar la dominación, explotación y expansión imperialista al servicio del poder (pero también en su propio beneficio) por el llamado “espíritu de cruzada” y con la autodenominación de “salvadores de la religión católica”.

Tal vez el personaje histórico que caracterizaría con más precisión la idea del conquistador “moderno” sería Hernán Cortés, pues fue el primero, a diferencia de sus antecesores, en que tuvo “*conciencia política e incluso histórica de sus actos*” (Todorov 1994: 107), acompañada con la idea de cruzada religiosa, aún con un fuerte espíritu medieval. A continuación anoto el comentario de T. de Benavente (1985: 323-324) acerca del Marqués del Valle y como justificaba y defendía sus acciones, en el que se puede observar este componente religioso-medieval con el humano-moderno:

“Y algunos que murmuraron del Marqués del Valle, que Dios tiene, y quieren ennegrecer sus obras, yo creo que delante de Dios no son sus obras tan acetas como lo fueron las del Marqués. Aunque como hombre, fuese pecador, tenía fe y obras de buen cristiano y muy gran deseo de emplear la vida y hacienda por ampliar y aumentar la fe de Jesucristo, y morir por la conversión de estos gentiles. Y en esto hablaba con mucho espíritu, como aquel a quien Dios había dado este don y deseo y le había puesto por singular capitán de esta tierra de Occidente. Confesábase con muchas lágrimas y comulgaba devotamente, y ponía a su ánima y hacienda en mano del confesor para que mandase y dispusiese de ella todo lo que convenía a su conciencia [...] Traía por bandera una cruz colorada en campo negro, en medio de unos fuegos azules y blancos, y la letra decía: “amigos, sigamos la cruz de Cristo, que si en nos hubiese fe, en esta señal venceremos”.²

Es por ello, que al hablar de la conquista de América, se ha de considerar en que la llamada guerra “justa”, que conllevaba la imposición de nuevos valores en el territorio a conquistar, se sustentaba en el espíritu de la evangelización, como justificación de destrucción y colonización de los

²“*In hoc signo vinces*” fue lo que Constantino vio como señal divina escrito en el cielo en la batalla del Puente Mulvio, contra Magencio el 27 de octubre del año 312.

territorios conquistados, que correspondería a una peculiaridad histórica, la de “*cruzada de colonización*” (Subirats 1994: 26). Por este motivo, se entendería que la cruzada americana no fuera más que una continuación de la Reconquista, en parte también por el componente práctico que la Corona veía en aquella empresa americana, es decir, emplear a los hombres que habían llevado a cabo la recuperación para la cristiandad de los territorios ocupados por los denominados herejes (musulmanes y judíos), y cuya reconversión a un sedentarismo campesino o artesanal hubiera sido lento y problemático, además de derivar los enormes gastos que ocasionaba la conquista de tan lejanas (porque aún se desconocía su magnitud) tierras, a la “*iniciativa privada*” (Piqueras 1997: 26) en virtud de la promesa de honores, fortuna y ser considerados como apóstoles de la única fe verdadera.

Se sentían pues, arropados por el sentimiento de ser los que llevaban la fe y la “civilización” a una tierra que, se suponía, tal cosa desconocía, y que además, por lo menos por parte de los religiosos se sabían protegidos por su Dios, que estaba con ellos, como así lo decía B. de Sahagún (1989: 719-721):

“Hizo Dios otro milagro por este valeroso capitán y sus soldados, que imprimió tan gran temor en todos los naturales de esta Nueva-España, después de esta victoria, y de otros estragos que se hicieron al principio de la conquista, que todos se hallaron cortados y desanimados que no sabían qué se hacer, no osaban acometer a los que venían”.

No obstante, para el resto del mundo, podía existir además la dificultad el entender “ de *¿porqué el tomar lleva a destruir?*” (Todorov 1994: 143), y a llevar a cabo y hacer la guerra a otro pueblo, a otras gentes, incluso desconocidas hasta aquel momento. Por otra parte se abría un nuevo interrogante jurídico en lo relativo al tratamiento y sometimiento que se había de seguir y adoptar con los recién descubiertos “indios”, lo que llevó a entablar una discusión si tenían éstos que ser considerados bajo el Derecho Natural o bien el Derecho Positivo, lo que debía ser dilucidado por los teólogos pues éstos (aparte de que algunos también fueran juristas) eran superiores en poder

a los propios juristas (Tomás y Valiente 1969: 218), y como también decía Francisco de Vitoria:

“El deber, la misión del teólogo son tan extensos que no hay argumento alguno, no hay disputa, no hay lugar ajeno a la profesión e institución teológica”. (Sepúlveda 1996: 5 - 6 en la introducción de Manuel García-Pelayo)

Fue entonces cuando Juan Ginés de Sepúlveda elaboró su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, preguntándose:

“si es justa o injusta la guerra con que los Reyes de España y nuestros compatriotas han sometido y procuran someter a su dominación a aquellas gentes bárbaras [...] y en qué razón de derecho pueden fundarse”. (Sepúlveda 1996: 28)

Y que dio lugar a la resolución por su parte de cuatro “*justas causas*” para poder hacer la guerra a los indios. La primera sería producto de la superioridad cultural, es decir que según el sentido aristotélico, correspondería al dominio de lo perfecto sobre lo imperfecto³, por el estado de barbarie en que se decía que se hallaban los indígenas⁴. La segunda por la ley natural, debido a la inobservancia de los indios a la misma, debido a un principio de caridad para apartarlos de la idolatría y de su impío paganismo⁵. La tercera iba dirigida a eliminar el sacrificio de los inocentes, que se verían así liberados de tales penalidades, tras la guerra justa contra los indios idólatras, y por último la cuarta para hacerles llegar la predicación religiosa, pues mediante la

³En esta línea de argumentación, encontramos a Juan Focher (1960: 98-99) que escribió el primer tratado misional sobre América, y que dice: *“En el cristiano se da una bondad de grado superior, que en el infiel; a saber, en él existe la bondad sobrenatural, por la cual es hijo de Dios [...] y en cambio no se encuentra en el infiel”.*

⁴Para llegar a este concepto y que justificara la “guerra justa”, se calificó al “americano como ser bestial” (Subirats 1994: 91).

⁵El paganismo, más que la “raza” fue una excusa útil para la conquista y la esclavización (Mörner: 1969: 19).

dominación se les podría enseñar el recto camino del Evangelio (Sepúlveda 1998: 28 - 35)⁶.

Ya con el apoyo legal y santificado por la Iglesia, el conquistador se vio con la responsabilidad de llevar estas premisas de la “guerra justa”⁷ hasta sus últimas consecuencias, pues se le había depositado el honor de incorporar a “los bárbaros” al ámbito “universal cristiano”, como así lo justificaba J. Focher (1960: 333):

“... si con ello resultasen algunos muertos, no falta por ello. Incluso si en alguna ocasión se da muerte a gente inocente de la parte contraria, tampoco con esto comete pecado; ni tiene obligación de averiguar antes quienes puedan ser inocentes o culpables”.

Pero antes aun de llevar a cabo o continuar con la empresa armada, se había de “vaciar” (pretendidamente a todo un continente) de su universo ideológico, de comportamiento, e incluso de sus propios sistemas de convivencia o formas de vida que, aunque despreciados o considerados incluso como inexistentes⁸, se habían de abandonar para recibir la fe católica y el hábito de sus mandamientos (Subirats 1994: 35, 62 y 112).

Cumpliendo pues con este ideario que tanto criticaba F. Cervantes de Salazar (1971, I: 130) de los otros (indios), que de *“forma tiránica vinieron y tiránicamente poseyeron y ganaron lo que tenían, porque fueron advenedizos y despojaron a los otomíes, que eran señores naturales”*, se procedió, como premio y recompensa a la victoria conseguida, a repartirse la tierra por los españoles, y como consecuencia también de los privilegios del vencedor a ser servidos y sentirse señores del pueblo sometido (Bennassar 1976: 118), organizando los *“bienes comunales de las ciudades y pueblos”* (Focher: 1960: 370) de la siguiente manera:

⁶Un interesante estudio acerca del Tratado de Juan Ginés de Sepúlveda, se puede ver en T. Todorov (1994: 164 y ss.).

⁷Que según J. Focher (1960: 359), la guerra justa y las represalias que pudieran adoptarse contra la población contendiente: *“No debe ser otra que la defensa de la virtud o el impedir o reprimir el vicio”*.

⁸Al respecto era muy elocuente el comentario de J. Focher (1960: 348, 371-373), en este caso refiriéndose al pueblo chichimeca: *“... ya que como son estos una clase de indios que no trabajan sino*

“Aquí en las Indias los bienes comunales de un pueblo deben destinarse a tres fines: Primero, en beneficio de la Iglesia y de sus ministros, cuando no hay otro modo de proveerlos. Segundo, para las obras públicas de la localidad y para cuotas de oficiales, como el gobernador y demás. Tercero, para socorrer a los pobres, viudas, huérfanos y demás necesidades del mismo pueblo y también para la asistencia de los transeúntes menesterosos”. (ut supra: 370)

Con esta distribución se dejó una puerta abierta a la expropiación y se legalizó el expolio de las tierras indígenas, a través de la “*merced*” concedida por “*derecho de conquista*”, que desestabilizó la economía campesina, al colapsar también sus sistemas de organización y producción agraria, a lo que se sumó la encomienda de servicios de los indígenas. También se habrían de añadir las propiedades de las órdenes religiosas y de los eclesiásticos, por donaciones, capellanías, compra o usurpación (Cardoso; Pérez Brignoli 1987, I:178-179), bajo el lema de congregar y evangelizar a la población indígena y se dieron numerosos casos de sacerdotes que poseían títulos de propietario, vulgarmente denominados como “*curas colados*” (Borah 1985: 171).

Así pues, una vez “*ganada y repartida la tierra por los españoles*” (Benavente 1985: 150), y cuando parecía que se había llegado a producir una cierta consolidación en los territorios ocupados, y el impacto bélico se consideraba que había menguado las fuerzas resistentes del vencido, se creyó oportuno por la Corona, sustituir el vocablo de “*conquista*” por el de “*pacificación*”⁹ (Piqueras 1997: 24), lo que serviría a la vez para justificar con ello la imposición del nuevo orden político y religioso (Subirats 1994: 75). Este término, no obstante, resultaba ambiguo (ya que la conquista de territorios y sus ocupantes era escasa), pero útil, pues así al pasar el indígena a ser considerado bajo el poder del conquistador y quedar sojuzgado bajo sus leyes,

que viven de la caza y de cuanto les proporciona la naturaleza” para que no tuvieran, según él, una vida “*vagabunda*” sería “*ventajósísimo el congregarlos en pueblos*”.

⁹Justificada también por Vasco de Quiroga (1992: 261), autor de *La Utopía en América*, para quitarles “*sus bárbaras costumbres*”.

si las contradecía o se levantaba contra el invasor, se tenía el pretexto por parte de este último a combatirles como a “indios alzados”.

3.2 Una cruzada contra los dioses

“Señor malinche: si tal deshonor como has dicho creyera que habías de decir, no te mostrara mis dioses. Aquestos tenemos por muy buenos y ellos nos dan salud y aguas y buenas sementeras e temporales y victorias cuantas queremos, e tenemoslos de adorar y sacrificar; lo que os ruego es que no se diga otras palabras en su deshonor”.

Bernal Díaz del Castillo (1975, Cap. XCII: 194)

Para asumir la tarea de evangelizar a los recién subyugados, se destinó dicho encargo a clérigos procedentes de órdenes religiosas, para que llevaran los conocimientos y les hicieran adoptar la religión católica. Movidos los frailes por su celo evangelizador ayudaron, con su apoyo espiritual, a la hueste y apoyándose mutuamente, incursionaban ambos en el territorio a conquistar.

Esta relación simbiótica, pudo haber dado lugar a lo que C. Esteva Fabregat (Introducción, en Benavente: 1985: 13) indica de que *“el éxito de la guerra ideológica constituyó así el medio principal de la victoria militar”*. Por otra parte, tanto clérigos como soldados tenían esa misión encomendada por el sumo Pontífice y por el Príncipe. Concretamente a Felipe II se le habían dado poderes y depositado en sus manos la salvación espiritual de América¹⁰.

Además, llevaban los frailes (sobre todo los de la orden de San Francisco), junto con su devocionario, el imaginario o utopía¹¹ de instaurar (o reinstaurar) una Iglesia primitiva, o sea volver a los orígenes del cristianismo, con el afán de proselitismo apostólico y dar a conocer una fe, en que algunos contenidos y cláusulas ya se estaban cuestionando y reformando en Europa¹², gestándose a su vez dentro de la propia Iglesia católica una formulación contrarreformista.

¹⁰Archivo General de Indias (de aquí en adelante AGI), Sec. Patronato. Instrucción de Indios: Bulas Breves, 53, 3, N.7.

¹¹Sobre *La Utopía* que Thomas Moro publicó en 1516 e hizo mella en el espíritu humanista de Vasco de Quiroga, en cuanto a la misión que España tenía en América, se puede leer un interesante comentario en la edición de Paz Serrano Gassent en Vasco de Quiroga (1992: 7-44).

¹²Hemos de recordar que las primeras declaraciones de Lutero fueron hechas en 1517 (Legros: 1982: 210).

Poniendo en práctica el proverbio de “*más vale bueno por fuerza que malo por grado*” (Benavente 1985: 311) y para conseguir tal perfección de pureza religiosa también entre los neófitos americanos, se recurrió a la amenaza e incluso llegó a utilizarse, lo que se podría denominar, el terrorismo ideológico¹³ (Rico Medina: 1990: 110; Gruzinski 1982: 200), enfocándolo en el pecado y el temor al infierno, este último concepto fue también decisivo para llegar a la conversión de la población indígena (Esteva Fabregat 1993: 178).

Teniendo en cuenta que la religión es un producto social, que además al transmitirse por la tradición ofrece a su vez una identidad cultural (Swift 1986: 108; Todorov 1994: 91), si llegaban a dominar el discurso religioso del conquistado, se adueñarían del individuo y de todo el colectivo al que perteneciera, como así lo intentaron, por ejemplo, adaptando los “Huehuetlatolli” (discursos antiguos) a los valores cristianos (López Austin 1982: 159).

Al reservarse el “*monopolio de lo sagrado*” (Gruzinski 1991: 154) y el único permitido, se empezaron a desarrollar unas técnicas de readaptación del individuo, es decir, del indígena al que se le habían de arrancar las “*idolatrías*”, introduciendo, como he mencionado antes, la idea de pecado, y recluyendo a los antiguos saberes y ritos en los confines de lo maligno y a su religión que fue convertida, menospreciándola, en “*magia*” (Quezada 1975: 10). La aceptación y la interpretación de la idea de pecado fue uno de los componentes más complicados y ambiguos de la conquista espiritual, teniendo en cuenta además que el comportamiento social nahua-mexica era ejemplar, y reconocido por los propios cronistas (López Austin 1982: 158-159). Pero, aun más complicado fue resumir el valor simbólico del “*gran pecado*”, el original, el cual no figuraba dentro de sus transgresiones, al que tuvieron que darle una traducción aproximada, inventando con ello un vocablo compuesto, es decir: “*tlatlacol*” = falta y “*penhcayotl*” = comienzo (Legros: 222), lo que derivaría en “*pecado original*”, aunque lo más problemático era traducir su propio significado .

La confesión también fue un instrumento importante que, a partir de la Contrarreforma, se llegó a convertir en una práctica realmente “*opresora y hostil*” (Gruzinski 1991: 105), debido a la propia característica de la misma y

¹³Incluso Diego Durán (en Todorov 1987: 215), avanzándose a la práctica psicoanalítica freudiana, aconsejaba el perseguir los sueños de los indios, para averiguar si pecaban a través de los mismos.

tener la confesión dos propiedades, una que sería la de ofrecer el perdón a las faltas cometidas, a través de la humillación representada en el acto de contrición y penitencia, y la otra por sus “*técnicas de persuasión*”, para conseguir una determinada aceptación de valores culturales (según Gruzinski en Lavrin 1991a: 22). Si ya para un conocedor de la práctica católica de la confesión, llega a ser ésta un medio intimidatorio, se reforzó su complejidad por la incomunicación que se establecía entre el confesor y el “pecador”, el que quería conocer y el que no sabía qué tenía realmente que confesar, cómo hacerlo y cómo decirlo. Sobre este último tema, es decir, lo que hace referencia al instrumento del lenguaje, a parte de ser eso mismo, un medio o vía útil para entablar un diálogo, no es por otra parte un elemento unívoco, es decir, que sirve tanto para integrar, o sea para facilitar el conocimiento mutuo, como para manipular al individuo (Todorov 1994: 137). Como decía Nebrija (en Todorov 1994: 136): “*siempre la lengua fue compañera del imperio*”, pues al someter la organización de las ideas a través de la palabra, se somete a la vez el orden simbólico, trucándolo a la conveniencia del que domina¹⁴. Es por ello que se suele acompañar la conquista y la dominación de un territorio, absorbiendo su idioma o subyugándolo al imperio, con la imposición de la lengua del conquistador, incluso se llega a prohibir el uso de aquélla, como apunta Solórzano y Pereira (1972, I: 395) que así se hizo (o más bien se intentó), a la par que se arrebatava, como se ha indicado más arriba referente a las tierras indígenas, los bienes de los “idólatras” (ut supra: 97), tal como veremos más adelante que se hacía con las pertenencias de los acusados de herejía, por parte de la Inquisición.

Otra técnica de adaptación y sometimiento, que conllevaría un aprendizaje dentro de la educación cristiana, fue la educación de los niños por parte de los clérigos, acompañada de una fuerte aculturación lingüística, que no solamente servían para adaptar a los individuos jóvenes a la nueva cultura, sino que, “conquistando” a su vez su propio sentido del deber, es decir trucando la total obediencia a sus padres (como antaño observaban) por una mayor dependencia al nuevo educador, se apropiaban así de unos excelentes

¹⁴Sobre el tema de la lengua y los códigos que la componen, ver en particular sobre el Requerimiento en A. Prieto (1992: 7 y 35). El Requerimiento de 1513, fue modificado en 1533, y en 1543 junto con la instrucción correspondiente de Carlos V y entregada a Fray J. de Zumárraga, iba una carta para ser leída a los reyes indígenas, en sustitución del citado Requerimiento (Mañaricúa 1949: 451)

“informadores” de idolatrías, incluso de las que aún conservara su propia familia (Benavente1985: 74 y 267), al tiempo que se rompía la línea transmisora entre la vieja religión (representada en los padres) y la nueva del conquistador, que recibían los hijos, y también se ha de hacer hincapié en que esta educación, sobre todo en un principio, se daba a los hijos de los nobles, caciques y de la élite (Benavente: 1985: 151), es decir los que habían ostentado el poder, y que aún mantenían el respeto y cierto dominio del resto de la población, aunque en este aspecto hubo resistencias (Esteva Fabregat 1993: 180), pues los padres intuían que lo que pretendían los clérigos era apoderarse, no solamente de la ascendencia que tenían sobre su hijo, sino que irían menguando sus propios valores culturales, sustituyéndolos con los nuevos códigos, y relegando al olvido sus consuetudinarias formas de vida.

El camino de la aculturación religiosa fue largo, traumático y de dudosa eficacia en un principio, a pesar del empeño que en su cometido pusieron los clérigos. A título anecdótico indicaría que en el siglo XVI se podían encontrar unos 84 títulos de catecismos circulando en México (Ragon 1992: 173), que dan testimonio de lo conscientes que eran los españoles de la difícil labor que representaba la educación y asimilación religiosa por parte de la población indígena.

No se ha de dejar de mencionar, aunque en todo lo expuesto aparezca el fenómeno de la imposición de forma más o menos evidente, el cual se encuentra implícito en la “guerra justa”, que esta coacción fue también ejercida directamente con violencia, que conllevaba la persecución y el acoso, como recomendaba el propio J. Focher (1960: 77), refiriéndose a los infieles adultos, que para bautizarlos:

“es lícito coaccionarles condicionada o indirectamente, por ejemplo, mediante amenazas, miedo, injurias o trabajos serviles, para que de esta forma les nazca el deseo de convertirse a la fe”.

Para lo cual también consideraba J. Focher (ut supra: 81) “lícito y edificante” que el Monarca católico obligara con amenazas o miedo a los paganos a abrazar la fe.

Pero, tal como intuía A. de Zorita (1992: 79-80) que afirmaba que *“la gente común son como niños, que en perdiendo el miedo y la vergüenza se pierde todo el bien”*, se puede entender que por mucho temor que trataran de infundir en la población mexicana, a través de amenazas religiosas o castigos corporales, las resistencias surgieron, no tan sólo por la pérdida del miedo sino por una reacción del mismo. Una de ellas podría haber sido la resistencia en aceptar el cristianismo¹⁵, cuya adoctrinación se aprovechaba para someter de forma dócil al esclavo (Laviña 1989: 52), debido a su componente de resignación y humildad.

Derivado también de la observación crítica de la nueva formulación religiosa, la cual no satisfacía sus expectativas, por más bien presentada que así fuera y con todas las promesas de un futuro premio en un paraíso que nunca llegaba, se produjo la reacción, la rebelión y las resistencias, ya que las ideas pueden ser realmente poderosas, pero siempre y cuando satisfagan las propias necesidades humanas, individuales o del grupo social a que se pertenece (Fromm 1994: 267). Una muy visible era la manipulación del propio concepto de pecado por los indígenas (Gruzinski 1991: 119), de cuyo comportamiento se quejaba J. de Torquemada (1723, II: 478), haciéndose eco de las propias palabras de T. de Benavente:

“Pero quiero decir aquí, lo que el padre Toribio acerca de esto dice, el cual encareciendo lo poco que estas Gentes mentían, dice: Bien se, que esto responderán algunos Españoles, que si es verdad, que en tiempo de su Gentilidad no mentían, como aora en su Christianismo mienten tanto, que apenas saben los mas decir verdad. Y en realidad de verdad, tienen razón. Pero preguntado a los mismos que, qué es la causa de ser viciosos en esto. Responden: que por ser los Españoles gente soberbia, en especial en sus principios, y de mucha fantasia, y que los indios les tienen grande miedo, y no les osan responder, sino a su gusto, y voluntad, porque quieren oír un sí, a quanto quieren de los indios, ora sea posible, ora no, ora sea falso, o verdadero, y que

¹⁵Sarah Cline (1993: 464a) argumenta al respecto: *“Perhaps continued non Christian status for these native slaves was a form of resistance”*.

no se entienden bien, con los españoles, ni se confían con ellos, y andan en su trato, y comunicación amedrentados”.

De estos ejemplos, se podrían añadir otros muchos, pero creo que la lógica misma de las explicaciones de los naturales americanos, con sus lamentaciones que, por lo general raramente eran escuchadas o como mucho anotadas por los clérigos, nos dan la clave para ver el vuelco que dio la sociedad novohispana, cuya reacción, la de los peninsulares fue la de atajar los problemas de forma drástica, atacando el pecado con medidas represivas. Entre estas medidas se encontraban el aislar y recluir a los revoltosos, los disidentes y los “malos” a trabajar en “casas de corrección y castigo” llamados obrajes, encontrándose también allí indios vendidos como esclavos (García Icazbalceta 1963: 117), y donde se enviaban mujeres penitenciadas por la Inquisición, a cumplir su pena o pagar los gastos ocasionados por las costas judiciales ocasionadas por su delito, como más adelante veremos.

Como reflexión, añadiría que la información que nos ha llegado sobre la conquista religiosa en la Nueva España, proviene principalmente por parte de los españoles (Cline 1993: 453a), cuyos cronistas muy posiblemente abultaron las cifras y los éxitos conseguidos de su labor evangelizadora, a fin de que se valorara su capacidad de predicación allá en la Península y que produjera a través de su divulgación, un efecto mimético en las conversiones de la población indígena, pues es sorprendente (y casi milagroso) ver reflejado en la *Historia de los Indios de la Nueva España* de T. de Benavente (1985: 157 y 213) los inmensos logros conseguidos por los frailes y la vehemencia que demostraban los gentiles, para dejar de serlo a través del bautismo.

3.3 La guerra de la mujer india¹⁶

“Fue cuando también lucharon y batallaron las mujeres de Tlatelolco lanzando sus dardos. Dieron golpes a los invasores; llevaban puestas insignias de guerra; las tenían puestas. Sus faldellines llevaban arremangados, los alzaron para arriba de sus piernas para poder perseguir a sus enemigos”.

Anónimo (1989: 818)

La guerra de la mujer india, de aquella que después pasará inadvertida por las páginas de la historia y no se reconocerá su valor en la creación de la cultura mestiza, porque fue la que llevó el estigma de la bastardía y de la ilegitimidad (Nash: 1993), fue una guerra ejecutada también de forma activa por parte de las mujeres indígenas, persiguiendo y lanzando dardos contra los invasores.

Era esta mujer la misma que, antes de la llegada de los españoles, tenía un papel determinado y determinante en la sociedad, la que era esposa perteneciente a un grupo poligínico o la que compartía un matrimonio monógamo, la que tenía una profesión o la que formaba parte de la sociedad campesina. Todas y cada una de ellas transmitieron sus conocimientos heredados, readaptándolos o solapándolos en múltiples ocasiones con los que se les impusieron, tratando de vivir físicamente y también culturalmente. Se vieron inmersas entre dos mundos que dirigían su sexualidad y libertad de procreación, pues eran a la vez fuerza de trabajo y objeto de deseo, medio de ilegitimidad y de ofensa al varón a través de su propio ultraje, y además reproductoras de mano de obra que trabajaba para los españoles, como atestiguaba el obispo Zumárraga que:

“está mandado entre ellos [los indios] por sus mayores que ninguno haga participación con su mujer, por no hacer generación de que a su ojos hagan esclavos y se los lleven fuera de su naturaleza”. (en Ots 1930: 342)

La desorientación de la mujer india tuvo que ser manifiesta, al tener que jugar entre la resistencia y la complicidad, porque en realidad el establecer una complicidad, o que así lo pareciera, no tiene necesariamente que ser incompatible con la resistencia (Castellanos 1996: 26).

¹⁶Pues y como dice T. Todorov (1987: 256): “La guerra no sólo será una historia de hombres, porque es al mismo tiempo india y mujer”

Cuando, eufemísticamente, se habla de conquistar a la mujer, por parte masculina, adquiere el significado de juego¹⁷, astucia, engaño (o burla)¹⁸ normalmente, o también el de seducción pero, y con ello justifico lo de eufemísticamente, cuando se trata de una flagrante invasión de su intimidad, familia, cultura, etc., más bien debería denominarse guerra contra la mujer, como lo podemos apreciar en el relato de V. de Quiroga¹⁹ (1992: 182), en el que se lamentaba:

“Preguntando nosotros a los que los traían que qué mal habían hecho aquellas mujeres y los niños de teta para así los herrar, respondieron que de entre las peñas los sacaron, donde los hallaron huidos y abscondidos (justamente a osadas por cierto) para sí los captivar y herrar. Huyen las ovejas delante de los lobos, y escóndense las tristes de miedo y temor por los montes y breñas y aún no las quieren dejar, sino que las toman por de buena guerra. Cierta muy grande y muy cargosa ceguerad es ésta.”

Pero lo que más sorprende de los relatos que nos han llegado referentes al trato de la población mexicana, no es la crudeza en que se escribían las acciones de los españoles, sino la naturalidad e incluso la aceptación de que sus reivindicaciones, presupuestos y explicaciones habían de ser comprendidos por el lector de la crónica, como lo que a continuación transcribo, y que es tan sólo una muestra de los objetivos conquistadores:

“... llevamos las piezas que habíamos habido para echar el hierro de Su Magestad, que era una , que quiere decir “guerra”, según y de la manera que lo teníamos de antes concertado con Cortes [...] y en la noche antes, cuando las tenían juntas, nos

¹⁷Aunque este juego fuera generalmente tenido como tal de forma unilateral (la del varón), pues la mujer, según las propias reglas del juego, debía tan sólo participar de forma pasiva.

¹⁸Podría recordar aquí la obra genuina que caracterizó al personaje prototipo de “don Juan”, escrita por Tirso de Molina y que tituló *El burlador de Sevilla*, calificativo que a través de las diferentes versiones que se han dado a tan célebre personaje es el que sería más adecuado, debido a que sus “conquistas” fueron producto de burla y presunción.

desaparecían las mejores indias. Pues como Cortés nos había dicho y prometido que las buenas piezas se habían de vender en el almoneda por lo que valiesen, y las que no fuesen tales por menos precio, tampoco hobo buen concierto en ello, porque los oficiales del rey que tenían cargo dellas hacían lo que querían, por manera que si mal se hizo una vez, esta vez peor, y desde allí adelante muchos soldados que tomamos algunas buenas indias, porque no nos las tomasen, como las pasadas, las escondíamos y no las llevábamos a herrar, y decíamos que se habían huido, y si era privado de Cortés, secretamente las llevábamos de noche a herrar, y las apreciaban lo que valían, y les echaban el hierro, y pagaban el quinto, y otras muchas se quedaban en nuestros aposentos ...". (Díaz del Castillo: 1975, Cap. CXLIII: 327)

Se llevó a cabo pues aquello que el cronista Anónimo (1989: 822) declaró de lo que se hizo a la caída de Tenochtitlán, cuando “*se dieron personas en don, fue cuando se dieron como esclavos*”.

No obstante, las mujeres que caían presas y eran destinadas a algún miembro de la hueste o bien directamente para ser vendidas en almoneda, cuando podían “*de presto se les desaparecían y no las vían más, y preguntar por ellas era como quien dice buscar Mahoma en Granada o escribir a mi hijo el bachiller en Salamanca y, en fin, todo se quedaba por deuda en los libros del rey*” (Díaz del Castillo: 1975, Cap. CXLIII: 328). Pero, a parte de servir estas mujeres como objeto sexual y capital monetario por su venta, también se las podía, por este mismo motivo, canjear y dar como pago del tributo (Díaz del Castillo 1975, Cap. CCXIII: 623; Mörner 1969: 35), es decir que pedían y aceptaban los españoles lo que ellos en un principio habían censurado, o sea el que les fueran entregadas a sus mujeres como don u obsequio al recién llegado. No obstante, esta práctica se prohibió, por lo menos de forma legal, con las Leyes Nuevas en 1542.

Sin embargo, antes de convertirse en “amantes”, y ya no de forma circunstancial, habían las mujeres de pasar por el rito del bautismo (Rípodas

¹⁹En su obra *La Utopía en América*, Vasco de Quiroga reflexionaba largamente, con preocupación moral y legal, acerca de las personas que debían o no ser esclavizadas por los españoles.

1977: 197; Mörner 1969: 35), pues el cohabitar con infieles suponía contaminarse con alguna de sus idolatrías, aunque ello no quería decir que entraran ellas dentro del mundo católico, sino más bien que serviría de paliativo al sentimiento de culpa que, aunque cargado también de soberbia por parte del vencedor, debía tener el que creía poseer y haber conquistado a la mujer.

Los clérigos, por su parte, se debieron ver en un dilema para justificar y tener que realizar tales bautismos, siempre en consideración de contribuir a evitar males mayores, y también bajo el lema de que *“la mujer es tan necesaria para el hombre como el esclavo para el amo”* (según B. de las Casas en Todorov 1994: 185), concedían estos privilegios a sus compatriotas, considerándolo a su vez como un mal menor que conllevaba la propia cruzada.

Ello desembocó, no solamente en la violación, como agresión puntual, sino que tomaban a muchas de estas mujeres “conquistadas” a su servicio, o así lo decían, para que les sirvieran o simplemente *“para hacer pan”* (Benavente 1970: 66; 1985: 174), de cuya expresión derivó el término de “panadera” como sinónimo de prostituta (Delamarre; Sallard 1994: 56). No obstante, también se ha de recordar el que se les reprochaba a los ya conquistados mexicanos que cuando tenían varias esposas, según interpretaban los españoles, era también para que les sirvieran y por granjería, aunque sería menester el considerar que ellas (las de antes de ser conquistadas) tenían el estatus de esposas.

Abundando en este tema, siempre inagotable aunque también eternamente habitual en las conquistas militares y de ocupación, sobre el abuso sufrido por parte de la población femenina, se calcula que el *“harén normal de los colonizadores”* correspondería a tres mujeres indias de promedio (según Elman Service en Olaechea 1992: 67), mientras que en las encomiendas se encontraban numerosas criadas que por tal denominación así se hacían pasar, y no eran otra cosa que concubinas de los españoles (Mörner 1969: 35).

Es decir, que estas mujeres, pasaban de pertenecer a una familia a ser concubinas, esclavas y criadas, con lo cual, quizás salvaban su alma, pero perdían poder y prestigio en este mundo.

No obstante, y siempre bajo el concepto genérico de la mujer que induce al pecado, no dejó de haber quien afirmó, aunque ofreciendo una disculpa por

la confusión que conllevó el traspaso de poderes y costumbres, el que “...como hay tantas mentiras y tantas mujeres malas” (Zorita 1992: 88) se dieran tantos desmanes pues, y esto lo dijo López de Velasco en 1574, que existía una predisposición en la mujer india a establecer relaciones con hombres de distinta “*raza por ser ruines de su persona*” (en Paredes; Lara 1994: 67).

Además, para introducir a la mujer, dentro de su escaso entendimiento, en la religión, ya que como afirmaba T. de Benavente (1970: 104) en religión “*siempre han ayuntado a la doctrina las mujeres, aunque no discuriendo*”, se debían de educar bajo la disciplina de mujeres españolas, que las adiestraban en los oficios que, por otra parte, y por generaciones ellas habían heredado, para “*ser casadas y vivir en la ley de matrimonio*” (Benavente 1985: 275), pues era una preocupación de la “*Emperatriz, nuestra Señora*”, el tema de la “*Criança y Doctrina de las Niñas Indias, que fueron enseñadas, en aquellos tiempos*” (Torquemada, III: 108), y que como madres de futuros súbditos del nuevo monarca tenían que conocer y respetar, aunque más que los conocimientos comunes del mantenimiento de su hogar, lo que se pretendía de ellas era su asimilación dentro del nuevo orden social.

Pero los españoles que llegaban a América a “adelantar”, a enriquecerse y a “ennoblecerse” a través de sus méritos en la conquista, debían perpetuar este recién adquirido linaje con mujeres de su misma condición social, cuyo prestigio se depositaba en ser portadoras de las tradiciones hispanas, y si su lugar de nacimiento o ascendencia era la Península, ello les confería grado de alcurnia. Así pues, muchas de las mujeres españolas que llegaron también el Nuevo Mundo, por su escasez²⁰ y el “valor” de su origen, lograron en él las aspiraciones que raramente hubieran conseguido en España, y América se convirtió también para ellas en un imaginario de prosperidad y ascenso social.

Fue tal el empeño de muchos hombres españoles, que deseaban consolidar su posición en la “carrera” americana, y figurar en el Nuevo Mundo sin “contaminarse” con la indígena (de forma legal a través del matrimonio)²¹, que prefirieron muchos de ellos casarse antes con una prostituta de procedencia española, que con una india (Mörner 1969: 36), ya que incluso en

²⁰Se ha calculado que en los primeros años del siglo XVI las mujeres procedentes de la Península representaban tan sólo el 10% de los inmigrantes y en la segunda mitad el 23% (Muriel 1992: 206).

²¹Excepto aquellos que se casaron con indias-cacicas, adquiriendo por este medio tierras o derechos señoriales (Delamarre; Sallard 1994: 88).

el aspecto mercantil de la profesión de la hetaira, la mujer blanca siempre se cotizó (Olaechea 1992: 42; Atondo 1992: 176).

Sin embargo, estas mujeres indígenas fueron madres de hijos mestizos, que inundaron la geografía americana, producto, de muy escasos matrimonios, pero sí del, incluso declarado por algunos españoles, censurable comportamiento de sus compatriotas, que contradecía todos los dictámenes que los clérigos se esforzaban por inculcar a una población que era la que realmente sufría los abusos, como exclamaba V. de Quiroga (1992:191):

“... como de tráfagos y todo género de profanidades que les damos, sin verse casi en nosotros obras que sea de verdaderos cristianos, en tanta manera, que temo que piensan, y aún no se si algunas veces lo han dicho y dicen, que jugar y lujuria y alcahuetear es oficio propio de cristianos [...] de pedirles indias hermosas a docenas y medias docenas y tenerlas en sus casas paridas y preñadas, y traerlos a muchos dellos por alcahuetes dellas ...”

Y estos hijos, que “*nacen de adulterio, o de otros ilícitos*” (Solórzano 1972, I: 445), y en cuyo término de ilícito iría también incluido lo que arriba se escribe y otros muchos abusos más, serían pues los llamados mestizos o ilegítimos, que eran considerados prácticamente como sinónimos, a los cuales se les prohibía la entrada en las instituciones del Ejército y de la Iglesia (Mörner 1969: 50). Además, fue incorporado en la legislación de 1580 el concepto de “*españoles de legitimidad*”, negándose incluso por esta nueva ley, el derecho a herencia por parte de la descendencia ilegítima (Nash 1993:19).

Pero por muchas discriminaciones o prohibiciones que se realizaran, el mestizaje se extendió con rapidez y profusión, y aunque quisiera el conquistador-colonizador permanecer y gobernar en solitario, viéndose dueño y señor de todo un continente, con la pretensión de dominar a sus gentes y “*reducirlos a la manera de vivir de España*” (Sahagún 1989: 578), se tuvo que integrar y diluir en la emergente sociedad mestiza, recreada a base de mundos diferentes, aportados también por individuos llegados de múltiples lugares.

3.4 Resistencia al cambio, resistencia al conquistador

“Como el gran Montezuma dijo a Cortés que le quería dar una hija de las suyas que se casase con ella y lo que Cortés le respondió, y todavía la tomó, y le servían y honraban como hija de tal señor”.

Bernal Díaz del Castillo (1975, encabezamiento al Cap. CVII: 226)

Una vez más se ha de insistir en el anonimato de la mujer india en las crónicas, de las cuales desaparece su identidad indígena junto con su nombre al ser bautizadas (Delamarre; Sallard 1994: 46). Historiadores de antes y ahora han insistido en el protagonismo del hombre mexicano por su especial matrimonio poligínico, pero debido a que ya los propios cronistas nos han legado tan pocas noticias sobre la mujer, y lo que ella pensaba al respecto, se hace muy difícil penetrar en el mundo femenino del periodo transitorio del mundo nahua al cristiano.

Al hablar de mundo cristiano, mas que español, es debido a que el concepto de cultura cristiana fue determinante en los objetivos moralizadores del español, y también para la mujer, pues ella inevitablemente había de dirigir a la prole, mestiza o no, en unos determinados aspectos religiosos que formaban parte de la religiosidad popular pero, ya con ideas y conceptos totalmente diferentes, o bien recreados con la nueva religión.

Este traspaso de imaginario religioso e integración de los nuevos valores se sumó también a las nuevas reglamentaciones que, con base religiosa, se impusieron en la ya denominada Nueva España.

Hacer comprender al pueblo mexicano, o bien por lo menos obedecer, de que debían dejar de adorar a sus dioses para adoptar otros nuevos fue difícil, pero el pretender dismantelar el sistema familiar y censurar su forma de vida, desorientando a un buen número de hombres y mujeres, por no saber cómo ni con quién convivir y llamar esposa o marido, que formaba parte de la

cotidianidad, es decir, de la organización diaria de un pueblo, difícilmente podía ser entendido por el pueblo mexicana, y más aún desconociendo qué es lo que realmente estaban haciendo mal.

Es por ello que la primera acción instintiva por parte de los subyugados amerindios tuvo que ser la reacción con la resistencia al propio cambio, a lo desconocido, viendo además que sus instituciones religiosas y políticas se habían rendido ante el recién llegado. Este aferrarse a su intimidad y relación matrimonial sería como el deseo de no querer desprenderse de su pasado, tanto es así, y como argumenta D. Rípodas (1977: 113-114), se llegó a considerar el sistema poligínico como componente de alcanzar un "*futuro feliz*", y por supuesto "*sin memoria de cristianos*", aquello que habían perdido y que tal vez en un futuro utópico volvieran a recobrar, como recobrarían su dominio sobre todo lo conquistado.

La desorientación y primera incompreensión que se dio entre los naturales mexicanos y los españoles consistió en la entrega, por parte de los señores nobles de sus hijas para que las tuvieran como esposas. Los cristianos observaron y calificaron de aberrante tal proceder, pues el que se tomaran, como se hizo por parte del conquistador a las mujeres, no era lo mismo a que los propios padres las ofrecieran al "visitante".

No obstante, convencidos o no los padres de la doncella ofrecida, de que ésta contraía un matrimonio auténtico, lo que sí entendían era que, según sus leyes, la mujer al conservar y transmitir el linaje a sus hijos, su estirpe quedaría perpetuada (Muriel 1992: 22-23). Es decir, que el regalar a la mujer representaba todo lo contrario que los españoles entendían, no se desprendían de una hija, sino que pretendían con su enlace "adquirir" un nuevo y poderoso miembro para el clan familiar.

Siguiendo con esta línea de comportamientos problemáticos, los hijos habidos dentro de las familias poligínicas pasaron a considerarse "bastardos" bajo la nueva legislación cristiana, ya que las madres habían perdido la categoría de esposas para entrar en el ámbito de las concubinas (Goody 1986: 112). Este nuevo concepto de ilegitimidad, importado por los españoles, fue otro de los desórdenes y desorientación que tuvieron que asimilar los naturales americanos, influyendo en las herencias, y perdiendo además la mujer, como

se ha referenciado antes, el privilegio de ser depositaria de la transmisión del linaje familiar. Al ser considerados como hijos de “no casados”, igual que los habidos con los españoles en las nuevas relaciones poligínicas encubiertas que éstos tenían con las amerindias, se sumaron ambos al importante, por número y reconocimiento social, a los “ilegítimos” y “sin derechos”, y fueron, sobre todo en un principio, los primeros, no tan sólo discriminados, sino también abandonados (Bernand; Gruzinski 1988, II: 185; Ragon 1992: 147).

Pero esta desorientación, o problema añadido a la evangelización, también alcanzó a los clérigos encargados de casar debidamente a la población americana. Las dificultades que tuvieron en diagnosticar con cuál de sus mujeres debía un hombre contraer matrimonio cristiano, que preocupó tanto a los clérigos, como por supuesto, a los mexicanos, aparecen descritas en las crónicas con gran profusión, pues no hemos de olvidar que la lengua y el desconocimiento de la misma también fue un problema añadido (por ambas partes):

“... pues podían mal saber y descubrir los impedimentos que tienen en sus matrimonios no sabiendo la lengua”. (Según se cita en el diccionario de Molina en Ragon 1992: 17)

La Iglesia católica se vio inmersa en un problema que se había de erradicar, es decir que dejaran los mexicanos su régimen poligámico, pero además que llegaran a entender mínimamente cuáles eran las pautas del matrimonio cristiano y con cuál de las mujeres que tenían debían casarse. Para ello, se empezaron a establecer Juntas y Sínodos desde bien temprana época de la colonización, el primero de ellos se convocó por Hernán Cortés en 1524, que fue presidido por Fray Martín de Valencia, que fungía como Vicario del Papa, para tratar del *“matrimonio y otras cosas”* (Alva 1989: 862; Margadant 1980: 524). Y es que, además, se necesitaba una definición precisa del matrimonio (Gruzinski 1991: 77) y no propiciar el que tuvieran acceso a la lectura de las Sagradas Escrituras, tal vez por mucho hacerles conocer la lengua de los españoles, debido a las “peligrosas” interpretaciones que de

ellas podían extraer los neófitos cristianos, como comentaba B. de Sahagún (1989: 583):

*“... que viendo la Sagrada Escritura entenderían en ella como los Patriarcas antiguos tenían juntamente muchas mujeres, que era conforme a lo que ellos usaban, y que no querrían lo que ahora les predicásemos, que no puede nadie tener más que una mujer casado con ella in facie ecclesiae”.*²²

Así pues, para “no errar ni quitar a ninguno su legítima mujer” (Benavente 1985: 176), al principio lo que hacían los clérigos era preguntar “de qué manera se habían ayuntado, si había sido modo matrimonial [...] o por modo fornicario de amancebados” (Benavente 1970: 150), y así se dejaba también una cierta iniciativa al recién converso, para elegir la esposa que quisiera entre las que tenía. Entonces, se estableció en la Junta de 1524 y a través de las Leyes de Burgos de 1513, que los indios se casaran con la mujer “que mejor les estuviere” (Ricard 1947: 138; Rípodas 1977: 118), siempre y cuando fuera ya esposa y no “manceba” como recomendaba T. de Benavente.

Pero en vista de los inconvenientes que este sistema de elección conllevaba, debido a no tener una idea clara de cuál de los ritos llevados a cabo era el más cercano al católico, en 1537, Pablo III por la bula *Altitudo Divini Consilii*, adoptó una solución intermedia, que fue posteriormente confirmada seis años después del Concilio de Trento en 1571, y en la que se ordenaba que los indios se casaran con la primera mujer que habían tomado como esposa, o bien con la que estaban viviendo en el momento de la conversión (Ricard 1947: 139), eliminando con ello la libertad de elección de escoger la que quisieran. No obstante, esta determinación tuvo innumerables

problemas, de los cuales se quejaban los clérigos que habían de dirimir entre las esposas, o esposa elegida, pues:

²²Porque, y según opinión de A. Knecht (1932: 42): “La poligamia tuvo para los patriarcas el valor de una institución santificada por la costumbre, que no suponía menosprecio de la veneración del verdadero Dios, y fue en realidad la poligamia a causa de la pobreza del pueblo de Israel, especialmente después del destierro, y que no penetró profundamente en el pueblo, más bien era privilegio de ricos y poderosos”, en definitiva, algo que nos recuerda lo que se venía haciendo en el pueblo nahua.

“Fueron grandes los trabajos y perplejidades que tuvimos a los principios para casar a los casados y que tenían muchas mujeres, para darles aquellas que el derecho manda que tomen, porque para examinar los parentescos y saber cuál fue la primera, para dársela, nos vimos en un laberinto de gran dificultad, porque ellos mentían en decir cuál fue la primera y hacían embustes para casarse con aquella que ellos tenían más afección”. (Sahagún 1989: 581)

Para averiguar en este sentido cuál era realmente la esposa con la cual primero contrajo matrimonio:

“...había en cada parroquia quien conocía a todos los vecinos, y los que se querían desposar venían con todos sus parientes, y venían todas sus mujeres, para que todas hablasen y alegasen en su favor, y el varón tomase la legítima mujer, y satisficiese a las otras y les diese con que alimentasen y mantuviesen los hijos que les quedaban”. (Benavente 1985: 176)

En los casos que requerían dificultad de comprensión, por ambas partes, se nombraron también “especialistas indígenas” que entendieran en la materia (Ricard 1947: 139), y si convenía, interrogar a los “*más ancianos del lugar*” (Focher 1960: 162) para ver también los grados de parentesco que ellos tenían prohibido para contraer matrimonio, y compararlos con los establecidos por la Iglesia católica, que fue otra de las discrepancias habidas entre ambas culturas.

Así pues, este tipo de averiguación y la comprensión de los clérigos responsables de tomar estas declaraciones, no debía de ser tampoco de mucha efectividad, pues se tuvieron que tomar medidas drásticas a fin de encauzar a la población indígena en que se casara formalmente, lo que fue discutido en la reunión que sostuvieron las tres órdenes principales (franciscanos, dominicos y agustinos) en 1534, sobre todo para reunificar criterios a seguir, y en la cual se decidió que no se les bautizaría si no estaban

casados con una sola mujer (Ricard 1947: 137). J. Focher (1960: 81-82) también, insistía al respecto, diciendo que:

“si el marido es converso y su esposa no quiere convertirse pero sí coadivitar con él con injuria de Dios. Si el marido no está dispuesto en absoluto a abandonarla, cosa que en este caso le está permitido, puede la esposa ser coaccionada a abrazar la fe, con amenazas y temores”.

No obstante, y en lo que respecta al hombre, proseguía la reflexión de J. Focher (ut supra: 197), puntualizando que si:

“el bautizando que tiene varias mujeres y a todas ellas aceptó al mismo tiempo diciendo: os admito a todas por esposas, cuando se bautice no tiene obligación de requerir a ninguna de ellas, porque ninguna es verdadera esposa suya. Por lo cual si contrajo con otra sin contar antes en las primeras, esta última es verdadera esposa suya”.

No sin razón se lamentaban pues los clérigos del trabajo que tuvieron en organizar (dentro del nuevo orden) a la sociedad nahua, abriéndose, entre tantos conceptos y puntualizaciones, multitud de cuestiones que se multiplicaban en problemas, como así exclamaba Juan de Torquemada (1723, III: 194):

“...eran tantos los impedimentos, y embaraços, que se iban descubriendo, que no bastará la Ciencia del Abad Panormirano, para desenmascarar, y desenredar las tramas, y madejas que se hallaban travadas”.

A lo que se hacía eco también T. de Benavente (1970: 66; 1985: 215) del trabajo que tuvieron en *“quitar y desarraigar a estos naturales la multitud de mujeres”* .

Aunque en menor medida, también recogieron los cronistas algunos de los lamentos que la población mexicana recriminaba a la nueva religión y a su restrictivo matrimonio, porque según decían:

“Dejar las muchas mujeres fue lo que más sintieron, diciendo que tendrían pocos hijos en sendas, y así habría menos gentes y que hacían injuria a las que tenían, pues se amaban mucho, y que no querían atarse con una para siempre si fuese fea o estéril y que les mandaban lo que ellos no hacían, pues cada cristiano tenía cuantas quería, y que fuese lo de las mujeres como lo de los ídolos, que ya que les quitaban unas imágenes, les daban otras”.
(López de Gómara 1966, II: 430-431)

Este comentario, creo es lo suficientemente elocuente y encierra unos de los más graves sentimientos de aflicción y rencor hacía el invasor, pues le hacía responsable de no disfrutar del crecimiento de su población, cosa importante pues veían que iban disminuyendo en número frente al ocupante, en el que su minoría numérica aún podía ser una buena baza para hacer resurgir el dominio perdido.

Además, y no menos importante, hacían hincapié en el respeto y consideración a las esposas que debían abandonar y que, contrariamente a lo que se les achacaba, de tenerlas sólo para uso económico y sexual, las *“amaban mucho”* y se dolían de tener que dejarlas. A todo ello se unía, aunque parezca de consideración menor, los *“extraños”* ritos que conllevaba el matrimonio cristiano, pues el papel de los adivinos había desaparecido, y entonces no acertaban a señalar el mejor día del enlace (Gruzinski 1991:96), teniéndose que reelaborar las opciones de matrimonio a partir de los nuevos sistemas de celebración del casamiento.

Tanto es así que, como realmente no tenían los recién desposados una idea muy exacta del acto o rito del matrimonio que acababan de celebrar, muchos de ellos lo que hacían era que, una vez acabada la ceremonia en la iglesia, llevaban a la pareja a casa de los *“viejos y viejas y les tornaban a casar con los ceremonias y ritos antiguos”* (Durán 1987: 56).

Estos serían tan sólo unos apuntes de los infinitos problemas y desconcierto que invadieron a la población mexicana, por lo que cabría la sospecha (o se puede incluso afirmar) de que, en particular entre los muy poderosos la poligamia no consiguió erradicarse como tal, simplemente cambiaron las relaciones (de forma reconocida) que estos tenían con sus mujeres (Ragon 1992: 153).

3.5 El proceso hacia la bigamia

“De este abuso resulta, que muchas indias dexan a sus maridos, que de ellos paren viendolos sujetos a tributos, y servicios personales, y desean, aman, y regalan más lo que de fuera de matrimonio tienen ...”

Juan de Solórzano (1776, I: 447-448)

Tal como ya se ha referenciado, al hecho de la desaparición de los antiguos ritos nahuas se añadió el desconcierto de lo que era, representaba y las restricciones que conllevaba el matrimonio cristiano, pues desconocían y era muy difícil de entender por los mexicanos qué era o no sacramento, y qué era un matrimonio concebido como tal según los españoles, de la misma manera e incompreensión como la que mostraron en su día los clérigos españoles al no entender e incluso cuestionar la existencia de un verdadero matrimonio entre la sociedad nahua-mexica, y cuyo debate se pensó que debía considerarse incluso como “*causa de inquisición*” (Benavente 1970: 150).

Como quiera que se llegó al convencimiento de que, no solamente era cuestión de rebeldía o manipulación por parte del pueblo mexicano, el que se transgrediera la normativa matrimonial, y se dieran casos de individuos que se casaron con dos mujeres, sin llegar a tener plena conciencia de su delito, la Reina (Juana I de Castilla), al haberle llegado noticias de la situación un tanto caótica de la reconversión religiosa, recomendó en 1536 que se persiguiera con tolerancia o moderación a los polígamos, pues incluso desde España se entendía que era difícil de desarraigar una práctica enraizada en la cultura de un pueblo (Esteva Fabregat 1989: 179). Sobre las penas que se les habían de imponer a los que ya se consideraban que vivían en concubinato y los nuevos

bígamos, se dieron diferentes opiniones y se llevaron a cabo con más o menos rigor (Gruzinski 1982: 202), aunque se incoaron procesos a indios por amancebamiento y bigamia (Ricard 1933: 316), cuyo mayor número se dio durante el periodo en el que Fray Juan de Zumárraga fue arzobispo de México, y que simultaneaba su cargo con el de inquisidor en la llamada Inquisición episcopal (Greenleaf 1961: 14, 107-108), correspondiendo este periodo al previo y de transición a la implantación del Sto. Oficio de la Inquisición en 1571, encontrándonos con que entre los años 1536 a 1541 se llevaron a cabo veinte procesos por bigamia (también de peninsulares) (ut supra: 107-108; Mariel 1979: Cuadro Delitos, s/ pág.), de los que diez de ellos correspondieron a mujeres, lo cual es ratificado también por D. Rípodas (1977: 159, nota 21) cuando alude a los sesenta casos de bigamia que pasaron por los tribunales episcopales de la Nueva España entre 1536 y 1569, en que una tercera parte estaban protagonizados por mujeres, a lo que esta autora saca la conclusión de que en los primeros tiempos de la colonia “*menudeaban las mujeres de rompe y rasga*”.

Dentro de la normativa civil, la *Recopilación de las Leyes de Indias* de 1680 clarificó que “*ningún cacique, ni indio de cualquier clase social, aún cuando fuesen infieles, pudieran tener más de una mujer*” (de 1551, Lib. VI, Tít. I, Ley V, en Ots 1920: 112), dándole a la bigamia el calificativo de delito.

Existía pues, y como he apuntado anteriormente, un ritual en el hecho de establecer el matrimonio católico, pero que se desdoblaba o mejor dicho, que se ratificaba a través de la “velación”, ceremonia que normalmente se hacía al poco tiempo de haberse realizado el casamiento, y que se consideraba como una confirmación de la consumación del matrimonio: “*conubium y nuptiae de nubere*” (Knecht 1932: 35). Una de las “excusas” que en ocasiones daban los naturales americanos, cuando se detectaba que se habían casado dos veces bajo el régimen católico, era precisamente que no habían sido velados, y por tanto, la no ratificación oficial de haber sido consumado el matrimonio, había dado lugar a considerar que el mismo había quedado sin efecto (Rípodas 1977: 155). Por lo que, con el fin de controlar en lo posible los matrimonios bígamos, y adelantándose a los reglamentos de Trento, se mandó el formular tres amonestaciones antes de llevar a cabo un

casamiento, e incluso se elaboraron catálogos con los nombres de los que iban contrayendo matrimonio (ut supra: 156).

La bigamia, por otra parte, ya se podía asociar a un proceder al que las mujeres tenían acceso, es decir que la transgresión de un precepto católico les daba un plano de igualdad con los hombres, pues si bien eran ellos los que antes podían, eso si con pleno derecho, disponer de varias mujeres, con el nuevo código religioso era a ambos a los que se les prohibía ser polígamos, entonces, a ellas también les alcanzaba la persecución de tal comportamiento. Las mujeres mexicanas, además, se vieron privadas de un privilegio con el nuevo régimen, al perder su derecho al “repudio” o divorcio, al que podían acceder por propia voluntad. Es decir, que si los hombres no tuvieron ya acceso a disponer legalmente de varias mujeres, ellas perdieron poder familiar y prestigio social, además de la libertad que les ofrecía el reclamar la disolución del matrimonio y contraer uno nuevo.

También, y relacionado con el divorcio, tenía la mujer en la época precortesiana la prerrogativa de abandonar a su marido sin pena ni obligación de volver con él si no lo deseaba, como ya lo he indicado anteriormente²³, entonces la mujer americana posiblemente no veía en tan gran desatino el dejar a su marido y buscar otro, sin que por ello tuviera que ser incriminada social y legalmente, y formaría parte de un proceder heredado, juntamente por supuesto a los diversos componentes producidos por el traspaso y la desmembración de las familias, por ser poligínicas y por la separación de la pareja, en que al hombre se le requeriría como fuerza de trabajo, por la reestructuración de la producción debida a los intereses colonizadores (el trabajo en las minas, en las expediciones de “pacificación” y colonización en los diferentes territorios, etc.), y que relacionado con estos temas clamaba con alarma J. de Solórzano (1776, I: 447 - 448), precisamente sobre los tributos y servicios que soportaba la población indígena:

“De este abuso resulta, que muchas indias dexan a sus maridos indios, ó aborrecen y desamparan los hijos, que de ellos paren viéndolos sujetos a tributos, y servicios personales, y desean, aman, y regalan más lo que fuera de matrimonio tienen de

españoles, y aun de negros porque los ven de todo libres, y exentos, lo cuál es llano que no se debe permitir en ninguna República bien gobernada, ni ellas lo pueden hacer con segura conciencia: como en propios términos, y con sólidas doctrinas del Doctor Angélico, lo toca el Licenciado Fernando Zurita”.

Pero el hecho de que fuera la mujer la que tomara la iniciativa del abandono del hogar o de tomar otro compañero, se veía totalmente pernicioso, no solamente para la salud moral de la población en general, sino también para el buen gobierno de la “República”, tal como Juan de Solórzano indicaba.

Las nuevas normativas, primordialmente de orden religioso que surgieron a partir de los componentes culturales, se tuvieron que ir amoldando a las situaciones que les iban apareciendo a los clérigos, en cuanto a relaciones matrimoniales con diferentes grados de asimilación a la nueva religión, como era el caso de que uno de los cónyuges no quisiera abandonar sus antiguas creencias, negándose a ser bautizado, con lo que se daban diferentes y particulares situaciones, que J. Focher relacionaba en su *Itinerario del Misionero* (1960: 189), como por ejemplo nos decía:

“Pero si el marido llegó a contraer [matrimonio] por segunda vez antes de que ella se convirtiera, no se le obligue a recibir a la antigua mujer, quedando también ésta libre para unirse con otro”.

Y más adelante también escribía J. Focher (1960: 196):

“Mas si dicha mujer repudiada, una vez bautizada, pasa a segundas nupcias sin haber requerido antes a su marido infiel, se le obligará a abandonar el segundo, porque sigue el primero siendo para ella verdadero esposo”.

No obstante el mismo J. Focher (ut supra: 247) parecía contradecirse cuando aseguraba que *“por el sacramento del bautismo no se disuelve el*

²³Ver J. de Torquemada (1723, II: 389).

matrimonio, sino que se perdonan los pecados". Pero aun así podemos leer en su obra (ut supra: 197-236) múltiples combinaciones y presupuestos en que se encontrarían y encontraron los curas que tenían que casar a los amerindios mexicanos²⁴.

De estas cuestiones planteadas, se extrae la conclusión de que realmente el punto clave para establecer un matrimonio dentro de las reglas católicas era el bautismo, ya que los catecúmenos, estaban en un interregno o "limbo" en espera de acceder, con el bautismo, al mundo de los católicos.

Sin embargo, también se ha de recordar lo que T. de Benavente resaltaba en las conversiones y bautismos de que se llevaban a cabo en un número extraordinario, también el grado de catecúmeno que puntualizaba J. Focher para acceder al bautismo, que parecería deberse a una idealización de la normativa religiosa, es decir que tanto uno como otro clérigo veían en el ideario de la conversión una práctica mucho más ideal de lo que realmente debía de suceder, tanto en las conversiones por medio del bautismo, como en la rigidez de la educación de los catecúmenos y de los neoconvertidos. La realidad, por lo que se desprende de las propias revelaciones que nos hacen los cronistas-evangelizadores, tuvo que ser incluso mucho más compleja de lo que los propios textos nos transmiten. Por poner un ejemplo, J. de Torquemada (1723, III: 193), escribe que los clérigos cuando efectuaban un matrimonio "*... se descuidaban de escribirlos*". Por otra parte, no solamente la posible negligencia en el aspecto burocrático tendría su importancia en este caso, también los nombres de los individuos, al ser bautizados cambiaban o se les daban unos nuevos, y la pertenencia familiar, o lo que denominaríamos apellidos y la transcripción de los mismos era complicada de escribir y de reproducir, es decir que aunque se inscribieran, la misma persona podría haber tenido incluso diferentes nombres, en distintos lugares, y no ser detectado el error o la duplicidad, en este caso, del matrimonio que había establecido.

²⁴Una de estas situaciones, apuntadas por Focher (1960: 236) era la que podía darse cuando un catecúmeno "*contrae esponsales con una bautizada por palabras de presente o de futuro y habida cópula carnal si, una vez bautizado, contrae con otra, esta segunda pasa a ser su verdadera mujer, por cuanto la primera no lo fue nunca*". Esta tajante afirmación, no obstante contradice la propia esencia del ritual matrimonial, pero J. Focher se supone que queriendo ser fiel a los edictos de Trento, siempre y cuando no se hubieran seguido todas las reglas de lo establecido en el mismo en esta eventualidad, daba preponderancia al tema de la "infidelidad", que pasaba en este caso a primer término, aunque se tratara de una persona que estuviera en el camino de ser reconocida como católica de pleno derecho a través del bautismo.

Así pues, y tal como J. Focher (1960: 205) también puntualizaba, en cuanto *“al vínculo matrimonial se consideran idénticos marido y mujer”*, es decir, ambos con los mismos derechos y responsabilidades, y es muy posible, aunque no se haga mención en las propias crónicas en que la mujer también hubiera podido acceder a un doble matrimonio, sin incluso saber ella o los implicados en el enlace (marido o sacerdote responsable de casarlos) que estaba cometiendo un delito de bigamia.

Se ha pormenorizado insistentemente, a través de los cronistas y de autores contemporáneos, las implicaciones que el matrimonio poligínico representaba en la sociedad nahua y las consecuencias de su disolución, pero se ha dejado al margen, muy posiblemente por falta de datos empíricos que dieran lugar a formular una teoría concluyente, cuál fue el destino y las opciones de las mujeres que dejaron de ser “esposas”. Se ha dado por supuesto que, a través de la “picaresca” de las élites mexicanas, las habrían absorbido dentro de la nueva denominación de concubinas, criadas, etc., y es muy posible que así fuera, por la propia lógica de que ya estaban y pertenecían a una determinada red familiar, pero también podían, por su parte, al ser libres del vínculo que las ceñía a un hombre en particular, buscar su propio destino en otro lugar, o sea que entrarían en este ámbito del “desconcierto” de no saber cómo y con quién estaban realmente casadas, teniendo en cuenta además de que alguien estuviera dispuesto a explicar a estas mujeres (y no por ser mujeres) el complicado lenguaje de los nuevos señores de México y sus, no menos complicadas, leyes, particularmente las que atañían al ámbito religioso.

El aspecto del divorcio precortesiano, sería el indicativo o punto de partida que me ha inducido a la consideración de que la bigamia en la mujer también fue posible, de forma consciente o, como ya he indicado más arriba, movida por la incompreensión del rito que en un principio había establecido y de si éste era constitutivo de matrimonio en aquel momento o bien había perdido su validez.

Pero estos casos que se hubieran podido dar de bigamia en la mujer serían difíciles de detectar, ya que le conoceríamos sólo de haberse efectuado las delaciones oportunas delante de las autoridades, y ello ocurría si se producía el escándalo entre las personas que supieran del doble matrimonio,

es decir que tuvieran en su ánimo el delatar una acción que podía observarse con más o menos trascendencia. Así pues, el matrimonio bígamo podía no llegar a conocerse por las instituciones eclesiásticas y por tanto no haberse llevado a cabo la investigación y procesamiento correspondiente, permaneciendo al margen de los archivos

Las especulaciones que se podrían extraer serían múltiples, y las respuestas a estas cuestiones se han de inferir de forma muy tangencial, es decir, teorizando y extrayendo conclusiones, lo más aproximadas y lógicas, de lo que podría haber sido el comportamiento de una persona sometida a tales trastornos en su vida cotidiana, que hubieran promovido, concretamente en las mujeres, mecanismos de supervivencia para amoldarse a los nuevos esquemas y conductas europeos.

Pero estos “mecanismos” de adaptación requirieron su tiempo, el que un individuo pase de un sistema cultural a otro no se consigue de forma inmediata, por muy contundente que sea la imposición. Por otra parte, los o las recién llegados al Nuevo Mundo, venían también con un bagaje cultural aprendido por generaciones que pretendían implantar en los territorios conquistados. Si eran complicadas, difíciles de sortear sus reglas o rigurosa la religión que transportaban tenían, por otra parte, la ventaja sobre los novohispanos, de que también llevaban mucho tiempo sorteando estas dificultades y transgrediendo con astucia sus rígidos dictámenes.

4. IMPLANTACIÓN DEL MATRIMONIO CATÓLICO EN MÉXICO

4.1 El matrimonio como sacramento

“¿Y qué puede haber más desatinado que, precisamente por afán de santidad, evitar como cosa profana aquello que el mismo Dios, origen y fuente de santidad, quiso que fuera considerado como santísimo?”.

Erasmus de Rotterdam (1956: 429)

De acuerdo con la doctrina católica y tal como Juan Focher (1960: 379-381) así lo especificaba:

“Por sacramento se entiende rito sensible que significa y causa la gracia que por si es invisible”. “Sacramentos son siete: Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Penitencia, Orden, Matrimonio y Extrema Unción”

Ya desde el siglo XII el matrimonio se determinó como un sacramento indisoluble, constituido principalmente por el consentimiento mutuo de los esposos (Segalen 1992: 101) y en *Las Siete Partidas* (Alfonso X 1992, Partida IV, Tít II, Ley I: 277), se definió al matrimonio como:

“Ayuntamiento de marido y de mujer hecho con tal intención de vivir siempre en uno, y de no separarse, guardando lealmente cada uno de ellos al otro, y no ayuntándose el varón a otra mujer, ni ella a otro varón, viviendo ambos dos”.

Dentro de esta recopilación legislativa (ut supra, Partida IV, Tít. II, Ley III: 278), sobre *“qué provecho viene del casamiento”*, se argumentaba que:

“Provecho muy grande y muchos bienes nacen del casamiento, y aun sin aquellos, señaladamente se levante de él tres: fe, linaje y sacramento [...] Y el tercer bien del sacramento es que nunca se

deben separar en su vida, y pues que Dios los ayuntó, no es derecho que hombre los separe [...] Y comoquiera que se separen para no vivir en uno por alguna de estas maneras, no se rompe por eso el matrimonio”.

Así pues la característica primordial, reiteradamente debatida por la Iglesia, los clérigos y teólogos que integraban las jerarquías del estamento eclesiástico, fue precisamente en reafirmar el orden sacramental del matrimonio y, en consecuencia, la doctrina católica ha insistido continuamente en que el matrimonio es “*signo de unión de Cristo con la Iglesia*” (Tejero 1971: 542). Para darle una valoración sustentada en hechos o testimonios escritos, se basó en dos pasajes del Génesis en que podían dar a entender que el matrimonio fue realmente instituido por Dios (Gaudemet 1993: 56), y además que éste fue el único de los siete sacramentos que no estableció Jesús, sino que solamente lo restauró, por haber sido ya creado por Dios, basándose esta argumentación en el Génesis (2.18 y 22-24 en Duby 1988: 157). No obstante fue Cristo quien confirió a la Iglesia “*la administración de los tesoros sobrenaturales de la gracia*”, siendo por ello concebido por aquella como dogma católico la sacramentalidad del matrimonio (Knecht 1932: 73).

En cuanto a las referencias que se podrían atribuir en el Nuevo Testamento, las podemos encontrar en: Mat. 5. 31 y 32; 19.3 - 6; Marc. 10.2 - 12; Luc. 16.18; Rom. 7.1 - 3; Cor. 7.10 y 11, que hacen especial hincapié en el divorcio, y a través de esta prohibición reflejada en los textos se deduciría en particular la indisolubilidad del matrimonio.

En este tema de que el matrimonio fue instituido por Dios y ratificado por Cristo, coincidieron también los humanistas, como Erasmo de Rotterdam (1956) que le atribuía designios divinos y por tanto tenía que ser considerado “*santísimo*”, inviolable (o sea que no se puede desunir el vínculo), pues “*solo la muerte dirime la unión conyugal, si es que la dirime*” (ut supra: 429)¹.

No obstante, J. Brundage (1987: 92) argumenta que ni el Nuevo Testamento ni los escritores patrísticos dijeron que el matrimonio era un sacramento, con esta denominación. Tan sólo San Agustín se refería al vínculo

¹Sobre la simbología del sacramento del matrimonio utilizando la metáfora de la Iglesia como esposa de Cristo y ser por ello la unión conyugal vehículo de gracia, ver G. Duby (1998: 152-156).

matrimonial como un “*sacramentum*”, y fue por tanto mucho más tarde que apareció este concepto (ut supra: 92). Es decir que estaría relacionado el hecho de ser un sacramento por su vinculación con la gracia divina, en consideración de que esta gracia venía representada y era transmitida a la Iglesia por el propio Cristo.

Siempre dentro de unas diferencias de valores en el análisis del vínculo del sacramento del matrimonio, se podrían citar las que tuvieron lugar entre los teólogos de la escuela franciscana y los tomistas, en las que los primeros, aun reconociendo su naturaleza sacramental, justificaban las propiedades fundamentales en última estancia derivadas del Derecho Natural. La escuela tomista, por su parte, sostenía la tesis de ser “*permanentemente significante*” la naturaleza del vínculo, por la inclusión de la gracia del sacramento (Tejero 1971: 110). Esta valoración, que hasta cierto punto es de índole teológica, se aprecia no obstante, en los razonamientos derivados de los franciscanos que llegaron a México y de las observaciones que hicieron sobre el matrimonio prehispánico, haciendo hincapié en que éste no discutía el Derecho Natural, y que por tanto observaban en su orden social el vínculo matrimonial. No obstante, cuando ya se fue afianzando la Iglesia en la Nueva España y los preceptos de la Inquisición fueron tomando poder, hasta llegar a implantarse el Tribunal del Santo Oficio en América, las bases teológicas estuvieron ya marcadas por el tomismo que representaba a la ortodoxia, más vinculada a la política de la Corona (Ortega 1986: 21).

Esta matización es importante, en cuanto a las consecuencias que derivaron sobre la rigidez de las normas que se siguieron respecto al matrimonio bígamo, por sus implicaciones en la propia esencia del sacramento del mismo y la ortodoxia que se siguieron con las personas que transgredían, más que el propio vínculo, el sacramento que éste representaba.

Entonces el matrimonio, tal como quedaba firmemente consensuado como sacramento por los teólogos y ratificado por el estamento papal, se situaba entre dos órdenes: el natural y el sobrenatural, con un “*envoltorio jurídico y litúrgico*” (Duby 1990: 14), pues forma parte del derecho divino y del humano, el primero englobaría los componentes de Divino-Natural y Positivo, y el segundo el derecho eclesiástico en sentido estricto (Knecht 1932: 7).

Entre otros conceptos, el tema del matrimonio como sacramento y por tanto indisoluble, fue un aspecto de las controversias y ruptura con un sector de la Iglesia que protestaba firmemente de que no se dejara un resquicio a la dialéctica sobre temas que podían dar lugar a formular más de una pregunta que debilitara sus argumentos, como podría ser el del matrimonio tal y como la Iglesia romana lo mantenía.

Fue en el año 1520 que Lutero, a través de su obra *De captivitate Babilonica* se ocupó del tema del matrimonio, pronunciándose en dos puntos concretos del mismo: en que el matrimonio no era un sacramento, por no ser decisivo el versículo de San Pablo (Cor. 7.10 y 11) para considerarlo como tal, y además atacaba con dureza la legislación eclesiástica sobre los impedimentos que sobre el matrimonio ésta imponía (Tejero 1971: 223). En cuanto a Calvino, que fue otro disidente de los estamentos católicos, argumentaba que el matrimonio era una ceremonia sagrada e instituida por Dios, pero el decir que era un sacramento se debía a una “*invención del papa Gregorio VII*” (ut supra: 227). En lo que sí ambos estaban de acuerdo, era de que se trataba de un contrato, sin transcendencia de gracia, pero con todas las obligaciones y deberes que un compromiso de este tipo requería; entonces, los reformadores, al renunciar a la sacramentalidad del matrimonio, también le negaban a la Iglesia el poder legislativo que sobre este tema tenía, cediéndoselo al Estado (Knecht 1932: 77).

A pesar de que parezca un requisito no demasiado importante el hecho de conferirle el atributo de sacramento al matrimonio, por lo antes expuesto ya se puede deducir que para los intereses de la Iglesia católica era imprescindible, pues favorecía al control de la propia vida familiar (Goody 1986: 69) por ser la transmisora (la Iglesia) de esta gracia derivada del sacramento, ya que si bien es cierto que la presencia de un sacerdote tan sólo representa el testimonio y da fe del acto sagrado que se está llevando a cabo, es decir del compromiso ante Dios de contraer matrimonio² por parte de una pareja, al quedar dentro de un “*rito que causa la gracia*” en el alma, quedan así vinculados a la Iglesia y a sus reglas.

²Incluso antes del Concilio de Trento no era imprescindible que un sacerdote estuviera presente para que se considerara válido un matrimonio.

No obstante, la Iglesia “primitiva”, afirmándose en el mensaje de los Evangelios, pareció rechazar una relación estrecha con los vínculos familiares, es decir que presentaban a la familia como algo opuesto a la propia Iglesia, por ser esta última una comunidad con lazos y compromisos que podían producir ciertas discrepancias en sus competencias (Goody 1986: 126-127). Y esta argumentación serviría también para hacer una valoración comparativa con lo que en la Nueva España se dio en los primeros tiempos. Es decir que renació el espíritu de congregación catecúmena para dar a conocer a los gentiles los bienes del cristianismo, apartándolos de su propia comunidad familiar y de sus antiguas creencias.

Pero una vez integrada la familia en el seno del cristianismo, y siguiendo la doctrina católica, la Iglesia tenía una influencia realmente importante para, no solamente enseñar los conocimientos religiosos, sino para moralizar convenientemente a los miembros de la familia con unas pautas determinadas, o como argumenta G. Duby (1990: 16), para favorecer la “*dominación de las costumbres*”. Podría decirse que fue a partir del siglo X y XI que la Iglesia empezó a intervenir seriamente en la jurisdicción del matrimonio, pero fue en los siglos XV y XVI cuando ésta no solamente obtuvo mayor control del matrimonio, sino también de los comportamientos sexuales, entrando en competencia con la legislación civil (Brundage 1987: 137 y 546).

El matrimonio pues constituía el punto de arranque de la formación de un nuevo núcleo familiar, sin perder las conexiones y redes que los esposos aportaban al matrimonio, es decir que los cónyuges perpetuarían a su vez la herencia cultural, social y simbólica de la familia a la que pertenecieran, y es en este aspecto que, a pesar de que se hacía hincapié en la libre aceptación de la pareja para contraer nupcias, numerosos motivos sociales y económicos influenciaban en que los padres indujeran a los hijos a contraer matrimonio con la persona que consideraban adecuada y a reafirmar su autoridad en este sentido (Segalen 1992: 101 y 239; Brundage 1987: 548).

Así pues, a fin de que quedara santificado, y consolidado el matrimonio y la familia que se estaba formando, la adoctrinación y moralización de la mujer, que a su vez educaría a sus hijos, era esencial, y en este aspecto ya se le concedió a la mujer el privilegio de ejercer un “oficio”: el de casadas, como el

de mercader o el de soldado (Amar y Borbón, según Fray Luis de León 1994: 151).

4.2 Regulación a través de la Reforma católica

“Si alguno dixere que la Iglesia no pudo establecer impedimentos dirimentes de matrimonio, o que erro en establecerlos, anatema sea ...”

Del Concilio de Trento (en Bennassar 1981: 273)

La Reforma católica, también llamada Contrarreforma, por derivarse de la establecida por Lutero y responder a sus criterios reformadores y críticos de la propia religión, tuvo lugar durante el Concilio de Trento, cuyo evento ecuménico se celebró en la hoy ciudad italiana de Trento, desde 1545 a 1563.

El principal motivo de tal convocatoria se debió, como se ha dicho anteriormente para condenar las propuestas reformadoras de Lutero, pero también para poner orden y sistematizar la propia organización interna de las estructuras de la Iglesia católica, a nivel de consolidar dogmas y sentar criterios de actuación sobre aspectos, como por ejemplo, del ritual que no estaban lo suficientemente definidos.

La monarquía hispánica, a través de Carlos I y Felipe II, se sumaron a la inquietud que embargaba en aquellos momentos Europa por la oposición protestante a la Iglesia, y se erigieron y así les consideraron, como paladines en la defensa de la religión ortodoxa católica, en parte también por ser los españoles los “descubridores” del Nuevo Mundo, y debido a ello les interesaba dar una resolución a los nuevos planteamientos sobre convivencia y comportamientos, que se estaban mostrando a través del contacto con otras sociedades, así pues era imprescindible dejar bien sentadas las normas a seguir por parte de la institución religiosa que tenía que evangelizar y sojuzgar a la población americana.

Entonces, no solamente interesaba tener que reformar o afianzar la religión en sí misma, sino que era necesario consolidarla en el recién descubierto continente, con cierta coherencia, y la máxima eficacia posible. No obstante, antes de que el Concilio trentino se convocara y mientras éste se

estaba desarrollando, en Nueva España se dieron Juntas y Sínodos, para tratar los temas puntuales que iban surgiendo a partir de la conquista y colonización de aquel territorio, y que urgían ser resueltos para poner en práctica criterios unificadores.

La primera Junta eclesiástica, tuvo lugar en 1524 como ya se ha escrito anteriormente, como reacción inmediata a los problemas que surgieron desde el inicio de la conquista. La segunda Junta de 1532, fue ya presidida por el obispo Juan de Zumárraga, y fue de carácter más general, a la que asistieron miembros de la Audiencia y delegados de franciscanos y dominicos, para tratar temas relativos a la organización social y política de la Nueva España. De nuevo en el año 1537 se estableció una Junta de la que surgió una carta dirigida a Carlos I, haciéndose eco de la situación del clero regular y secular y del, siempre constante problema, de la resistencia al paganismo (Ricard 1947: XIII).

En 1539 se convocó una Asamblea General, que reunió a los obispos de México, Oaxaca y Michoacán, además de los representantes de las tres órdenes, sobre todo para debatir el problema de los bautismos y de los matrimonios, y regular de forma definitiva cómo y a quién se podían administrar. El obispo Zumárraga aún presidió dos Juntas más, una en 1544, convocada por el visitador Tello de Sandoval, y otra en 1546, poco relevante y parcialmente conocida (ut supra: XIII).

El sucesor de Fray Juan de Zumárraga, Fray Alonso de Montúfar, fue el que llevó a cabo la convocatoria de los dos Concilios Mexicanos, el primero de ellos en 1555, cuyas decisiones se establecieron en 93 capítulos y el otro organizado en 1565, para aplicar en la Nueva España las resoluciones y reformas promulgadas en el Concilio de Trento recién clausurado (Luque; Saranyana 1992: 179-180).

El tercero de estos Concilios denominados Mexicanos se desarrolló bajo el episcopado del obispo Moya de Contreras en 1585, y fue confirmado en Roma por el papa Sixto V en 1589.

En estos Concilios fueron principalmente tratados temas derivados de la ortodoxia, pero sobre todo de la problemática puntual correspondiente a la evangelización de los llamados gentiles, idólatras, infieles, etc., y además sobre sus antiguas formas y costumbres de vida, que se pretendían modificar,

“cristianizándolas” y adaptándolas a la nueva ideología, como podría ser el matrimonio. Por tanto, se podría decir que en las Juntas y también en los Concilios que se dieron en la Nueva España, en algunos aspectos, se anticiparon cuestiones que se trataron en el Concilio de Trento, por surgir problemáticas específicas ya existentes en las poblaciones indígenas, mestizas, esclavas y españolas, que conllevaban replanteamientos religiosos puntuales (Burguière 1982: 322).

Remitiéndome de nuevo al Concilio de Trento y a los argumentos que allí se desarrollaron, la sacramentalidad del matrimonio fue tema de debate durante la sesión séptima del tres de marzo de 1547, estableciéndose en ella una definición clara del mismo, para que constara una distinción en lo que era un contrato y un sacramento, que englobaría en el caso del matrimonio cristiano también el carácter natural y civil, creándose una doctrina oficial del matrimonio, la cual permaneció en vigor hasta el siglo XIX, por supuesto con los arreglos correspondientes que aportó el código civil (Tejero 1971: 325; Rípodas 1977: 87; Gaudemet 1993: 324; Segalen 1992: 102).

Es decir, que los edictos de Trento pretendían, además de mostrar una especial preocupación pastoral, también ratificar que la Iglesia aún ostentaba el control de la sociedad y la familia. Supuso Trento en definitiva, una “reconquista” para la Iglesia católica, en cuyo marco se inscribiría la Inquisición (Bennassar 1981: 209 y 274) y sobre todo, para dejar bien especificado que:

“Si alguno dixere que la Iglesia no pudo establecer impedimentos dirimentes del matrimonio, o que erró en establecerlos, anatema sea [...] Si alguno dixere que las causas matrimoniales no pertenecen a los jueces eclesiásticos, anatema sea”. (ut supra: 273)

Pero fue el 11 de noviembre de 1563, en la sesión XXIV “que es la VIII celebrada en tiempo del Sumo Pontífice Pío IV” (Concilio de Trento 1828: 295) cuando se estableció el verdadero debate sobre el matrimonio, surgiendo a raíz

de las propuestas ofrecidas por el decreto Tametsi³, que regulaba el matrimonio y su celebración en base a la libre voluntad de los contrayentes, publicación de las amonestaciones y la presencia del párroco y de testigos en el ritual a llevar a cabo para efectuar un enlace matrimonial. Se marcaron en dicha reunión las reglas a seguir, las cuales aceptó la Corona española el 12 de julio de 1564, comprometiéndose a hacerlas cumplir en sus dominios (Enciso 1986: 181).

Se recalcó también el aspecto de la indisolubilidad del matrimonio, que como también se ha ido anotando, era una parte esencial del sacramento, ya que formaba parte de la legitimación que se le confería al propio derecho divino (Gaudemet 1993: 351).

No obstante, también estos dos temas el de la sacramentalidad e indisolubilidad ya se habían abordado en el Concilio de Florencia (1439), este último recogido a su vez por los teólogos que habían estudiado este canon, y en cuya reunión ecuménica se sustentó la indisolubilidad del vínculo matrimonial en base a que la unión conyugal significaba también la propia unión de Cristo con la Iglesia (Tejero 1971: 101-102).

Otro tema que se estudió en el Concilio de Trento, era que debía concedérseles a los que se querían casar la libertad de acceder al matrimonio libremente, sin coacciones, ni imposiciones paternas, y por tanto no se les exigiría el consentimiento de sus progenitores o tutores para casarse. No obstante, a fin de no dejar demasiada libertad en la elección de la pareja, es decir que la familia continuara manteniendo un cierto control en este sentido, también se decía a continuación que la opción de no contar con el consentimiento de los padres, merecería ser calificada de falta “*detestable*” (Gaudemet 1993: 402).

Por otra parte, también se sometía a los futuros esposos a más control a la hora de llevar a cabo su casamiento, requiriéndose la publicación de las amonestaciones previas a la celebración del matrimonio, que se establecían en tres bandos leídos en el sermón dominical de la iglesia, además que se impuso

³Llamado así por la palabra que iniciaba el texto de este decreto.

la presencia imprescindible del sacerdote para unir a los esposos (Segalen 1992: 102)⁴.

Si no se contemplaban estos requisitos, podían ser considerados como matrimonios clandestinos, o sea que había de ser libre el matrimonio, pero no clandestino (Tejero 1971: 356), prohibidos estos últimos expresamente en el Concilio de Trento durante la sesión XXIV, en el “Decreto de reforma sobre el Matrimonio” (*Concilio de Trento* 1898: 298), como se puede leer a continuación:

“Quien contrajere Matrimonio de otro modo que á presencia del párroco, y de dos ó tres testigos, lo contrae inválidamente”.

Y sobre la prohibición de los matrimonios clandestinos (ut supra: 299):

“... proclame el cura propio de los contrayentes públicamente por tres veces, en tres días de fiesta seguidos, en la iglesia, mientras se celebra la misa mayor, quiénes son los que han de contraer matrimonio: y hechas estas amonestaciones se pase a celebrarlo á la faz de la Iglesia, si no se opusiere ningún impedimento”.

No se decidió, tampoco, ni se dejó aclarado el tema de si los matrimonios contraídos antes de Trento bajo el procedimiento que después se les calificaría de clandestinos quedaban anulados o sin efecto (Tejero 1971: 545), dándose por este motivo una cierta libertad a la consideración del magistrado que había de llevar a cabo el juicio sobre dobles matrimonios, y en lo que he podido observar, se aceptaban las actuaciones, después calificadas de incorrectas para validar el matrimonio contraído primeramente, asumiendo el hecho de que no existía una reglamentación precisa del rito que debía llevarse a cabo⁵, y es aquí cuando haría referencia a los procesos de

⁴No obstante, aunque fue en Trento cuando realmente se afirmó la prohibición de los matrimonios clandestinos, esta preocupación se había ya denotado desde mucho tiempo atrás, por ejemplo en el Concilio de Letrán de 1215 y en el Concilio de Freising de 1440, en que se ordenaba que los matrimonios fueran contraídos con la presencia de los padres o parientes y testigos, y preferentemente bendecidos por un sacerdote (Tejero 1971: 212; Bennassar 1981: 272).

⁵Diez de los teólogos asistentes al Concilio reconocieron que podían darse por válidos los matrimonios que no habían observado la forma canónica de la Iglesia anteriores a dicha reunión ecuménica, y no era por tanto necesaria su anulación, no obstante, insistieron en que en el futuro debían ya de ser considerados como clandestinos los que no se hicieran debidamente (Tejero 1971: 341).

Inquisición por bigamia incoados a Catalina del Espinal⁶ o al de Isabel Muñoz⁷, por haberse casado dos veces, y cuyo delito de bigamia se había producido en 1537 y 1536 respectivamente; fueron pues estas mujeres procesadas, aunque su primer matrimonio no fue formalmente establecido según los cánones trentinos, ya que en el primer caso no estuvo presente clérigo alguno y en ambos ellas no dieron su consentimiento al matrimonio, incluso se podría añadir un agravante en la causa de Isabel Muñoz, en que cuando se casó por primera vez tan sólo contaba con diez años de edad, y contrario a la reglamentación eclesiástica sobre la mínima edad de contraer nupcias (doce años en las mujeres). Porque, en realidad, lo que se había considerado siempre como imprescindible era el intercambiarse promesa de matrimonio o bien que el matrimonio fuera considerado como tal, siempre y cuando fueran formulados tales propósitos delante de testigos, ya que la palabra dada delante de testimonios era “sagrada” (Vinyoles 1985:104).

Fue entonces durante el Concilio de Trento, cuando en la sesión del 21 de Agosto de 1563, se oyó una voz proveniente de América, perteneciente al franciscano Francisco de Zamora, que tomó la palabra para denunciar que en Nueva España “*en los pueblos de indios ya convertidos a la fe, donde hay numerosísimo gentío, contraían clandestinamente con dos, tres y cuatro a la vez*” y pedía por este motivo que se les considerara nulos tales matrimonios (Mateos: 1945: 580)⁸.

Se podía, por otra parte, pedir dispensa de amonestaciones, que se solicitaba al obispo, y cuyo enlace se calificaría entonces de “secreto” (Gaudemet 1993: 349), pero quedó muy marginado este procedimiento, salvo para proteger el honor de algunas familias (Segalen 1992: 102). Quedaba pues la pareja a casar bajo la custodia del párroco, a cuya parroquia pertenecía, para conseguir un mayor control de los contrayentes que estuvieran en su jurisdicción, anotando además en un “libro de matrimonios” a los que había casado, como se transcribe a continuación (*Concilio de Trento* 1828: 301):

⁶ AGN, Sec. Inquisición, vol. 36-1, exp. 2, fs. 142 - 152. Proceso contra Catalina del Espinal.

⁷ AGN, Sec. Inquisición, vol. 22, exp. 4, fs. 30 reverso - 40. Proceso contra Isabel Muñoz.

⁸ Además, los obispos de Indias no fueron al Concilio de Trento porque, según argumentaban, no podían “*dejar a los indios sin seguimiento y con el peligro de otras iglesias*” (Mateos 1945: 566).

“... Y si el párroco, ú otro sacerdote, ya sea regular, ya sea secular, se atreviese a unir en Matrimonio, ó dar las bendiciones á desposados de otra parroquia sin licencia del párroco de los consortes; queda suspenso ipso jure, aunque alegue que tiene licencia para ello por privilegio ó costumbre inmemorial”.

“... Tenga el párroco un libro que escriba los nombres de los contrayentes y de los testigos, el día y lugar en que se contrajo el Matrimonio, y guarde él mismo cuidadosamente este libro”.

Otro tema que, aunque no se hizo especial mención en el Concilio de Trento, pero que quedó incluido en esencia dentro de la reglamentación de los cánones allí establecidos, fue el relativo a los esponsales⁹, esponsalicias o desposorio¹⁰, también denominado “*verba de futuro*” o “palabras de futuro”, que era un compromiso formal de casarse por parte de la pareja, y que abría el periodo comprendido entre este compromiso y el matrimonio *in facie ecclesiae*. Pero como sobre todo era una obligación moral (Gaudemet 1993: 342), creaba una cierta confusión, pues al quedar las parejas formalmente unidas bajo un ritual (intercambio de anillos, promesas verbales, contrato, arras, etc.), daba lugar a la cohabitación¹¹ de la misma y quedaban en entredicho los hijos que nacían en este periodo de espera hasta llegar al matrimonio, es por ello que ya desde los siglos XV y XVI y teniendo en cuenta también la rigidez normativa de Trento, las ceremonias de esponsales y matrimonio se fueron haciendo más consecutivos e incluso en el mismo día de la boda, restando importancia a las denominadas “palabras de futuro” (Segalen 1992: 102).

Por otra parte, y relativo al tema de los esponsales, por ser estos en muchas ocasiones llevados a cabo por las familias de los contrayentes, se llegaron a establecer con una extraordinaria precocidad de los mismos, y como indica Duby (1990: 36), no prestando demasiada consideración a la opinión de la joven.

⁹En Roma, ya se contemplaba el compromiso de los esponsales precediendo al matrimonio, y que según los canonistas medievales, se denominaba también “*palabras de futuro*” (Gaudemet 1993: 43).

¹⁰Del latín “*spondeo*” (prometer) que era “*la promesa que hacen los hombres por palabra cuando quieren casarse*”(Las Siete Partidas, Partida IV, Tít. I, Ley I, 1992: 276-277).

¹¹No obstante, tal como indica M^a José de la Pascua (1998:77), la costumbre de cohabitar tras los esponsales aún permanecía en la provincia de Cádiz, por lo menos hasta comienzos del siglo XVIII y como, según esta autora afirma, lo era también en otros lugares del estado español.

4.3 La legitimación del ritual

“... aquellas religiones que más han subrayado los efectos instrumentales de sus ritos son las más vulnerables a la incredulidad”.

Mary Douglas (1991: 207)

Si bien es cierto que el Concilio de Trento estableció las bases de lo que debía hacerse en el futuro respecto a cómo se tenían que llevar a cabo los matrimonios y para que como tales fueran tenidos, tanto por los contrayentes como por la propia Iglesia, quedó, como anteriormente se ha escrito, en un cierto desamparo legal el hecho del tratamiento o regulación de los anteriores a la fecha conciliar.

Si nos atenemos al “*signo matrimonial*” propiamente dicho, los factores que le caracterizarían serían el “*consensus aminorum*” y la “*conjunctio corporum*” (según Inocencio III, en Tejero 1971: 543), es decir que el consentimiento mutuo de aceptar el vínculo era tan importante como la consumación del mismo, aunque pese a tal aseveración se pudieron observar sobre este tema ciertas divergencias. Según el derecho romano, aplicado ya en tiempos de aquel imperio, por tratarse precisamente el matrimonio de un contrato, la consumación del mismo no era considerada demasiado trascendente, pues formaba parte de un capítulo más de las obligaciones y deberes de la pareja (Brundage 1987: 36), no obstante, y con la llegada del cristianismo, este hecho se fue haciendo cada vez más importante, relacionado con el honor de la doncella, las restricciones a la sexualidad impuestas marcadas por la moral religiosa, y que derivaba también de la relación de noviazgo que se había establecido a través de los esponsales, argumentándose incluso por canonistas en el siglo XII, que la unión carnal creaba un verdadero vínculo matrimonial (Pascua 1998: 71), lo que conllevó durante largo tiempo a que se establecieran pleitos, llevados a los tribunales eclesiásticos, por promesas incumplidas, de aquellas “palabras de futuro” que se habían llevado a cabo como si fueran de “presente” (ut supra: 72).

En este aspecto, Trento tuvo presente el atender a los problemas derivados de tales comportamientos, en particular en el capítulo dedicado a los matrimonios clandestinos. Pero, sobre todo, donde se percibió que, aunque fuera de gran consideración, la consumación del matrimonio no era un “ritual” imprescindible para que se considerara válido el vínculo establecido, es decir, que el sacramento que se había adquirido a través de la bendición por parte del sacerdote representaba el verdadero e irrevocable elemento del compromiso matrimonial, siempre y cuando se hubieran observado los preámbulos y procederes establecidos por la Iglesia, fue en particular a partir de los edictos de Trento.

Es por este motivo, que el tema de la sacramentalidad del matrimonio, y su ratificación en el Concilio de Trento llegó a tener tal trascendencia que ha permanecido hasta nuestros días y cuyos criterios los he podido ver referenciados a través de la documentación sobre los procesos de bigamia, en los que se primaba el ritual, aun no siendo llevado a cabo *in facie ecclesiae*; también siendo forzada la mujer a contraer tal compromiso, pues en esta convocatoria se prohibió el matrimonio entre el autor de un rapto y la mujer raptada, hasta que ella no recobrara su voluntad y “*bajo amenaza de anatema, a todos quienes ejercían por cualquier título una autoridad sobre un hombre o una mujer*” (Gaudemet 1993: 342); o sin la edad debida de la desposada, que representaba una contradicción a la propia reglamentación de la Iglesia.

Sobre estos temas enunciados más arriba, a continuación expondré unos ejemplos que pueden ser ilustrativos de la complejidad en que se desarrollaron los criterios de los jueces para dictaminar una sentencia o valorar un verdadero matrimonio. Por ejemplo en el proceso establecido a Juana Agustina¹², a pesar de que ella arguyó que había sido forzada a contraer segundas nupcias bajo amenaza de muerte si no lo hacía, se la condenó no obstante por bigamia. También a Leonor Rodríguez¹³ le fue abierto un proceso por bigamia, aunque argumentaba que la obligó a casarse el amo de la cuadrilla donde trabajaba, y además no había bendecido este matrimonio el cura párroco que debía de hacerlo.

¹² AGN, Sec. Inquisición, vol. 185, exp. 6, fs. 1 - 46. Proceso contra Juana Agustina.

¹³ AGN, Sec. Inquisición, vol. 467, exp. 83, fs. 365 - 374 reverso. Testificación contra Leonor Rodríguez.

Anna de Velasco¹⁴ y Ana María (mestiza)¹⁵ no tenían aun los doce años prescritos para poder casarse, y concretamente en el caso de esta última se había celebrado el matrimonio en la iglesia mayor de México.

Todos estos casos fueron posteriores al Concilio de Trento, no obstante en el que se llevó a cabo contra Francisca de Acosta en 1559, se percibe una observancia de los cánones eclesiásticos mucho más severa incluso que en los anteriores. Es decir, que a esta mujer se le anuló el segundo matrimonio que había hecho por justificarse que había sido clandestino, sin las amonestaciones pertinentes, y aunque pasó su causa por un juicio de Inquisición, se le dio por nulo el casamiento hecho la segunda vez, y se le ordenó que se casase con el primer marido *in facie ecclesie* (“so pena de ser açotada e tresquilada”), pues se consideró que justificaba la validez del primero el hecho de que se hubieran dado palabras de casamiento, al estar presentes testigos en este acto y después de que se hubieran tratado como “*tales marido y muger*”. A continuación, y para mayor aclaración, transcribo cómo se llevó a cabo el primer matrimonio de Francisca de Acosta¹⁶ con Antón Sánchez, relatado por un testigo:

En un aposento en donde allo a los suso dichos y con ellos / a myn de sanmiguel mulato luego ynmediate el dicho anton san / chez moreno dixo señores sean testigos de lo que esta moça dize y q / luego yn continente dixo a la dicha frca. mulata señora que / reys os casar conmigo y ella callo y segunda vez se lo interro / go y dixo señora darys os por my muger y ella le rrespondio en / la lengua mexicana quema que quiere dezir si y el dixo en / tonçes pues yo me doy por vro marido ...

Y con este sencillo ritual quedaron casados, en particular porque los vieron hacer vida maridable, aunque ella insistió al Tribunal que “*no durmio*” con él, pues no lo consideraba su marido. El ritual pues pesó sobre las otras consideraciones, reafirmandose el protocolo medieval de matrimonio que

¹⁴ AGN, Sec. Inquisición, vol. 264, s/ exp., fs. 309 - 312. Proceso contra Anna de Velasco.

¹⁵ AGN, Sec. Inquisición, vol. 302, exp. 7, fs. 271 - 273. Declaración contra Ana María mestiza.

¹⁶ AGN, Sec. Inquisición, vol. 91, exp. 2, f. 14 reverso. Proceso contra Francisca de Acosta.

consistía en el “beso”, el intercambio de anillos y de palabras de entrega mutua¹⁷, estas últimas como máximo exponente de la celebración del enlace.

Otro caso parecido lo encontraríamos en el de Juana Vázquez¹⁸, cuyo proceso se estableció en 1559, motivado por un segundo matrimonio que había hecho en 1551. Esta mujer se había casado, según se cita textualmente en el proceso, “clandestinamente” con Antonio Gómez, aunque según las declaraciones de este último tan sólo se habían dado las manos, por tanto, y a pesar de haberse comprobado la muerte del primer marido y que ella no había incurrido en bigamia al establecer este segundo enlace, el Tribunal declaró que:

E ansy tomada e resçevida la dicha ynfor / mación y confesiones de los suso dichos / y a que por ella consta ser muerto el dicho Frco^o / Miguel el dicho señor provisor dixo que / dava y dio licencia a la dicha Juana Vazquez p^a / q pueda casarse con el dicho antonio / Gomez con quien esta desposada clandes / tinamente e por el dicho clandestino / matrimonio que contraxeron los susodichos / los condenava e condeno a cada uno en veinte pesos

Así pues, como nos dice P. Bourdieu (1991: 163):

“Comprender la práctica ritual, devolverle no sólo su razón, sino su razón de ser sin convertirla en construcción lógica o en ejercicio espiritual, no es solamente reconstituir su lógica interna; es restituirle su necesidad práctica relacionándola con las condiciones reales de su génesis, es decir con las condiciones en las cuales se encuentran definidos tanto las funciones que cumple como los medios que emplea para ello”.

¹⁷Estos tres elementos configuraban el ritual medieval del casamiento, cuya relación me fue facilitada en comunicación personal por la doctora M^a Teresa Vinyoles.

¹⁸ AGN, Sec. Inquisición, vol. 22, exp. 13, f. 259 reverso. Proceso contra Juana Vázquez.

Es por esta misma lógica de la función y el medio donde el ritual se desarrolla y es donde se puede observar que permanece en el tiempo y en la legitimación de los actos ejecutados. Es una necesidad práctica, que va más allá de un contrato legal, y que se transmite con más fluidez que una reglamentación sin una sólida base de tradición cultural.

Pero todavía más, se podrían atribuir al ritual de establecer un matrimonio, todos los requisitos de legalidad por pertenecer al ámbito de lo “sagrado” (por las características del matrimonio católico), y porque “*se entiende por ‘sagrado’ cualquier objeto o entidad la relación con la cual por parte de determinado grupo humano deba ser obligatoriamente ritual. Se contradistingue a la condición de ‘profano’, que es aquella que no lleva implicadas actitudes rituales*” (Delgado 1988: 591).

Entonces, y siguiendo con el texto de M. Delgado (ut supra: 594), no sería lo sagrado lo que definiría el ritual sino que, al contrario, éste último calificaría la sacralidad de un determinado acto, es decir “*de esta manera lo sagrado era únicamente aquello que una comunidad atendía ritualmente* “. Es por ello que al afianzar y potenciar la categoría del rito en el Concilio, se refrendó la institución como sagrada, en su categoría de sacramento.

Remitiéndome de nuevo a los matrimonios precoces, era una normativa proveniente del derecho romano que el conónico recogió, de que habían de tener doce años las mujeres y catorce los varones para poder contraer matrimonio (Gaudemet 1993: 81 y 229; Vinyoles 1976: 81; 1985: 103), no obstante, se dieron numerosos casos en que no se cumplía esta normativa, a pesar de que en el siglo XVI se insistía en que las promesas de matrimonio hechas por un impúber, tenían que ser ratificadas al llegar a la pubertad, el individuo en cuestión, pero esto también se olvidó en numerosos casos por parte de los padres y eran ofrecidas mujeres muy jóvenes en matrimonio (Guademet 1993: 318), esto era una realidad cotidiana, y me remito con ello a las edades que declararon tener en su primer matrimonio algunas de las mujeres encausadas por bigamia, y ante la ausencia de sorpresa u objeción por parte de los jueces.

Pero no por ello se dejaba de puntualizar el que así se hiciera y se respetara la edad mínima de los contrayentes, como algo saludable, tanto

desde el aspecto físico como moral, tal como bien recomendaba Vasco de Quiroga:

“... procureis de casar a vuestros hijos en siendo de edad legitima, ellos de catorce años arriba, y ellas de doce, con las de las otras familias de dicho Hospital”.

Todas estas, al parecer, contradicciones, entre la norma y la práctica, nos remiten de nuevo a la preeminencia del ritual, de éste como símbolo, y como referente público, como por ejemplo en el hecho de que era “público y notorio” el que estuvieran casados, y en el trato especial que se suponía debía o podía tener un marido referente a su esposa, ya que se suponía que era su mujer pues “*mandaba en ella*” (Pascua 1998: 92), o bien la trataba con más o menos rudeza o la castigaba, porque si así lo hacía denotaba su legítimo derecho como marido. Unos ejemplos que corroboran estos aspectos de la publicidad de la vida matrimonial se pueden observar en los procesos contra Beatriz de Morales o de Ribera¹⁹, a los que vieron hacer vida maridable unos testigos, a ella y a su segundo marido. Anna María mulata²⁰, no sólo decía que era su marido, sino que se comportaban como tales, y en cuanto a Beatriz Ramírez²¹, se hacía hincapié por parte del Tribunal, en que ella le llamaba marido.

El hecho también de que vieran a una mujer que se comportaba de una determinada manera o llevaba un signo en su forma de vestir que atestiguara su estado, también se consideraba como un dato importante a la hora de juzgar la situación o estado matrimonial, por poner un ejemplo de esto, transcribo a continuación lo que le fue preguntado por parte del Tribunal a Beatriz González²²:

preguntada sy se hizieron algunas obsequias o se traxo luto por el dicho su / marido asy esta que declara como otros sus parientes

¹⁹ AGN, Sec. Inquisición, vol. 185, exp. 5, s/ numeración. Proceso contra Beatriz de Morales o de Ribera.

²⁰ AGN, Sec. Inquisición, vol. 318, s/ exp., fs. 232 - 258. Testificación contra Anna María mulata.

²¹ AGN, Sec. Inquisición, vol. 134, exp. 3, s/ numeración. Proceso contra Beatriz Ramírez.

²² AGN, Sec. Inquisición, vol. 22, exp. 12, f. 212 y 278 - 279. Proceso contra Beatriz González.

dixo que esta que / declara traxo luto como biuda e que por biuda paso a estas presentes

Si ella se comportaba como viuda, y daba muestras de forma externa que respetaba el ritual del luto, aportaba con ello una prueba de que podía ser cierto que el marido hubiera muerto, más aun si también otros parientes la acompañaban en el duelo. Otro de los ejemplos de este tipo de ritual, se puede apreciar en la causa de Juana Vázquez²³, que llevó luto por su primer marido durante un año.

La distinción además entre lo que se consideraba un estado u otro en la mujer, es decir de doncella a casada se había también de mostrar a través de un cierto comportamiento, pero además era conveniente el señalar, con un distintivo la trascendencia de este tránsito, como el que Vasco de Quiroga (1992: 278) preveyó en su Hospital, en que las doncellas y las casadas se distinguieran, como así lo expresó:

“... y las mujeres traigan sus tocas blancas de algodón, con que cubran la cabeza [...] y las que no fueren casadas, sino mozas, doncellas, puedan ir sin ellas descubiertas las cabezas si quisieren, porque se diferencien las casadas de las que no lo son”.

4.4 La bigamia, en los márgenes del control

“... nunca la experiencia de una persona es idéntica a la experiencia de otra; solamente puede acercarse a ella lo suficiente como para permitir el uso de un símbolo común o concepto”.

Erich Fromm (2000: 24)

El matrimonio, como se ha indicado anteriormente, era pues indisoluble y monógamo, en particular esto último estaría apoyado en la tesis de serlo así en el Paraíso (Knecht 1932: 12), aunque el texto más cercano a la monogamia,

²³ AGN, Sec. Inquisición, vol. 22, exp. 13, fs. 235 - 276. Proceso contra Juana Vázquez.

sin embargo, podríamos encontrarlo en San Pablo en que aconsejaba que *“cada uno tenga su mujer, y cada una tenga su marido”* (Ortega 1980: 82).

En el Concilio de Trento, se ratificó también sobre el otro punto problemático que hacía referencia a la perpetuidad del vínculo, es decir, el tema de la indisolubilidad, pronunciándose los padres de la Iglesia en confirmar que ni siquiera el adulterio podía disolver el matrimonio (Tejero 1971: 351), ya que según precisaba Erasmo (1956: 435) *“Cristo no impone el celibato a nadie, pero sí prohíbe clara y enérgicamente el divorcio”*.

El tema de la bigamia estaría totalmente en contradicción con estas premisas y excluido de cualquier prerrogativa, era un pecado, un delito e incluso, los que se atrevieran a caer en tal estado (de doble matrimonio), caerían a su vez para siempre en la infamia. Pero esta posibilidad, aunque errónea, a la que se podía llegar del doble vínculo, no hubiera tenido razón de ser de poseer el matrimonio católico el beneficio de su disolución, tanto es así que fue por la influencia cristiana, durante el imperio romano, durante los siglos IV y V, que la bigamia surgió como un problema legal, el cual no tenía precedentes (Brundage 1987: 87), pues al no poderse disolver el “contrato”, se llegaba al delito, y por este concepto se podía juzgar y castigar a un individuo.

La Iglesia al ser la responsable de tales temas criminales, se mostró muy rígida en estos casos, castigando a los infractores con la pena de la excomunión, que representaba apartarlo de la “comuni3n” de los fieles y, según su criterio, de la gracia divina, como se sentenció en el Concilio de Compostela (1056) de que quien *“cometiere semejante maldad será privado de la iglesia y de la comuni3n”* (Cap. III, en Arranz 1983: 41). También durante las Cortes de Briviesca se dictó de que fueran los bigamos marcados en la frente con un hierro candente (Mitre 1983: 83; Córdoba de la Llave 1986: 601).

Los Concilios Mexicanos, incluso se encontraron con más razones para sistematizar con cláusulas estrictas la bigamia, debido a la raigambre poligámica prehispánica. Así pues en los Concilios I y II (1789: 5 y 6) se preocuparon especialmente por los matrimonios y las *“dificultades sobre si eran válidos entre los Indios los contraidos en su gentilidad”* y porque *“además de esto había Matrimonios clandestinos, hasta que se publicó el Santo Concilio de Trento”*. Durante estos Concilios Mexicanos (Cap. XXXVIII: 98) se volvió a insistir en *“que no se hagan Matrimonios clandestinos y la pena en que incurren*

los contrahientes, y los testigos”, y también “Contra los que se casan dos veces” (ut supra: Cap. XL: 102).

El tema de la bigamia se fue haciendo, por lo que se desprende de los edictos de los Concilios, endémico e “incurable”, porque ya no solamente podía ser considerada como una reminiscencia prehispánica, sino que se sumaban los propios componentes religiosos católicos, debido, y como antes se ha indicado, a la génesis del sacramento. Siguió por este motivo la preocupación e insistencia en las formas, a fin de anular, en lo posible, el delito de bigamia, que se puede apreciar en el III Concilio Mexicano (1870, Cap. XI: 353) advirtiendo que “*ninguno sea admitido á segundas nupcias, si no prueba suficientemente la muerte de su consorte*”.

Todos estos controles que se fueron reglamentando en Trento eran destinados a un solo fin, el evitar que aquel matrimonio monógamo e indisoluble dejara de serlo por la consideración popular, de lo cual no podía existir discusión al respecto, y habían de irse eliminando las fugas que se daban en los márgenes más vulnerables que provocaban la transgresión, como por ejemplo en el control del párroco, al que se le exigía un seguimiento de los matrimonios que celebraba y que anotara debidamente este acto en los libros parroquiales, que podría considerarse llegaron a ser efectivos a mediados del siglo XVII, facilitando al mismo tiempo al clérigo el control de la vida familiar (Burguière 1982: 322)²⁴. Pero este método tampoco fue demasiado seguro, pues a través de las causas por bigamia que he consultado, se hallan casos con serias dificultades por parte de los delegados de la Inquisición para encontrar asentados los matrimonios que se querían investigar, tal como ocurrió en el proceso a María de la Cruz²⁵, cuando se buscó infructuosamente la partida de su primer matrimonio, y cuyo texto transcribo a continuación:

oi día veinte y siete de dho mes de junio notifique a dho vicario me entregasse el libro / en que se asientan las partidas de los

²⁴Se habría en este aspecto de destacar y corroborar la tesis de este autor en que por ejemplo en el caso de Juana Hernández (AHN, Sec. Inquisición, Libro 1066, f. 347), en su proceso por doble matrimonio, se indica en el mismo que su primer matrimonio no se inscribió, pues según atestiguaba Fray Diego Marín que celebró el primer matrimonio de Juana: “*por ser constumbre no asentar los matrimonios de estos yndios en el libro del combento hasta la velacion de ellos ...*”, y ella “*se huió*” antes de este acontecimiento, “*segun se entiende pudo suceder no ponerse en partida del Libro*”, y esto sucedía en el año 1677.

Matrimonios, de mulatos para sacar una que de / dho libro me es pedida por el sto. tribunal con las demas diligencias pertenecientes a dho despacho / haciendo ante toda cosas el dho vicario el juramento de secreto fidelidad y legalidad / tocante a este Materia lo quel juro y prometio guardar y cumplir poniendo la señal / de la sta. Cruz, y la mano en el pecho diciendo in verbo sacerdotis e haviendo exhi / bido el dicho libro para buscar la partida, que me es pedida haviendo expurgado el dho libro / de Matrimonio de Verbo ad Verbum en todas las partidas que dho libro tiene assi de / Españoles, negros y mulatos no huvo la partida del dho Juan Gonzales, y Maria de la Cruz

No obstante se prosiguió el juicio contra esta mujer, pues aunque resultaba un dato imprescindible si se hallaba la partida de matrimonio, también se suponía que este sistema tenía muchas deficiencias.

No tan sólo se mostraban deficiencias en los sistemas desarrollados para controlar el sacramento matrimonial, sino que se creaban o buscaban deslices y resquicios con que burlar las formalidades. Algunos de ellos serían los que propiciaba el propio sistema, como por ejemplo cuando se depositó el seguimiento y control del párroco en los matrimonios, que conllevaba efectos económicos en interés del clérigo, pues los fieles debían de pagar sus diezmos en la parroquia donde recibían los sacramentos (Martín 1986: 41), así es que era posible que se diera una cierta indulgencia a la hora de comprobar anteriores matrimonios, siempre y cuando se casaran dentro del ámbito parroquial que llevara a cabo el matrimonio.

Porque el hecho de que se exigiera la “*licencia nubendi*” para volver a casarse y la comparecencia de dos testigos que dieran fe de la soltería o viudedad de cierta persona (Gaudemet 1993: 232 y 282) no quería ello decir que no se produjeran testificaciones falsas, manipuladas o erróneas, como así he podido comprobar a través de los juicios de Inquisición estudiados por doble matrimonio.

En los territorios de la Nueva España, como es de suponer, el tema de la bigamia fue más complejo, y en particular en los primeros tiempos de la

²⁵ AGN, Sec. Inquisición, vol. 527, exp. 2, f. 167. Proceso contra María de la Cruz.

colonización dotado de una dificultad adicional debido a los matrimonios polígamos que allí se daban, ya que llevados los clérigos de un abnegado espíritu evangelizador, a fin de facilitar el sacramento del matrimonio entre la población indígena, concedían la eventual disolución del que llamarían primer matrimonio establecido, lo cual contemplaba la bula emitida por Paulo III, *Altitudo Divini Consilii* de 1537 (Rípodas 1977: 94), lo que provocaría repercusiones y transgresiones con más o menos intencionalidad.

Dentro de las particularidades americanas se detectaron características concretas en los territorios de la colonia, por ejemplo se debatió en el III Concilio Mexicano el fenómeno de la transhumancia indígena en el camino de Veracruz, con lo cual se daban numerosos casos de abandonos de mujeres y propiciaban los concubinatos, lo que motivó la preocupación de la Iglesia. También, y este sería otro fenómeno específico, fue el hecho de que se impidiera separar a los esposos esclavos, lo cual se tuvo en cuenta en el citado Concilio (Rípodas 1977: 371 y 380).

También los Concilios Mexicanos, siguiendo el espíritu de Trento, prohibieron a su vez la intromisión de padres y encomenderos en los matrimonios (ut supra: 242-243), que no por ello dejó de hacerse aunque así se exigiera, pues, y como se observa en los procesos por bigamia, el amo de un esclavo o de la hacienda intervenía directamente también en la salud moral y religiosa de su trabajador, insistiendo y en ocasiones coaccionando a que se casara, a fin de no mantener una relación de concubinato.

Según la argumentación de B. Bennassar (1981: 274-275), la Inquisición se interesó sólo esporádicamente de la bigamia hasta 1545. No obstante, a pesar de que esta institución no fue creada formalmente en Nueva España hasta 1571, fueron otorgadas funciones inquisitoriales a las sedes episcopales, como más adelante veremos, y los procesos por bigamia se dieron desde fechas muy tempranas de la colonización española. Es decir, que se observa que los ritmos de actuación fueron distintos en la Península que en la colonia, lo que ratifica la preocupación por parte de la Iglesia en general de normalizar a nivel de la Europa cristiana un territorio con un complejo y heterogéneo mosaico cultural.

No obstante, y aun antes de que la Inquisición se dedicara a perseguir la bigamia, éste fue un tema de repulsa y castigo desde mucho antes por parte de los estamentos civiles o religiosos, por lo que se deduce con cierta facilidad de que si se prohibía con insistencia y se daban incluso castigos ejemplares era porque realmente abundaban los casos de dobles matrimonios, y no solamente, como se ha dado por pensar comúnmente por parte de los hombres, sino que las mujeres transgredían sus cláusulas también con cierta asiduidad, según se puede extraer de los Cánones que surgieron de la reunión en Alcalá de Henares, que tuvo lugar en 1480 convocada por el arzobispo de Toledo don Alfonso Carrillo, y en cuyo Canon 34 se lee:

“Hordenamos que el que se casase dos veces con dos mugeres vivientes, o muger con dos varones que viven, o se desposaren por palabras de presente, aunque con amas o algunas dellas non hay intervenido copula ... allende de las otras penas que ay en los derechos, ... si fuere vasallo nuestro ... caya en pena de dos marcos de plata ... e si no fuera nuestro vasallo ... caya en pena de un marco de plata”. (Bennassar 1981: 271)

Porque en efecto, y tal como he podido ver a través de los juicios por bigamia, se daba el hecho de que las mujeres al ser virtualmente abandonadas por sus maridos, contraían un nuevo matrimonio, al margen de que fuera de forma consciente o no el hecho de que estaban infringiendo un precepto religioso, en lo que el citado obispo veía más malicia que ingenuidad cuando exclamaba en el Canon 36 (ut supra: 272):

“... que muchas mugeres casadas, seyendo ausentes sus maridos fingen ser muertos para se poder casar con otros, procurando fama o dicho de algunos que lo afirmen, no seyendo asi cierto ni teniendo dello certenidad, e despues dellos bueltos se siguen escandalos e otros muchos daños e inconvenientes, ... hordenamos que las tales mugeres non sean osadas de se casar con otros, estando sus maridos absentes de la tierra, sin saber

por verdadera información e ser cierto de la muerte de sus maridos, de la qual hayan de faser relación a nuestros vicarios, porque en aquélla, avida su licencia, se casen, e si en otro manera se casaran, cayan en sentencia descomunió e paguen un marco de plata”.

Estas ordenanzas que daban muestra de la transgresión generalizada de la bigamia y de su difícil erradicación, aunque tajantes tanto en la prevención como en el castigo a los infractores, venían principalmente promovidas por los trastornos que conllevaban cuando aparecían los maridos ausentes y “*los daños e inconvenientes*” que reportaban a la convivencia familiar, al tratar de dar solución a un problema de duplicidad de derechos, por ser dos los hombres que pretendían el derecho al estado matrimonial con una determinada mujer. Es decir, que representaba más un problema de índole social más que el puramente religioso o moral. No obstante al sacralizarse definitivamente el vínculo del matrimonio, y con ello hago referencia al Concilio de Trento y tomar la Inquisición las riendas en la dirección de la ortodoxia católica, las prevenciones y penas, más que endurecerse, fueron llevadas al terreno de la herejía, se contempló la transgresión del matrimonio como un delito sagrado y las vidas de los infractores fueron marcadas por la infamia.

5. VIDA PRIVADA. MORAL PÚBLICA

5.1 La moral de las conciencias

“El principio teológico de la autonomía de la conciencia fue abolido por la Iglesia postridentina. Bajo estas condiciones se generaba el orden de una doble realidad y una doble moral”.

Eduardo Subirats (1994: 51)

El proceso de fusión entre ambas culturas, la española y la nahua-mexica, tuvo el componente y estuvo marcado por el fenómeno de una doble moral, aquella que se desarrollaría en la intimidad de hogares y conciencias y la que representaría y se presentaría a la pública opinión.

También en este aspecto, la mujer americana se sometería a este regir de las conductas y de imagen que tenía que ofrecer. La llegada al Nuevo Mundo, por su parte, de la mujer española tendría el componente de ser portadora por un lado de valores hispanos y por otro de valores cristianos, que llegaron a fusionarse con los existentes en el continente americano, recreándose morales privadas y públicas, paralelas y semejantes a las precoloniales.

No dejaron de ser dos imaginarios que trataban de sobrevivir en una sociedad en gestación, el que aparecía en su forma exterior, de lo visible o aparente y aquel otro que se conservaba en la intimidad, aun a costa de transgredir una norma y una fuerte vigilancia moral.

Dos fueron, sin embargo, las actitudes o comportamientos que se empezaron a observar en la sociedad de la Nueva España, el que haría referencia a la mujer nahua, recién incorporada a la cultura hispana y la que se trataba de integrar en el territorio americano, procedente de la Península.

En las páginas de los capítulos siguientes trataré de analizar estas dos actitudes tipo, que corresponderían a mujeres de ambos mundos, vistas bajo el punto de vista moral, sexual, y de su propio imaginario, pero sobre todo de sus expectativas de conseguir una vida mejor, y paradójicamente, a través de la transgresión.

La transgresión a las normas religiosas del matrimonio se exteriorizaban principalmente en dos comportamientos bien definidos: el del concubinato y el de la bigamia, que junto con la prostitución representaban alternativas o contestaciones a la monogamia cristiana (Bernand; Gruzinski 1988, II: 194).

El concubinato y las relaciones de convivencia consensual de una pareja fueron y se desarrollaron en gran número, no tan sólo al principio de la colonia, sino a través del tiempo que siguió a la conquista y consolidación de la misma (ut supra: 191). Otra de las explicaciones de lo que podía haber contribuido a la difusión del amancebamiento sería la “*multiplicación de los núcleos*” (Giraud 1982: 63) por la desmembración de las familias poligínicas.

Esta relación, en ocasiones de pública aceptación y también de indulgente censura¹ venía ofrecida por la falta de interés por parte del hombre hispano de llegar a un compromiso o matrimonio formal con la mujer indígena, la cual se encontraba en aquellos momentos entre el mundo que se había desestabilizado a su alrededor y el que tenía, por su propia cuenta en muchas ocasiones, que formarse, con un nuevo hogar o régimen familiar.

En lo referente a la población proveniente de África que había entrado en el continente americano, producto del esclavismo, a pesar de que se prohibía que se casaran o vivieran en concubinato negros con mujeres indígenas, ya desde tempranas fechas de la colonia se dieron estos comportamientos (M. E. Cortés 1982: 286), castigándose severamente el concubinato afro-indio (Margadant 1991: 36), e incluso una Real Cédula del 11 de mayo de 1527 recomendaba que los negros se casaran con mujeres negras (Villafuerte 1991: 96). La respuesta que podría ofrecerse al interrogante que se abre sobre esta prohibición, sería el de que pretendía la Corona que no se relacionaran estos grupos sociales, pues al unirse con tan iguales motivos de rechazo para con el conquistador y dueño de sus tierras y de sus vidas, podían provocar un frente de oposición alarmante contra el blanco. Se tenían que separar, y si era posible que ambos sectores de población se rechazaran, mas ello no fue posible, pues el propio drama humano que africanos e indígenas estaban viviendo favorecía la mutua empatía. Además el hombre africano podía ver que sus hijos, producto de su matrimonio con una mujer india, nacían

¹La tolerancia social por las relaciones consensuales era debida a su elevado número, de las que se daban abundantes hijos ilegítimos (Lavrin 1991b: 92).

libres, lo que la mujer negra esclava no consiguió al casarse con un indígena (M. E. Cortés 1982: 293).

Las mujeres americanas (indias o negras) estaban acostumbradas desde la conquista a ser vendidas, cambiadas, manipuladas con sus hijos y hasta con sus sentimientos, por eso el amancebamiento no fue tan extraño de concebir, al contrario de la mujer de procedencia española, que requería más seguridad en sus relaciones de convivencia (Esteva Frabregat 1983: 48).

No obstante, esta moral, aunque tolerada, se conservaba en el ámbito de la vida privada y si el “escándalo” surgía es cuando al hacerse público se había de reprimir y castigar², procesando incluso a los infractores y produciendo una legislación específica al respecto, como lo podemos ver reproducido en la Real Cédula de 1538, en que se tomaban medidas para evitar el amancebamiento con indias y negras y la de 1595 de Felipe II en la que hacía referencia a los “*concupinos y otros delincuentes*” (Atondo 1992: 57 y 130), en cuanto al III Concilio Mexicano se citaba textualmente “*Castíguense severamente á los públicos amancebados*” (1870, Libro Quinto, tit. X, cap. I: 384-385), por supuesto haciendo referencia al Concilio de Trento el cual señalaba “*Graves penas contra el concubinato*” (1828, cap. VIII: 307-308).

Así pues, con respecto al amancebamiento que se desarrolló en la Nueva España y cuyos principales promotores fueron inicialmente los recién llegados españoles - que vivían en un principio en concubinato con mujeres africanas o indias, a las que después generalmente abandonaban por mujeres españolas (Giraud 1987: 68) - se han dado e inferido ciertas semejanzas con la llamada “barraganía”³ que se había mantenido en los Reinos de Castilla, y que perduraba aún soterrada en aquellas tierras. No obstante, se ha de indicar en que no era lo mismo el concubinato (el que se dio por ejemplo en América) y la barraganía hispana.

Se trataba la barraganía de un régimen, con carácter legal, al que podía acceder una pareja, siempre y cuando el varón fuera soltero y la mujer de inferior clase social al mismo. Una forma de convivencia, que sin llegar al

²La vigilancia moral de la población indígena era encomendada a unos indios llamados “*tequitlatos*” (alcaldes, *tepixques* o *tlapixques*), que eran nombrados por los franciscanos como sus ayudantes en la observancia de las materias religiosas (introducción de P. A. Eguiluz en Focher 1960: LVII).

matrimonio garantizaba una cierta estabilidad, particularmente en la mujer y la descendencia que pudieran tener. Por supuesto, se trataba de un vínculo que se podía deshacer, no era consagrado bajo ningún ritual eclesiástico ni civil, pero sí bajo un contrato⁴ o “cartas de compañía” (Córdoba de la Llave 1986: 577), el cual favorecía o protegía a la mujer que dejara de convivir con el hombre en cuestión.

La Partida IV correspondiente a la legislación de las Siete Partidas (Alfonso X 1992, tít. 14: 290-291) hacía referencia precisamente a “*las otras mujeres que tienen los hombres que no son de bendiciones*”, y que así se describía:

“Ingenua mulier, es llamada en latin toda mujer que desde el nacimiento fue siempre libre de toda servidumbre y que nunca fue sierva. Y esta tal puede ser recibida por barragana según las leyes bien sea nacida de vil linaje o en vil lugar, o sea mala de su cuerpo o no”.

Su nombre derivó de: *barra* (arábigo) = *fuera* y de *gana* (ladino, la lengua común) = *ganancia*. Es decir: “*ganancia que es hecha de fuera de mandamiento de la Iglesia; y por ello los que nacen de tales mujeres son llamados hijos de ganancia*” (ut supra).

Por otra parte, reglamentaban las Partidas que, como ya se ha indicado, podía tener barragana todo hombre soltero, que la mujer no fuera virgen ni menor de doce años, ni una viuda honesta, y si así se quería tener como barragana (a una mujer viuda) se había de decir ante “*hombres buenos*” (ut supra), en particular para que no se la confundiera por su mujer legítima. Sólo se podía tener una mujer en este concepto, y se podía el varón, si así lo deseaba, casar con ella.

En cuanto a las “*Illustres personoe*” (personas honradas), podían también recibir barraganas, pero que no fueran “*sierva o hija de sierva (ni la liberada, ni*

³Sobre la institución de la barraganía ver en: R. Córdoba de la Llave (1986 574-579); G. Duby (1988: 38); A. Knecht (1932: 34). Y en su relación con América: M. Mörner (1969: 48); J. M^a Ots (1920: 72); R. McCaa (1994: 21); D. Rípodas (1977: 11); E. A. Kuznesof (1991: 376); G. F. Margadant (1991: 31).

⁴Este régimen de convivencia, según autores, lo identifican con el concubinato de la antigua Roma o el de *Friedelehe* germánico (Córdoba de la Llave 1986: 577).

su hija), ni tabernera, ni regatera o tendera, ni sus hijas, ni alcahuetas, ni mujeres viles". Y si por si acaso tuviere un hijo con estas mujeres no sería denominado como natural (como así se llamaban a los nacidos de las barraganas), sino "*espurio (fornecino), bastardo, adulterino, hijo de mala mujer*" (ut supra: 291-292).

También podían, en un principio tener barraganas los curas, más en las Siete Partidas ya se prohibió este reconocimiento, lo cual quedó como una práctica irregular y por supuesto sin garantías para la mujer.

Lo que sería de destacar, referente a este tema de la barraganía, es el hecho de que en los documentos de las Cortes bajomedievales castellanas, se han encontrado referencias a la barraganía eclesiástica, sin que se hiciera una expresa condena a esta institución (Mitre 1983: 83-84), concretamente en las de Valladolid de 1351 se indicaba cómo debían de vestir tales mujeres, evitando que llevaran:

"pannos de grandes quantias con adobos de oro o de plata, en tal manera que con ufania e sobervia que traen, non catan revelevançia nin onrra a las duenas onrradas e mugeres cassadas". (Cortes de los Antiguos Reinos de León y Castilla, tít II: 304, en ut supra)

Y además se ordenaba que llevaran un signo distintivo, como podría ser "*un prendero de lienço que sea bermejo*", para que fueran "*conosçidas entre las otras*" (ut supra).

Durante las Cortes de Soria de 1380 se fue haciendo más severa la consideración de esta institución, prohibiéndose a los hijos de barraganas y clérigos que pudieran heredar de su padre, como lo hacían los hijos legítimos. Aun así en el fuero Viejo de Castilla se daba la posibilidad de que el hidalgo

pudiera hacer hidalgos a los hijos que tuviere con una barragana (ut supra: 84).

Pero, ya en las Cortes de Briviesca de 1387 se prohibía que "*qualquier muger publicamente sea mançeba de clerigo*" y "*que ningun casado non tenga mançeba publicamente*" (Cortes ...: 369-370 en ut supra: 85). Sería de destacar

el hecho de remarcar el término de “*públicamente*” en las citadas cláusulas, y es que lo que realmente, al igual como la exhibición de determinada indumentaria era indecoroso, el que produjera una ostentación que llegara a escandalizar a un determinado sector de la población, no podía ser admitido.

Se habría de apuntar, por otro lado, que la legislación civil, como por ejemplo la relativa a las Partidas reconocían la barraganía como unión monógama, con estabilidad y duración, a pesar de que la Iglesia no dejaba de reprobarla, y al injerir más ésta en los asuntos de Estado y llegar los Reyes Católicos a ser declarados como defensores de la ortodoxia católica⁵, suprimieron esta institución, pretendiendo con esta prohibición eliminar al máximo los comportamientos ilícitos y contrarios a la única vía permitida de relación de un hombre y una mujer, que representaba el matrimonio.

Es por este motivo, que al pretender borrar esta forma de convivencia (ya no institucionalizada) se hizo en base a borrar también su nombre, siendo por ello inexistente el término en América, aunque sólo fuera para reprimirla, otorgándose el término, más amplio, tal vez más ambiguo, y sin derechos legales, de concubinato o amancebamiento, como así aparecen en los juicios establecidos a las parejas por tal proceder. Y al cambiar el término de la relación, permaneció en mayor medida en la intimidad, en lo que representaría la moral privada. Por otra parte, pasó el amancebamiento a pertenecer a los llamados “pecados públicos”, siendo los infractores perseguidos y castigados por ello, negándole a la mujer los derechos que anteriormente (con la barraganía) podía disfrutar.

Por otra parte, el hacer una comparación entre el concubinato o amancebamiento que se dio en la Nueva España con la barraganía, a la que algunos autores identifican con ciertas semejanzas, si bien es cierto que la práctica de la misma podía tener algunos paralelismos comunes al permanecer latente este régimen de convivencia en los territorios españoles, no se trataba del mismo comportamiento, ya que fundamentalmente carecía de una reglamentación específica, y a parte de las comparaciones que se han podido atribuir hoy en día, en la documentación que he estudiado y tal como ya he mencionado esta acepción no aparece.

⁵Los autores A. Moreno y F. Vázquez sugieren que a fin de controlar a la familia para favorecer la monarquía autoritaria, se tuvo que reprimir en consecuencia la barraganía (1997: 287).

No obstante, al fusionarse las culturas y transportar los y las españolas formas de convivencia con las que habían convivido, las características de determinadas actitudes también se reprodujeron en la colonia, aunque sin mencionarse expresamente y por supuesto sin darle un cariz de orden legal pues, además de estar prohibidas ya en la Península, allí también formarían parte de este mundo invisible que correspondería a la vida privada y su correspondiente moral.

Haciendo referencia a aquella forma de convivencia previa de la pareja, en el mundo nahua, antes de su matrimonio, aunque no correspondería a este régimen que se ha indicado de la barraganía, sí que podría decirse que existían ciertas semejanzas, las cuales no eran ajenas a ambas sociedades, a pesar de que en la nahua-mexica el hecho del amancebamiento, tampoco era una forma de convivencia demasiado aconsejable, por lo que se desprende de los comentarios de los cronistas (Sahagún 1989: 283; Benavente 1970: 141).

La moral privada, en definitiva, formaba parte de la conciencia individual, de la íntima de la vida sexual y familiar, de las “puertas adentro” de un hogar, aquella que podía censurarse si daba muestras de prepotencia o daba un mal ejemplo. Mientras estos comportamientos permanecieran en aquel oscuro mundo de las conciencias, que en muchas ocasiones no prestaban toda la atención que las “autoridades” vigilantes del llamado orden público ordenaban, no eran demasiado perseguidas ni castigadas, puede decirse, y por lo que he podido observar a través de los procesos que por estos llamados “pecados públicos” se realizaron, que se trataban sólo de casos en su mayoría ejemplarizantes, y llevados a los tribunales por hacerse demasiado ostentosos y contumaces en la transgresión. Si bien representaban una válvula de escape en la rígida norma, aquellos que escapaban de los márgenes del control debían ser modestos e invisibles para que no fueran detectados.

5.2 La moral de lo externo

“La vergüenza es prenda tan recomendable en las mujeres que conviene fomentarla y mantenerla a cualquier precio”

Josefa Amar y Borbón (1994: 142)

Por otra parte, la denominada moral pública, aquella moral que se exteriorizaba y que daba fe de un determinado comportamiento, se vería referenciada en los comportamientos “legales”, que atestiguaban un seguimiento de las normas religiosas sin fisuras.

Cuando he referenciado anteriormente la estricta normativa católica del matrimonio, de la sacralidad del vínculo y la de su indisolubilidad, ya se podía prever que el tema de la transgresión del mismo estaba implícito en sus propias cláusulas, es decir, que cuando es tan rígida la norma existen y se generan fugas. La bigamia sería en este caso una fuga, este escaparse de la norma porque no era viable su total cumplimiento. Las mujeres, con más control en sus conciencias y en sus actitudes aparentes, que se les exigían como honestas y virtuosas también, no solamente burlaron esta rigidez, sino que supieron, y así lo hicieron, buscarse morales privadas, y con público asentimiento pretendieron que así fueran tomadas.

Los procesos que se presentarán en las siguientes páginas de mujeres acusadas y procesadas por bigamas son una muestra de tales actitudes, mas no solamente una muestra de los que por mi parte he rescatado de los archivos, sino de los que realmente se tuvieron que dar en la Nueva España. Fueron pinceladas de una moral exteriorizada que se descubrió como errónea, pero que se aceptaba como legal y siempre y cuando no fuera dictaminada como criminal e incluso herética si llegaba a hacerse público el doble matrimonio. Calificativos estos que dieron los jueces eclesiásticos a los comportamientos definidos como tales.

Cuando se analicen los casos de bigamia de mujeres que pasaron por el Tribunal de Inquisición, se verán dos grupos de ellas que, a pesar de no querer por mi parte hacer clasificaciones, para un mejor orden he denominado como el grupo de las “americanas” por un lado y el de las “españolas” por otro, desde los comienzos y en fechas posteriores al establecimiento de la colonia⁶.

⁶He establecido, por mi parte, estos dos grupos de mujeres que he denominado de “españolas” y “americanas”, por corresponder las primeras a las que, provenientes de la Península, pasaron por un juicio de Inquisición por el delito de bigamia, y en cuanto a las llamadas “americanas” (que también fueron procesadas por el Tribunal por el mismo motivo) serían las que estarían ya en el continente americano, y contemplarían todos aquellos componentes culturales y étnicos, indígenas, de mestizaje y

Sobre las mujeres españolas que aparecieron en el Nuevo Mundo, se podría decir que llevaban en su bagaje cultural los antecedentes de la bigamia, porque su información sobre el matrimonio estaba preconcebida por las restricciones de un catolicismo que no permitía la disolución del vínculo matrimonial. Por tanto estaban más acostumbradas a sortear las dificultades derivadas de esta rigidez dogmática, y por eso se observa que primordialmente, durante los primeros tiempos de la colonia, fueron precisamente ellas las que más infringieron estos preceptos.

En la sociedad nahua, por ser más ágil el sistema, daba lugar a los mecanismos que más tarde se reprimieron, del concubinato previo al casamiento formal, los matrimonios múltiples sin discriminación legal de la mujer y el divorcio al que podían acceder tanto el hombre como la mujer.

La bigamia colonial, fue en realidad una vía o válvula de escape, de convivencia legal que daba testimonio de una moral pública. Es decir podría decirse que la bigamia (dentro ya de lo prohibido) fue una innovación en el territorio novohispano, generada por la nueva religión y también por la nueva moral. Se exigían unas formas concretas, públicas y morales que testimoniaran una recta vida y no fueran castigadas por la religión católica.

La mujer hispana, al llegar a América, al igual que las huestes, llevaban "*ilusiones organizadas y dirigidas, puestas en acción*" (Piqueras 1997: 70). Estas ilusiones o imaginario de la mujer conllevaban su moral pública: su sentirse, comportarse y parecer como mujer "honesta", a poder ser casada, pero, y en ello figuraría el imaginario, en tener a su lado aquel marido que ella había elegido, no el impuesto, no el que la defraudó por el abandono o los malos tratos. Estas mujeres, llevando a cuestas su propio mundo contraían matrimonio generalmente dentro de su grupo (Villafuerte 1991: 98). No podemos llegar a saber a ciencia cierta de si se trataba de algún prejuicio para con las gentes del continente americano o, más bien, es muy posible que lo que desearan era alcanzar lo que en su tierra no habían conseguido. Es decir, América era el paraíso de las expectativas, y allí se reprodujeron los esquemas culturales conocidos, pero sin los atavismos que les restringían sus propias aspiraciones.

también de ascendencia africana. Esta clasificación, me ha sido útil para el análisis, en las características de comportamientos y visión de la religión en cuanto a la transgresión del matrimonio.

En cuanto a las reminiscencias prehispánicas, sin duda tenían que haber influenciado en la reelaborada cultura nahua, o sea que la mujer americana intentaba encontrar en el matrimonio el completo y público asentimiento, olvidándose de las restricciones impuestas por el estricto matrimonio católico. Sin olvidar aquellas aportaciones culturales que alimentaron la nueva sociedad, pues el aporte africano, en vidas humanas y riqueza cultural se sumó al compendio de las características precoloniales, añadiéndose el dato significativo de la represión por la esclavitud, en donde tantos individuos tuvieron que esconder celosamente la memoria de sus antepasados culturales.

Se podría decir que se trataría de una bigamia tardía en la sociedad nahua con respecto a las mujeres, algo que se replanteaba y que constituyó una parte del nuevo imaginario impuesto. La mujer americana se dio cuenta de que era un camino, la bigamia, al que podía acceder, aquel que antes no conocía porque en realidad no existía como tal en su mundo. Adoptó, a la par que la religión y sus dogmas, la o las formas de transgredirlas.

Recordemos brevemente aquella importante diferencia que se daba entre el matrimonio nahua-mexica y el hispano-católico: el primero era establecido por un contrato civil, la prueba de ello consistía en que eran los jueces los encargados de disolver el vínculo, si así se requería, o sea, simplificando mucho el análisis, la bigamia en la mujer no tenía dentro de la sociedad nahua razón de existir. En cuanto al matrimonio católico he de volver a mencionar aquel estado de gracia que representaba la aceptación del sacramento, es decir que constituía un compromiso sagrado indisoluble, que involucraba al Estado, como estamento civil y a la Iglesia, que en este aspecto marcaba la norma a seguir.

También como vía de escape, se hallaba el imaginario entre la norma y la práctica, recordemos en este punto la rigidez de la edad prescrita para el matrimonio, y después lo que realmente se hacía, así como los aspectos relativos al ritual en llevar a cabo la ceremonia del casamiento, y la libre aceptación del mismo por parte de los contrayentes, que se han visto y también se irán mostrando en capítulos siguientes.

Otro aspecto, llamativo y especialmente determinado por la ortodoxia católica lo representaba la herejía, que sería una expresión clara de la moral pública. Difícilmente se siente como hereje la persona que en este supuesto

estado ha caído, pero es sumido en él dependiendo del criterio o la consideración de determinados jueces y dogmas que se han designado como sagrados. Incluso Erasmo de Rotterdam (1984: 103) denunciaba que: “*con este sambenito suelen aterrorizar a aquellos que no les son propicios*”, refiriéndose al calificativo de “hereje”.

Tratándose el hereje de un disidente de la norma, la bigamia estaría en esta línea de consideración, más aun perteneciendo a la legislación sagrada, pero todavía se podría reflexionar en este aspecto a que el individuo calificado de hereje en realidad lo que hace es “*desgarrar la evidencia y la universalidad de la ley religiosa*” (Burguière 1982: 319).

El ritual sería otra de las formas externas de dar credibilidad a este matrimonio herético y delictivo llamado bígamo, el ritual que testimoniaba pasar por la iglesia, ser presenciado por la gentes que asistieran al acto y ser tenidos en adelante como marido y mujer.

La prueba de que era realmente importante este proceso, el del ritual para establecer un determinado acto, y que fuere considerado como legítimo, es el interés que le otorgaban los jueces encargados de dirimir en un caso de bigamia, por ejemplo, en cómo se había llevado a cabo el casamiento primero y segundo, y las pautas seguidas y observadas en cada uno de ellos.

La herejía, por consiguiente, también disponía de un ritual que la calificaba como tal. El ritual que conllevaba un determinado comportamiento herético iría sustentado en el criterio que el propio ofensor/a del dogma imprimiera en su transgresión. Por ejemplo cuando los inquisidores preguntaban reiteradamente si se había casado determinada persona, por dos veces, con malicia, a sabiendas de que lo que hacía era un pecado y ofensa a Dios, y por parte de la acusada cuando respondía que por su parte “*tiene confesada toda la verdad*”, formaba parte de este ritual. Si se comprobaba que realmente había incurrido en “*herética pravedad*”, es cuando se determinaba su culpabilidad, pero para ello se había de seguir el ritual del interrogatorio, de sonsacar a la acusada aquella verdad que tan sólo ella misma conocía, pero que podía estar o no dentro de los capítulos del pecado.

Para que fuera herético un comportamiento se había precisamente de exteriorizar, y era realmente problemático el visualizar la conciencia individual, que pertenecía al ámbito de lo privado, mas al sacar a la luz los sentimientos

de culpabilidad a través de la confesión de la verdad se convertía en una acción visible, externa, y por tanto dispuesta a ser reprimida o castigada.

En ocasiones, el ritual del interrogatorio realizado por el Tribunal del Santo Oficio, se podía llevar al extremo, sometiendo al sospechoso de herejía al “*tormento*” físico que, a través de determinados procedimientos, forzaban al individuo a confesar la verdad, aquella verdad que, en ocasiones, era de muy difícil esclarecimiento. No obstante, en casos de bigamia no he encontrado que este ritual de evidenciar la verdad se llevara a cabo, pero sí todo lo que conformaba el desarrollo del propio juicio y el fenecimiento del mismo, concluyendo en la ejecución de la penitencia, que de por sí representaba todo un manifiesto a la expresión de lo público, de ser visto y evidenciado por todos, de que fuera y sirviera como ejemplo. Y esto tan sólo podía conseguirse si el pecado se exteriorizaba y traspasaba el umbral de la moral pública.

E. Durkheim (referenciado por Delgado en 1988: 538) razonaba que “*los ritos son lugares y momentos en que se manifiesta vehementemente lo sagrado, entendido como la hipóstasis del poder y del interés de la sociedad*”, en este contexto estarían, pues, encuadrados los “edictos de fe”, en particular sería interesante aquí mencionar aquellos que resaltaron la moral. Este manifiesto, el cual sería exteriorizado en un acto público, tendría todas las características de publicar no tan sólo las acciones que no debían de llevarse a cabo, sino de declarar en alta voz, durante la ceremonia de la misa, los pormenores de ciertas prácticas (las derivadas del judaísmo por ejemplo o de las llamadas “desviaciones” de tipo sexual), lo que haría preguntarse a Solange Alberro (1993: 76) “*si su lectura fue el factor que propiciaba las denuncias o al contrario, si la existencia de comportamientos desviantes era lo que provocaba la lectura del edicto*”.

La aplicación de la pena de excomunión que se aplicaba a los infractores o encubridores de los mismos, y que se asentaba en el documentos del edicto, a pesar de que pretendía ser un castigo particularmente de índole personal y de la propia moral, al ser declarado en público servía de advertencia a los oyentes, y por otra parte, al “*significar la expulsión del seno de la Iglesia, implicaba la muerte social del excomulgado*” (González Marmolejo; Ramos 1980: 108).

El 34% de los edictos emitidos desde 1576 a 1819 (localizados por J. R. González Marmolejo y J. A. Ramos en el AGN, ut supra: 109) hacían referencia al matrimonio, la familia y la sexualidad, y ello evidencia la posible ineficacia de los métodos represivos para que la población novohispana observara las normas morales católicas. Aunque si tan bien daba a conocer el edicto la propia transgresión y difundía, a su pesar, que se continuaban y no fueran extraños determinados comportamientos, sería lógico suponer que más de un individuo tuviera la tentación de hacer lo mismo, perfeccionando tal vez el método para no ser descubierto.

El edicto de fe, además tendría un doble componente, el del discurso y el de la práctica, el discurso sería el que resaltaría la prohibición de lo que se pretendía que no debería de leerse o creerse, porque podría influir y atentar contra las buenas costumbres, tendría pues la característica de una ortodoxia más “intelectual” y si cabe más privada . La práctica correspondería a aquello que la Inquisición prohibía explícitamente, como serían los delitos que se podían ver y provocarían un mal ejemplo, entre otros se encontrarían el amancebamiento y la bigamia (ut supra: 110).

Haciendo una breve recopilación de lo anteriormente dicho, la moral privada abarcaría pues la conciencia, que nutriéndose con determinados conceptos y diversos valores culturales aprovechaba aquello que fuera útil y satisficiera sus expectativas individuales, es decir, que representaría *“la región posterior o el trasfondo escénico”* (según Ervin Goffman en Murillo 1996: 3), mientras que la moral pública alcanzaría el escenario donde se mostraría aquello que una determinada ideología, imperante en un determinado momento pretendía imponer.

La clave, además, para señalar (generalmente de forma negativa) un determinado comportamiento social, lo marcaría su grado de visibilidad. Los vocablos y expresiones: “públicamente”, “dar escándalo” y “público y notorio” se pueden ver escritos en la documentación con mucha frecuencia, tanto en los procesos por amancebamiento como por bigamia, formando parte del propio discurso de las alegaciones fiscales y de las sentencias de los jueces, pues representaban en sí mismos todo un testimonio indiscutible: si “era público y notorio” y además provocaba “escándalo”, era un acto de “crimen público” o lo que era lo mismo de “pecado público”.

La moral de la mujer bígama podía estar de acuerdo con sus propios sentimientos, incluso religiosos, pero al ser visible su acto de pecado, pertenecía ya a la moral pública de lo social, y del supremo estamento que declaraba que su comportamiento era inmoral. Sin embargo, el castigo se señalaba en sus dos vertientes, la condenación por el pecado del alma, que estaba recluida en la íntima conciencia, y la penitencia corporal y pública, de humillación, dolor y marginación, observada por aquella parte de la sociedad que seguía, por lo menos de forma aparente, una conducta intachable.